ATILANO DOMÍNGUEZ

# SPINOZA

## OBRAS COMPLETAS BIOGRAFÍAS

Segunda edición



Spinoza es un pensador clásico y siempre actual. Su vida sigue suscitando entre los estudiosos tanta curiosidad como sus ideas encendieron siempre apasionados y sutiles debates. Este volumen contiene las Obras de Spinoza, así como sus cinco Biografías, en las que se incluyen el Prefacio a las Opera posthuma y el catálogo de la Biblioteca Spinoza. Su objetivo es brindar a los lectores un «Spinoza esencial», en un estilo sobrio y claro, con la objetividad y ecuanimidad que suelen ofrecer sus textos. La traducción directa, del latín y el holandés, con notas de crítica textual e histórica a todos sus textos, va precedida por una amplia Introducción sobre la vida, los escritos y el sistema, así como por una Cronología de Spinoza y el spinozismo (1391-2015), y por una Bibliografía general y sistemática; y se completa con dos Índices analíticos de las obras y de las biografías, tan minuciosos en el análisis de conceptos como variados en el contenido. En esta segunda edición se han corregido todas las erratas, que se han detectado, y se han introducido numerosas mejoras. Entre las más notables, cabe señalar la simplificación de las siglas y la unificación de la Bibliografía relativa a las ediciones y traducciones de obras de Spinoza; pero la más importante es sin duda que se ha completado, con numerosas entradas nuevas, los Índices analíticos.



Baruch Spinoza

# Obras completas y biografías

## Segunda edición: junio de 2018

**ePub r1.1**
**Titivillus** 01.08.2020

Baruch Spinoza, 2019 (Recopilación)
Traducción: Atilano Domínguez Basalo
Introducción y notas: Atilano Domínguez Basalo

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1



# Índice de contenido

Cubierta
Obras completas y biografías
Nota del Editor Digital
INTRODUCCIÓN GENERAL Spinoza, su obra y su sistema
I. El hombre: Spinoza en su marco histórico.
(1) Semblanza de Spinoza: entre Holanda y España.
1.1 Holanda y España.
1.2 Los judíos marranos y España.
1.3 Spinoza y su idea de España.
2) El marco biográfico: Spinoza y el judaísmo en Holanda.
2.1 La familia de Spinoza.
2.2 Niñez de Spinoza y educación hebrea.
2.3 Juventud de Spinoza y estudios de teología.
2.4 Excomunión y aislamiento.
(3) El marco filosófico: Spinoza y el cartesianismo holandés.
3.1 Nuevo objetivo.
3.2 Residencias, aprendizaje del latín y otras actividades.
3.3 Spinoza y los cartesianos.
(4) El marco religioso y político: Spinoza y el régimen de Witt.
4.1 La religión y la política en la Holanda de Spinoza.
4.2 Spinoza y la política holandesa.
4.3 Spinoza y su simpatía por el régimen de Jan de Witt.
II. Los escritos y los temas.
(5) Los escritos de Spinoza.
5.1 Obras auténticas y filosóficas.
5.2 Escritos no filosóficos, dudosos o perdidos.
(6) Los temas de Spinoza (Bibliografía 11).
6.1 Epistemología, teoría del método y lenguaje (Bibliografía 12).
6.2 Metafísica (Bibliografía 13).
6.3 Antropología (Bibliografía 14).
6.4 Psicología de los afectos (Bibliografía 15).
6.5 Moral de la impotencia y esclavitud humana (Bibliografía 16).
6.6 Moral de la libertad y felicidad humana (Bibliografía 17).

6.7 Filosofía política, libertad y seguridad (Bibliografía 18).
6.8 Religión bíblica y razón (Bibliografía 19).
6.9 Incursiones en las ciencias.
III. El sistema: método y significado.
(7) Método de interpretación de los escritos de Spinoza.
7.1 El método hermenéutico de las Escrituras según Spinoza.
7.2 Cómo aplicó Spinoza su método hermenéutico a Descartes y a la Biblia.
7.3 Cómo leer nosotros a Spinoza.
(8) El sistema de Spinoza: sus problemas y su sentido.
8.1 Problema existencial y orientación moral.
8.2 Críticas al sistema y respuesta general.
8.3 Realismo epistemológico.
8.4 Necesidad ontológica y método geométrico.
8.5 Diferencia ontológica y epistemológica.
8.6 Interrogantes abiertos y significado del spinozismo.
IV.
(9) Esta edición y sus instrumentos.
9.1 Los textos y la crítica textual.
9.2 Instrumentos de lectura.
CRONOLOGÍA DE SPINOZA (Del judaísmo al spinozismo) (1391-2015)
I. Antepasados de Spinoza en el judaísmo de España y Portugal.
II. Vida de Spinoza en Holanda (1632-1677).
III. LECTURAS E INFLUENCIAS DE SPINOZA (1677-2015).
BIBLIOGRAFÍA GENERAL
Siglas alfabéticas y códigos numéricos.
1.º) Siglas alfabéticas.
2.º) Códigos numéricos.
00. INSTRUMENTOS DE INFORMACIÓN.
(00.1) Bibliogafías (orden cronológico).
(00.2) Revistas.
(00.3) Diccionarios y léxicos (orden cronológico).
0. EDICIONES Y ESTUDIOS DE OBRAS COMPLETAS.
(0.1) Obras completas. Ediciones y traduciones.
(0. 2) Obras completas. Estudios.
I. EDICIONES/TRADUCCIONES DE OBRAS INDIVIDUALES
(1) TRATADO BREVE.
(1.1) Tratado breve. Ediciones y traducciones.

(1.2) Tratado breve. Estudios
(2) PRINCIPIOS DE FILOSOFÍA DE DESCARTES.
(2.1) Pr. fil. de Descartes. Ediciones y traducciones.
(2.2) Pr. fil. de Descartes. Estudios.
(3) PENSAMIENTOS METAFÍSICOS.
(3.1) Pensamientos metafísicos. Ediciciones y traducciones.
(3.2) Pensamientos metafísicos. Estudios.
(4) TRATADO DE LA REFORMA DEL ENTENDIMIENTO.
(4.1) Tr. de la reforma del entendimiento. Ediciones y traducciones.
(4.2) Tr. de la reforma del entendimiento. Estudios.
(5) ÉTICA.
(5.1) Ética. Ediciones y traducciones.
(5.2) Ética. Estudios.
(6) TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO.
(6.1) Tr. teológico-politico. Ediciones y traducciones.
(6.2) Tr. teológico-politico. Estudios.
(7) TRATADO POLÍTICO.
(7.1) Tratado político. Ediciones y traducciones.
(7.2) Tratado político. Estudios
(8) CORRESPONDENCIA.
(8.1) Correspondencia. Ediciones y traducciones.
(8.2) Correspondencia. Estudios.
(9) GRAMÁTICA DE LA LENGUA HEBREA.
(9.1) Gramática lengua hebrea. Ediciones y traducciones.
(9.2) Gramática lengua hebrea. Estudios.
(10) Escritos inciertos.
(10.1) Opúsculos científicos (anónimos) sobre el acrco iris y sobre las probabilidades.
(10.2) La «Apología» (alusiones en orden cronológico).
II. MONOGRAFÍAS Y ESTUDIOS GENERALES
(11) Estudios generales.
(12) Conocimiento, método y lenguaje.
(13) Metafísica: sustancia y modos, Dios y cosmos.
(14) Antropología: hombre, alma y cuerpo.
(15) Psicología: conatus, afecciones (imaginación) y pasiones.
(16) Ética: de la esclavitud al dominio de los afectos y a la virtud.
(17) Amor a Dios, libertad, felicidad y eternidad.

(18) Política y derecho.
(19) Religión e interpretación de la Escritura.
III. Estudios de la Vida, Fuentes e Influencias.
(20) Vida y biografía de Spinoza [completar con: (21, 22, 23, etc.): v. Biografías].
(21) Antecedentes y ambiente holandés
(22) Spinoza y el judaísmo.
(23) De Spinoza al spinozismo.
OBRAS DE SPINOZA
TRATADO BREVE
Introducción
1. El texto y sus dificultades.
2. Las dos ediciones críticas.
3. La doctrina.
4. Hipótesis sobre la composición y transmisión del texto.
5. Esquema o estructura [paralelismos con la Ética].
Primera Parte. De Dios y de cuanto le pertenece.
Segunda Parte. Del hombre y de cuanto le pertenece.
TRATADO BREVE
Breve compendio
TRATADO BREVE
Prefacio
PRIMERA PARTE De Dios y de cuanto le pertenece
CAPÍTULO I. Que Dios existe
CAPÍTULO II. Qué es Dios
DIÁLOGO 1.º entre el entendimiento, el amor, la razón y la concupiscencia
DIÁLOGO 2.º que sirve, por un lado, para lo anterior y, por otro, para la segunda parte siguiente. ENTRE ERASMO Y TEÓFILO
CAPÍTULO III. Que Dios es causa de todo
CAPÍTULO IV. De las obras necesarias de Dios
CAPÍTULO V. De la providencia de Dios.
CAPÍTULO VI. De la predestinación de Dios
CAPÍTULO VII. De los atributos que no pertenecen a Dios
CAPÍTULO VIII. De la naturaleza naturante
CAPÍTULO IX. De la naturaleza naturada
CAPÍTULO X. Qué es el bien y el mal
SEGUNDA PARTE Del hombre y de cuanto le pertenece

PREFACIO
CAPÍTULO I. De la opinión, la fe y el saber
CAPÍTULO II. Qué es opinión, fe y conocimiento claro
CAPÍTULO III. Origen de las pasiones. Pasiones de la opinión
CAPÍTULO IV. Qué procede de la fe. Y del bien y del mal en el hombre
CAPÍTULO V. Del amor
CAPÍTULO VI. Del odio
CAPÍTULO VII. De la alegría y la tristeza
CAPÍTULO VIII. Del aprecio y el desprecio, etc.
CAPÍTULO IX. De la esperanza, el temor, etc.
CAPÍTULO X. Del remordimiento y el arrepentimiento
CAPÍTULO XI. De la burla y la broma
CAPÍTULO XII. Del honor, la vergüenza y la desvergüenza
CAPÍTULO XIII. Del favor, la gratitud y la ingratitud
CAPÍTULO XIV. Del pesar. Y del bien y del mal en las pasiones
CAPÍTULO XV. De lo verdadero y lo falso
CAPÍTULO XVI. De la voluntad
CAPÍTULO XVII. De la diferencia entre voluntad y deseo
CAPÍTULO XVIII. De la utilidad de lo que precede
CAPÍTULO XIX. De nuestra felicidad, etc.
CAPÍTULO XX. Confirmación de lo anterior
CAPÍTULO XXI. De la razón
CAPÍTULO XXII. Del conocimiento verdadero, del renacimiento, etc.
CAPÍTULO XXIII. De la inmortalidad del alma
CAPÍTULO XXIV. Del amor de Dios al hombre
CAPÍTULO XXV. De los demonios
CAPÍTULO XXVI. De la verdadera libertad, etc.
APÉNDICE 1
APÉNDICE 2 Del alma humana
PRINCIPIOS DE FILOSOFÍA DE DESCARTES Y PENSAMIENTOS METAFÍSICOS
Introducción
1. Historia de la composición y edición.
2. Objetivo y contenido.
3. Significado y recepción.
4. Esquema o estructura
PRINCIPIOS DE FILOSOFÍA DE DESCARTES

(A modo de prefacio) Prefacio de L. Meyer
—Al libro—
PRINCIPIOS DE FILOSOFÍA demostrados según el método geométrico
PARTE I
Introducción
DEFINICIONES
AXIOMAS
AXIOMAS (tomados de Descartes)
PARTE II
DEFINICIONES
AXIOMAS
PARTE III
Postulado.
DEFINICIONES
AXIOMAS
APÉNDICE: PENSAMIENTOS METAFÍSICOS
PARTE I
CAPÍTULO I. Del ser real, ficticio y de razón
CAPÍTULO II. Qué es el ser de la esencia, el ser de la existencia, el ser de la idea y el ser de la potencia
CAPÍTULO III. De lo que es necesario, imposible, posible y contingente
CAPÍTULO IV. De la duración y del tiempo
CAPÍTULO V. De la oposición, el orden, etc.
CAPÍTULO VI. De la unidad, la verdad y la bondad
PARTE II
CAPÍTULO I. De la eternidad de Dios
CAPÍTULO II. De la unidad de Dios
CAPÍTULO III. De la inmensidad de Dios
CAPÍTULO IV. De la inmutabilidad de Dios
CAPÍTULO V. De la simplicidad de Dios
CAPÍTULO VI. De la vida de Dios
CAPÍTULO VII. Del entendimiento de Dios
CAPÍTULO VIII. De la voluntad de Dios
CAPÍTULO IX. Del poder de Dios.
CAPÍTULO X. De la creación
CAPÍTULO XI. Del concurso de Dios
CAPÍTULO XII. Del alma (mens) humana

Tabla de textos paralelos con Descartes
TRATADO DE LA REFORMA DEL ENTENDIMIENTO
Introducción
1. Tratado sobre el método, juvenil e inacabado.
2. Estructura y doctrina.
3. Significado e influencia.
4. Esquema o estructura central
TRATADO DE LA REFORMA DEL ENTENDIMIENTO
Advertencia al lector
[I. Fundamento del método: la idea verdadera]
[1. FELICIDAD Y REFORMA DEL ENTENDIMIENTO]
[2. MODOS DE PERCEPCIÓN E IDEA VERDADERA]
[3. LA IDEA VERDADERA COMO FUNDAMENTO DEL MÉTODO]
[4. EL MÉTODO MÁS PERFECTO PARTE DE LA IDEA DEL SER PERFECTÍSIMO]
[5. RESPUESTA A CIERTAS OBJECIONES]
[II. Diferencia entre la idea verdadera y las demás percepciones]
[1. IDEA FICTICIA E IDEA CLARA Y DISTINTA]
[2. IDEA FALSA Y FORMA DE LA VERDAD]
[3. IDEA DUDOSA Y CERTEZA]
[4. IMAGINACIÓN E INTELECCIÓN: MEMORIA Y PALABRAS]
[III. Entendimiento e idea verdadera]
[1. LA DEFINICIÓN Y SUS CLASES]
[2. EL PROBLEMA DE LAS COSAS SINGULARES]
[3. PROPIEDADES DEL ENTENDIMIENTO]
ÉTICA
Introducción
1. Historia redaccional y difusión.
2. Edición y crítica textual.
3. Argumento y significado.
4. Pautas de lectura.
5. Esquema o estructura.
ÉTICA
PRIMERA PARTE. De Dios
DEFINICIONES
AXIOMAS
APÉNDICE

SEGUNDA PARTE. De la naturaleza y el origen del alma
DEFINICIONES
AXIOMAS
TERCERA PARTE. De la naturaleza y el origen de los afectos
Prefacio
DEFINICIONES
POSTULADOS
DEFINICIONES DE LOS AFECTOS
DEFINICIÓN GENERAL DE LOS AFECTOS
CUARTA PARTE. De la esclavitud humana o de las fuerzas de los afectos
DEFINICIONES.
AXIOMA
APÉNDICE
QUINTA PARTE. De la potencia del entendimiento o de la libertad humana
Prólogo
AXIOMAS
ÍNDICE DE REFERENCIAS INTERNAS
TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO
Introducción
1. Prehistoria o génesis del texto.
2. Doctrina religiosa y política.
3. Significado histórico.
4. Esquema o estructura
TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO
Prefacio
Capítulo I. De la profecía
Capítulo II. De los profetas
Capítulo III. De la vocación de los hebreos y de si el don profético fue peculiar de los hebreos
Capítulo IV. De la ley divina
Capítulo V. Por qué han sido instituidas las ceremonias y por qué y para quiénes es necesaria la fe en las historias
Capítulo VI. De los milagros
Capítulo VII. De la interpretación de la Escritura
Capítulo VIII. En el que se prueba que el Pentateuco y los libros de Josué, de los Jueces, de Rut, de Samuel y de los Reyes no son autógrafos. Se

investiga, después, si los escritores de todos estos libros fueron varios o uno solo y quién sea éste
Capítulo IX. Se investigan otros detalles sobre los mismos libros, a saber, si Esdras les dio la última mano y, además, si las notas marginales que se hallan en los códices hebreos, fueron lecturas diferentes
Capítulo X. Se examinan los demás libros del Antiguo Testamento del mismo modo que los precedentes
Capítulo XI. Se investiga si los apóstoles escribieron sus cartas como apóstoles y profetas o más bien como doctores. Se explica después el oficio de los apóstoles
Capítulo XII. Del verdadero original de la ley divina y en qué sentido se dice que la Escritura es sagrada y la palabra de Dios. Se prueba, finalmente, que, en cuanto que contiene la palabra de Dios, nos ha llegado incorrupta
Capítulo XIII. Se demuestra que la Escritura no enseña sino cosas muy sencillas, ni busca otra cosa que la obediencia; y que, acerca de la naturaleza divina, tan solo enseña aquello que los hombres pueden imitar practicando cierta forma de vida
Capítulo XIV. Qué es la fe y qué los fieles; se determinan los fundamentos de la fe y se la separa, finalmente, de la filosofía
Capítulo XV. Se demuestra que ni la teología es esclava de la razón ni la razón de la teología, y por qué motivo estamos persuadidos de la autoridad de la Sagrada Escritura
Capítulo XVI: De los fundamentos del Estado; del derecho natural y civil del individuo, y del derecho de las supremas potestades
Capítulo XVII. Se demuestra que no es posible ni necesario que alguien transfiera todo a la suprema potestad. Del Estado de los hebreos: cómo fue en vida de Moisés y cómo después de su muerte, antes de que eligieran a los reyes; sobre su prestigio y, en fin, sobre las causas de que haya podido perecer y de que apenas se haya podido mantener sin sediciones
Capítulo XVIII. Se extraen ciertas enseñanzas políticas del Estado y de la historia de los hebreos
Capítulo XIX. Se demuestra que el derecho sobre las cosas sagradas reside íntegramente en las supremas potestades y que el culto religioso externo debe adaptarse a la paz del Estado, si queremos obedecer rectamente a Dios
Capítulo XX. Se demuestra que en un Estado libre está permitido que cada uno piense lo que quiera y diga lo que piense
NOTAS MARGINALES

LISTA DE CITAS BÍBLICAS
TRATADO POLÍTICO
Introducción
1. Composición y edición.
2. Doctrina y puesto entre las obras de Spinoza.
3. Significado histórico.
4. El texto original y esta edición.
5. Esquema o estructura
TRATADO POLÍTICO
Carta del autor a un amigo
Capítulo I [Introducción: del método
Capítulo II [Del derecho natural]
Capítulo III [Del derecho político]
Capítulo IV [Del ámbito del poder político]
Capítulo V [Del fin último de la sociedad]
Capítulo VI [De la monarquía: descripción]
Capítulo VII [De la monarquía: fundamentación]
Capítulo VIII. [De la aristocracia centralizada]
Capítulo IX [De la aristocracia descentralizada]
Capítulo X. [De la aristocracia y la dictadura]
Capítulo XI [De la democracia]
CORRESPONDENCIA
Introducción
1. Corresponsales y fechas.
2. Versiones y ediciones.
3. Contenido biográfico y temático.
TEXTO DE LA CORRESPONDENCIA
ÍNDICE ANALÍTICO
BIOGRAFÍAS DE SPINOZA
INTRODUCCIÓN
I. Perspectiva histórica de las Biografías de Spinoza.
II. Historia y valor de las cinco Biografías antiguas.
1.º Jelles: «Prefacio» de OP (1677)
2.º Bayle (1697, 1702)
3.º S. Kortholt (1700)
4.º Colerus (1705)
5.º Lucas (1719)

5.1 La edición crítica de Freudenthal y sus ambigüedades.
5.2 Problemas pendientes: estilo, autor, fecha.
5.2.1) Estilo teatral del texto.
5.2.2) Autor incierto: ¿Lucas o Saint-Glain?
5.2.3) Fecha de composición y de impresión.
5.3 Conclusión: relaciones entre Lucas y Colerus.
III. Novedad de esta edición.
3.1) Freudenthal y sus variaciones.
3.2) Esta edición.
IV. Instrumentos y uso de estas Biografías.
BIOGRAFÍAS DE SPINOZA
JELLES. «Prefacio» a las «Opera Posthuma» (1677)
[I. Datos biográficos del autor]
[II. Defensa de la doctrina de Spinoza]
[a) Monismo y determinismo moral]
[b) Spinozismo y cristianismo]
[c) Ateísmo y tolerancia religiosa]
[III. Otras obras de Spinoza ]
PIERRE BAYLE. «Spinoza» Dictionnaire 1697, 1702)
KORTHOLT. Prefacio a De tribus impostoribus (1700)
JOHANNES COLERUS
Capítulo I. Origen y familia de Spinoza
Capítulo II. Comienzo de sus estudios
Capítulo III. Se dedica primero a la teología y después a la filosofía
Capítulo IV. [La excomunión]
Capítulo V. Aprende un oficio para sustentarse
Capítulo VI. Se va a vivir a Rijnsburg, Voorburg y finalmente a La Haya
Capítulo VII. Era ahorrador y moderado en la comida y bebida
Capítulo VIII. Su fisonomía y su forma de vestir.
Capítulo IX. [Actitud respetuosa con los demás]
Capítulo X. Es conocido de muchos personajes
Capítulo XI. Escritos de Spinoza y sus ideas en ellos expresadas
Capítulo XII. Escritos postergados de Spinoza
Capítulo XIII. Sus escritos han sido refutados por muchos
Capítulo XIV. Enfermedad, muerte y entierro de Spinoza
LUCAS. La vida de Spinoza (1719)
L-a. Advertencia [del editor]

L-b. Prefacio del copista
La vida del señor Benoît de Spinosa.
[I. Juventud y excomunión]
[II. Madurez]
[III. Apología de Spinoza: virtudes y hechos]
[IV. Muerte y panegírico]
[V. Apéndice. Catálogo de las obras de Spinoza].
NOTICIAS sobre Spinoza
Biblioteca Spinoza [Noticias = N-71]
ÍNDICE ANALÍTICO
Notas del traductor
Notas Autor

# Nota del Editor Digital

La presente edición digital tiene dos tipos de notas situadas entre corchetes.

—Notas del traductor: están señaladas en orden numérico correlativo por cada libro o bien con [†] en el caso de algunos títulos.

—Notas del autor (Spinoza o los biógrafos): están señaladas con un asterisco seguido de un número correlativo para cada libro o bien con los signos alfabéticos que el autor decidió.

A mi mujer y a mis tres hijos

# INTRODUCCIÓN GENERAL[†]

## *Spinoza, su obra y su sistema*

Spinoza es uno de los filósofos más controvertidos de la historia. Pero también de los más célebres y de los más actuales. Por su grandeza como filósofo, amante de la verdad, fue atacado por unos y defendido por otros a lo largo de su vida y después de ella. Pues, como él dice, no existe vínculo más estrecho que la amistad entre personas que aman la verdad; pero tampoco hay nada que distancie más y enfrente a los hombres que sus discrepancias intelectuales, que él llega a calificar de sectas.

Porque las convicciones de Spinoza estaban en abierta contradicción con la doctrina oficial del judaísmo, fue expulsado de la Sinagoga y alejado de su comunidad a los veinticuatro años de edad. Porque su amor a la verdad era inquebrantable, rompió su diálogo epistolar con algunos de sus interlocutores, como Blijenbergh y Boxel, que defendían doctrinas, con las que él no podía estar de acuerdo. Porque sus ideas significaban una ruptura con la mentalidad tradicional, que imperaba en el s. 17, sus obras fueron debatidas con pasión, incluso antes de ser publicadas, desde los ángulos y los ambientes más diversos. Y una vez publicadas, todas ellas fueron oficialmente prohibidas por las iglesias y los Estados.

Su capacidad de análisis y de síntesis, plasmada en cientos de definiciones y de axiomas, en concisos corolarios y brillantes escolios, ha creado obras de permanente actualidad, como el *Tratado teológico-político* y la *Ética demostrada según el orden geométrico*. El primero compagina el rigor de sus análisis bíblicos con las críticas de la situación política y

religiosa de su tiempo. La segunda contiene una síntesis magistral de su sistema y es una de las obras maestras de toda la historia de la filosofía, solo comparable, según creemos, a la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, que una milenaria tradición ha consagrado, y, a mayor distancia, a la *Crítica de la razón práctica* de Kant, cumbre árida y sublime de los ideales morales y religiosos del hombre.

Desde hace más de dos siglos, puede decirse que la obra de Spinoza es patrimonio de la humanidad y un símbolo de la Europa Moderna. Por eso está siempre de actualidad, como lo revela la *Bibliografía general* (pp. 55-93), tanto sobre sus obras como sobre sus ideas. Hoy en día el interés por Spinoza se proyecta a todas las épocas, antigua y medieval, moderna y contemporánea; y desde todos los países, a cuyos idiomas se han traducido sus obras, incluidos el árabe y el turco, el ruso y el japonés. Y abarca los temas más diversos, no solo de la filosofía, sino también de otros campos del saber y la cultura.

Sin embargo, nunca ha habido unanimidad sobre su interpretación y significado. Por eso los interrogantes que le formularan sus adversarios en vida, siguen abiertos. ¿Fue Spinoza el «último medieval» o «el primer ilustrado»? ¿Refleja su sistema la religiosidad marrana, el racionalismo cartesiano, ambas cosas a la vez o ninguna de ellas? ¿Fue acaso un libertino y un revolucionario intelectual, una especie de anarquista del pensamiento? Éstos y otros problemas es el lector quien deberá plantearlos e intentar resolverlos. Mi objetivo es poner a su disposición algunos medios para que él los use como mejor entienda.

Esta Introducción tiene por objeto ofrecer una idea panorámica de Spinoza y su obra, de sus ideas e interpretaciones. Está organizada en torno a cuatro bloques. I. El hombre: Spinoza en su marco histórico. II. Los escritos y los temas. III. El sistema: método y significado. IV. Esta edición y sus instrumentos.

## I. El hombre: Spinoza en su marco histórico.

> *Las ideas no son más que narraciones o historias mentales de la naturaleza* (Spinoza).

¿Tiene algún sentido interesarse por la vida de un filósofo que, como Spinoza, quiso presentar sus ideas con la desnudez y frialdad del «orden geométrico»? Para un escritor apasionado, como Unamuno, su autobiografía era su filosofía; para un existencialista, como Sartre, era su literatura. Pero para Spinoza cabría pensar que no fuera lo mismo. Pues, como nos recuerda Jarig Jelles, uno de sus más fieles amigos y mecenas, en su célebre *Prefacio* a las *Opera posthuma*, «poco antes de morir, él mismo expresó el deseo de que no se pusiera su nombre a la *Ética*» (J-10). Y esa actitud suya estaba en plena consonancia con la mantenida en esa obra, en la cual califica de vanagloria el afán de todos, sin excluir a los filósofos, de añadir el nombre a los propios escritos (E, 4/c25, 3/af44). Quizá porque, como con cierta nostalgia previera Platón en el *Fedro* (174b-177a) y en la *Carta VII* (342a7-d3), Spinoza da por supuesto que un escrito debe presentarse al público como un mayor de edad, sin protección ajena alguna.

Ahora bien, una cosa es que el autor no quiera o no deba aparecer, en primera persona, en sus escritos y otra distinta que a los lectores no les convenga saber quién es. En esta línea va realmente Jelles, ya que después de aludir a la intención de Spinoza, añade. «Aun cuando en un libro, cuyo contenido es demostrado según el método geométrico, como sucede en gran parte de esta obra, no tiene gran importancia saber de quiénes ha nacido su autor ni cómo ha sido su vida (pues qué norma de vida ha seguido se desprende claramente de sus escritos), nos ha parecido, sin embargo, conveniente ofrecer estos pocos datos sobre su vida» (J-2). Y acertó, ya que sus brevísimas notas biográficas fueron aceptadas por todos los biógrafos, desde Meinsma (1896), como programáticas. Lo mismo haremos, pues, nosotros.

Pero antes de pasar adelante, permítasenos que aludamos al problema de fondo. ¿Es la filosofía histórica o solamente teórica? ¿Existe una historia de la filosofía y una filosofía de la historia, o tales fórmulas están vacías de sentido? Puesto que, en nuestra opinión y en esta edición, se trata de un tema importante, hagamos aquí dos observaciones. Primera, que el

pensador que, junto con Spinoza, reclamó con mayor tesón el carácter absoluto de la filosofía, fue también el que afirmó que ese absoluto solo se puede alcanzar a través de la historia, o sea, de la historia de la filosofía real y de la filosofía de la historia. Ese pensador fue Hegel, gran admirador y, valga la expresión, controversista de Spinoza. Segunda, como veremos enseguida, al referirnos a la forma de interpretar nosotros a Spinoza, él mismo pone como primera condición del método hermenéutico de las Escrituras conocer el autor de cada escrito y su vida.

No queremos decir, claro está, que Spinoza y Hegel se contradigan, sino que la actitud de uno y otro demuestran que la vida y la historia, el pensar y el orden de los conceptos en la propia mente tienen algo de irreductible, que es el pensamiento como propio. Pero que, al mismo tiempo, esos conceptos y ese pensamiento son la fuerza y el poder internos de expresarse en formas externas, esa que impulsa a los hombres a hablar y a escribir. Ésa es, según creemos, la paradoja del lenguaje humano, como expresión externa de una realidad interior, que son las ideas y la propia conciencia: que tienden a expresarse en gestos, primero, y en lenguaje coherente después.

Así es como lo concibe Spinoza, ya que el hombre para él no es solo «*ego cogito*» o «*res cogitans*» (cosa pensante), sino también «*idea corporis*», es decir, una idea que nace y se realiza como historia, real o vivida, a la vez que proyectada en el mundo y hecha lenguaje. No es casual que fuera él también quien dijo que «las ideas no son más que narraciones o historias mentales de la naturaleza», y que éste es «el primer significado de la verdad y la falsedad» (CM, I, 6, p. 246).

## (1) Semblanza de Spinoza: entre Holanda y España.

> *Spinoza, judío de nacimiento y después desertor del judaísmo y, en fin, ateo, era de Amsterdam* (Bayle, § 1).

Baruj Spinoza (1632-1677), hijo de judíos portugueses, oriundos de alguna región de la España de los Reyes Católicos, nació en Amsterdam y murió en La Haya, habiendo pasado toda su vida en Holanda. Su época corresponde a las discordias religiosas, que culminaron en la Guerra de los

treinta años (1618-1648), y al absolutismo monárquico, simbolizado en el reinado de Luis XIV (1643-1715).

### 1.1 Holanda y España.

El país en que le tocó vivir y que él mismo considera su «patria», eran los Países Bajos, que alcanzaron entonces su independencia. En efecto, por la Unión de Utrecht (1579), las siete provincias del norte, calvinistas o reformadas, se habían proclamado independientes de España. Y desde la llamada «tregua de los doce años» (1609-1621), gozaban de plena autonomía comercial, por lo cual Amsterdam, la ciudad cosmopolita por excelencia, pasó de 50.000 habitantes en 1600 a 105.000 en 1620.

A mediados de siglo, ese pequeño país, con Amsterdam como gran puerto internacional y centro financiero, con Leiden como universidad de renombre europeo y con La Haya como capital, se ha convertido en la perla preciosa de Europa y se atreve a rivalizar militarmente con la Inglaterra de Cromwell y con la Francia del Rey Sol. Su período de máximo esplendor, iniciado con la inauguración del nuevo Ayuntamiento de Amsterdam (1654), coincide con el gobierno liberal de Jan de Witt (1653-1672) y con la madurez intelectual Spinoza (1656-1677). Los Países Bajos viven entonces su siglo de oro, económico y cultural. La Banca de Amsterdam y las Compañías de las Indias, Orientales y Occidentales, los nombres de Grocio (1645), Rembrandt (1669, Chr. Huygens (1695), son sus símbolos más notorios. En este clima de euforia, apogeo y libertad vive y medita primero Descartes (1629-1649) y después Spinoza.

En efecto, el destino de Holanda y de Spinoza estuvo asociado a un hecho decisivo, que cambió los destinos de Europa. La paz de Münster o tratado de Westfalia (1648) puso fin a la guerra de los treinta años («de los ochenta años» para los holandeses) e implantó un nuevo orden, basado en la hegemonía de Francia y en la independencia de Holanda; y, con ellas, la subordinación del poder religioso al político. Antes de Westfalia, Descartes aplicó a la metafísica el método científico diseñado por Galileo. Después de Westfalia, Spinoza aplicaría ese método a todos los campos del saber y, por encima de todo, a la ética, la política y la religión. Y lo hizo, además, con la

libertad que le confería su situación singular: expulsado de la comunidad judía y ajeno a cualquier otra, soltero y sin oficio público, sostenido por mecenas y protegido por el régimen, republicano y liberal, de su amigo en la sombra, Jan de Witt.

Su libertad, sin embargo, no sería completa, como lo acreditan la cautela en expresar sus propias convicciones y la resistencia a publicar sus obras. Y más todavía los durísimos ataques, de los que fueron objeto todos sus escritos, algunos de ellos, como la *Ética*, incluso antes de ser publicados.

## 1.2 Los judíos marranos y España.

Spinoza era un holandés, apenas reconocido como tal, y un judío excomulgado de su comunidad, cuyos padres habían nacido en Portugal y cuyos antepasados habían sido expulsados de España. La ambigüedad de las grafías de su nombre (Bento o Baruj) y de su apellido (Espinosa o Espinoza), como consta en las *Biografías*, es análoga a la de varios de sus familiares, y habitual entre los judíos. Porque no es, en realidad, más que el reflejo de lo que se conoce como el «alma dividida» de los judíos sefardíes o marranos.

Ya M. Menéndez Pelayo la describiera con toda precisión, indicando a la vez la causa profunda: su persecución. Refiriéndose al Rey don Juan Manuel de Portugal, escribía en 1882. *Quedó en medio del pueblo lusitano, una grey numerosa, ya indígena, ya venida de Castilla, cristiana en el nombre y en la apariencia, judía en el fondo, odiada y perseguida a fuego y a sangre por los cristianos viejos* ((20), OC, vol. 38 p. 286). Medio siglo más tarde, Carl Gebhardt, sin citarle, completará su idea en frase gráfica: «Son católicos sin fe y judíos sin doctrina» (11), 1932: I, p. 18). Y, siguiendo sus huellas, I. Révah encarnó finalmente esa imagen en la persona de un contertulio de Spinoza, Juan de Prado, citando las palabras de I. Orobio de Castro, en su *Epístola invectiva contra Prado* (ca. 1663): «hebreo de nación, primero cristiano, después judío, y después ni judío ni cristiano» ((22), 1995, p. 245).

Como muestra del contraste que los judíos de la época establecían entre España / Portugal y Holanda, mencionaremos a Menasseh ben Israel, uno

de los rabinos más «liberales» del momento. Representando a su Comunidad ante la reina de Inglaterra, que, con ocasión de un viaje a Holanda, hizo una visita a la sinagoga el 22 de mayo de 1642, no halló mejor forma de expresar, ante ella y el príncipe F. Henrique, la gratitud de sus correligionarios que esta confesión «oficial». *Hace tiempo que ya no reconocemos a Castilla ni a Portugal, sino a Holanda como nuestra verdadera patria* (en Méchoulan, ((22), 1991, pp. 42-43).

### 1.3 Spinoza y su idea de España.

*Nunca había visto España y tenía deseo de verla* (N-46).

Spinoza no vivió en España, como sí lo hicieron Juan de Prado e Isaac Orobio de Castro, ambos médicos y judíos, mas de ideas opuestas. Pero sus alusiones a nuestro país, que se repiten a lo largo de su viva y de su obra, demuestran que él, como todos los sefardíes, tenía el alma un poco dividida, ya que la imagen de España (*Sefarad*) la tenía siempre presente. En la escuela judía «Talmud Torá», donde el español era una lengua obligatoria, leía los textos bíblicos y estudiaba la gramática en idioma castellano (1636-1648: N-23 y ss.). Cuando abandonó el judaísmo, se dice que redactó en español una *Apología* para justificar su expulsión de la sinagoga (1656). Durante los años siguientes asistía en Amsterdam a una tertulia de españoles (Lorenzo Escudero, José Guerra, Juan de Prado, Dr. Reynoso). En aquel ambiente distendido, si alguien le preguntaba por sus relaciones con España, decía frases como la elegida por lema para este párrafo, y que fue citada por Fray Tomás Solano ante la Inquisición de Madrid (1659).

Más importantes son las alusiones a nuestro país, que se hallan en sus propios escritos. En el TTP (1670) menciona «el rey de España» y «el rey de Portugal», para subrayar que los judíos que permanecieron en esos países, fueron peor tratados en el segundo que en el primero (cap. 3, p. 56). Cinco años más tarde, en una carta a su antiguo amigo, A. Burgh, converso al catolicismo, le recuerda el nombre de Judas el Creyente, que había vuelto al judaísmo y había sido quemado en la hoguera en Valladolid (1649); e ironiza, además, sobre un hecho, que quizá conociera por la Carta de

Quevedo al Rey Luis XIII de Francia, de que el general Coligny, en la guerra contra España, dio en Tirlemont a sus caballos la eucaristía, que también él tomaba —ironiza Spinoza—, como si en sus intestinos cupiera el Dios infinito (Ep 76, nota: 1675). Y en la última obra por él escrita, el *Tratado político* (1676), establece un contraste entre la política liberal de Fernando el Católico, cuando todavía gobernaba Aragón, y la represión de Felipe II en los Países Bajos; y en ese contexto menciona a su exsecretario, Antonio Pérez, de cuyo escrito autobiográfico contra el rey, *Las obras y relaciones*, toma una cita literal de los fueros de Aragón (TP, 7, § 14 y § 30).

Cerremos estas líneas con una alusión a su Biblioteca. Como han puesto de relieve grandes biógrafos de Spinoza, como Meinsma, Freudenthal y Gebhardt, en ella existían dieciséis obras en castellano, la mayor parte de ellas de nuestros clásicos, y otras siete relacionadas con nuestro país y nuestra cultura. Entre los clásicos destacan Cervantes, Góngora (2), Gracián, A. Pérez, J. Pérez de Montalbán, Quevedo (3) y Saavedra Fajardo, etc.; solo echamos de menos (*Ética*, nota 50) *El Quijote* (Cervantes) y el *Examen de ingenios* (Huarte). Hay que añadir, en cambio, dos autores de origen portugués, que escribieron en español: Menasseh ben Israel y Pinto Delgado. Y más dignas de nota quizá, por ser más usadas por él, son tres traducciones españolas: los *Diálogos de amor* de León Hebreo, la *Institución de la religión cristiana* de Calvino y la *Biblia de Ferrara*. Pero la obra más utilizada por Spinoza en nuestro idioma nos atrevemos a pensar que sería el *Tesoro de la Lengua castellana* de S. de Covarrubias, inigualable por su rica información y ágil estilo, con cuya lectura disfrutaría como lo seguimos haciendo hoy (cfr. (N-71 y notas).

Después de este recorrido, no podemos evitar la impresión de que Spinoza, pese a su situación singular, de expulsado de la comunidad, mantenía los mismos sentimientos que los demás sefardíes hacia España. Por un lado, cierto resentimiento, imposible de ocultar, contra los reyes que los expulsaron; por otro, en cambio, la añoranza de la patria perdida y el deseo de volver a ella y usar a diario su idioma y su rica cultura [sobre lo aquí dicho: nuestros estudios en *Bibliografía general* (23)].

## 2) El marco biográfico: Spinoza y el judaísmo en Holanda.

> *Desde su infancia fue instruido en las letras y en su juventud se ocupó durante largos años especialmente de la teología* (J-3).

Como sugiere el esquema trazado por Jelles, suponemos que la educación de Spinoza se desarrolló, durante su niñez (1637-1648), en la escuela judía, en la que aprendió las letras, es decir, la cultura básica hebrea; durante su juventud (1649-1654), quizá pasó de esa escuela oficial a otras escuelas judías privadas, en las que estudió teología, es decir, que profundizó en la cultura del judaísmo. Después de la excomunión, sin embargo, dará un giro a su vida y se dedicará a la filosofía. En este epígrafe nos referimos a su vida dentro del judaísmo.

### 2.1 La familia de Spinoza.

Los padres y ascendientes de Spinoza eran judíos portugueses, descendientes de los que huyeron de España a consecuencia del decreto de expulsión promulgado por los Reyes Católicos (31/3/1492: N-1).

En el último tercio del s. XVI se produjeron dos hechos complementarios y casi simultáneos, que favorecieron su emigración a Holanda. Por la Unión de Utrecht la futura Holanda se proclamó independiente de España (1579), y por razones dinásticas Portugal quedó anexionado al reino de Felipe II (1580). La consecuencia era obvia. Holanda, país rico y tolerante, se convirtió en el punto de mira de los judíos hispano-portugueses, que eran vigilados y perseguidos por la Inquisición española y portuguesa. A finales del siglo (1593) llegan los primeros grupos a Holanda, especialmente a Amsterdam, donde poco a poco forman un grupo poderoso. En 1607, poseen cementerio propio, en 1615 obtienen licencia para celebrar sus cultos, en 1639 unifican las tres comunidades y organizan los estudios, en 1657 se les reconocen los derechos civiles, y en 1675 inauguran su gran sinagoga.

Entre esos judíos están los de la familia de Spinoza, llamados «Espinoza» o «Espinosa». El abuelo paterno del futuro filósofo, Isaac, llega

a Rotterdam hacia 1600. Su padre, Miguel, nacido en Vidigueira (1587/8), en el Alentejo portugués (N-3, N-32), parece haberse afincado en Amsterdam, al casarse con su prima Raquel, hija de Abraham (ca. 1620). Después de varios embarazos y partos fallidos, Raquel murió (21/2/1627), y Miguel contrajo segundas nupcias con Hanna Débora Senior, que parece haberle dado, en unos diez años (1628-1638), los cinco hijos, de los que tenemos noticia: Miriam (1629-1651), Isaac (1630-1649), Baruj (1632-1677), Gabriel (ca. 1634-d. 1667) y Rebeca (ca. 1636-d. 1695). Baruj sería, pues el tercer hijo de Miguel y de Débora, mientras que la tercera esposa, Ester (1641-1652), tampoco le habría dejado ninguno (ver Índice y notas en *Biografías*).

Desde 1623 el padre de Spinoza, Miguel, dirige en Amsterdam un pequeño comercio, que debió de crecer, cuando su primer suegro, Abraham, le dio poderes para administrar su capital (1625); y, dos años después, al morir su primera esposa, Raquel, y su propio padre, Isaac, heredó algo de ambos. Esa doble herencia podría explicar por qué, a la vez que se ocupa de su negocio de importación de frutos secos, actúa como «avalista» o «fiador» de otros compatriotas (N-27). La quiebra temprana de uno de ellos, Pedro Henríquez (1638), no impidió que sus finanzas siguieran saneadas durante otros diez años. Pero, al final, tuvo que ser su propio yerno, Samuel de Cáceres, ya viudo de su hija mayor, Miriam, el que salió fiador del fiador de oficio (N-20.5-6: 1652). Y, tras la muerte del padre (1654), los dos hijos varones, Baruj y Gabriel, no lograrán sacarlo a flote, sino que decidieron uno tras otro abandonarlo (N-43, N-47).

## 2.2 Niñez de Spinoza y educación hebrea.

El hecho más célebre de la vida de Spinoza, dentro del judaísmo, fue sin duda el que le puso fin, su expulsión o excomunión (*herem*) (1656). En él se centran gran parte de los comentarios de los estudiosos. Pero lo cierto es que, antes y después de esa fecha simbólica, existen otros dos hechos muy relevantes, sin los cuales su excomunión, como la de otros, no hubiera hecho historia: la educación general por él recibida en las escuelas judías y la redacción del *Tratado teológico-político*, comentario al Antiguo

Testamento y estudio de la historia del pueblo hebreo. Porque esta obra, más laboriosa quizá que la *Ética*, exigía una preparación intelectual, que solo una larga y profunda educación hebrea podía habérsela dado. No se trata, pues, de dos hechos puntuales y aislados, sino que dependen el uno del otro y ambos unidos ocupan casi toda su vida. Comencemos, pues, por su educación.

No bien cumplió los cinco años, y uno antes de morir su madre (1638), Baruj fue inscrito por su padre en la escuela «Ets Haim» (*Árbol de la vida*), que tenía un plan de estudios bien organizado y cuyo centro era la lectura del hebreo bíblico y su traducción al español. Es de suponer que, si tenemos en cuenta que su padre ocupó casi siempre algún cargo en la Sinagoga y sus distintas instituciones, tendría sumo interés en que su hijo recibiera una educación esmerada. Y más, cuando tenía amistad con los dos rabinos más influyentes, Saúl Leví Morteira, con el que aparece firmando contratos (1625), y Menasseh ben Israel, que dedicaría un libro al Consejo Directivo, del que él formaba parte (1650).

En todo caso, si Spinoza no contara con un conocimiento muy especializado del Antiguo Testamento, de su idioma y sus problemas, jamás se hubiera atrevido, después de su salida de la sinagoga, a volver a él para publicar un libro tan comprometido como el TTP. Por si cupiera alguna duda, él se encargó de recordarlo (TTP, pp. 18, 136, etc.).

### 2.3 Juventud de Spinoza y estudios de teología.

El primer período, de niñez, al que acabamos de referirnos, no suele suscitar mayores dudas en los estudiosos. Pero ¿qué sucedió entre 1649 y 1656, los siete años que vienen a coincidir con la juventud de Spinoza? Sobre la familia conocemos hechos importantes, aparte de los ya aludidos, al referirnos al padre. En 1649 murió su hermano Isaac, por lo que algunos suponen que su padre sacó a Bento de los estudios para que le ayudara en el comercio. En 1650 se casó su hermana Myriam y murió al año siguiente, dejando a su marido, Samuel de Cáceres, con un hijo y sin haber terminado los estudios para rabino. En 1652, murió su madrastra, tercera esposa de su padre, que le legó en testamento todos sus bienes. En 1654, murió el padre,

quedando su negocio en bancarrota, aunque seguiría funcionando bajo la firma de los dos hijos, «Bento y Gabriel Espinoza» (1655).

En esa situación crítica, Bento tomó una decisión importante, que parece demostrar que ya preveía su próximo abandono del judaísmo. Acogiéndose al derecho de ser todavía menor de edad, cuatro meses antes de la excomunión, renunció oficialmente a la herencia del padre, a fin de no cargar con sus deudas, y reclamó la de su madre (N-43: 16/23 marzo 1656).

Estos hechos son ciertos. Pero apenas si arrojan luz sobre cuáles fueron las ocupaciones de Baruj durante esos siete años, de los 17 a los 24, que suelen ser capitales en la vida de cualquier persona; sobre todo, si llega a ejercer algún tipo de profesión. ¿Prosiguió Spinoza sus estudios de hebreo y de formación escriturística o «teológica», «la teología de los judíos» (de nuevo con Jelles), o los abandonó para ayudar a su padre, primero (1649), y para iniciar o proseguir, después, estudios clásicos y humanísticos en la escuela latina de Franciscus van den Enden (1652-1672)? ¿Cuándo aprendió Spinoza el latín, que aparecerá escribiendo con corrección en 1661 (Ep 1: a Oldenburg)? Dicho con mayor precisión. ¿Cuándo pasó Spinoza del estudio del hebreo, la cultura bíblica y teológica, al estudio del latín, la cultura clásica y la filosófica?

La cuestión planteada tiene dos vertientes, una negativa, relativa al pasado judío y anterior a la excomunión; y otra positiva, relativa al futuro cartesiano, más difícil de situar en el tiempo.

Atengámonos aquí a la primera, es decir, al conocimiento del hebreo y de la teología por Spinoza, que sin duda hay que situar antes de la excomunión. Damos por cierto que el nombre de Baruj no consta en la lista de alumnos de Morteira en 1651, porque no hizo con él ese curso oficial para rabino, como sí lo hacía su cuñado Samuel de Cáceres; pues no cuestionamos que su nombre pudo haber sido borrado después de su excomunión. Ese hecho no impide, sin embargo, que hubiera sido alumno suyo, en otra escuela o en otro grupo, como lo dan a entender tres de sus biógrafos y otros documentos.

El primero, P. Bayle, apunta en esa dirección. «Como poseía un espíritu geométrico y se exigía dar razón de todas las cosas, comprendió muy pronto que la doctrina de los rabinos no era lo suyo. De ahí que se percató

fácilmente de que desaprobaba el judaísmo en varios artículos» (B-3). Colerus le sigue de algún modo, al decir que ponía objeciones a sus «maestros judíos» (C-8, C-15), los cuales se irritaban con él y le trataban de «blasfemo» (C-18). Y Lucas no solo califica a Baruj de «discípulo» y a Morteira de «su maestro» (L-2, L-15), sino que traduce el «dar razón» de Bayle y las «objeciones» de Colerus, en un relato, entre pintoresco y dramático, de un largo enfrentamiento entre ambos, con discípulos de testigos y animadores.

Por otra parte, el apologista judío, Leví de Barrios, alude a la misma «historia», ironizando con el término «espinos», referido a Spinoza, y con *La Corona de la Ley* (*Keter Torá*), a la célebre escuela y a su director Morteira, como baluarte de la fe, durante aquella época (1643-1660). Finalmente, Morteira en su *Tratado da verdade da Lei de Moisés* (1659-1660) ataca al calvinismo y al catolicismo, así como a Spinoza y a Prado. Pues no hay que olvidar que, en los procesos de excomunión de los dos amigos, muy similares en la participación de jóvenes acusadores y otros detalles, Morteira parece haber sido también el protagonista [Révah, (22), 1959, p. 22, nota; Belinfante (20) 1977, pp. 26-27, 30, etc.].

A estos testimonios antiguos se viene ahora a sumar el informe del Vicario Apostólico J. Neercastel (1677, 6/9/13 sept.) sobre las *Opera posthuma* de Spinoza, en el que dice que su editor J. Rieuwertsz les «mintió con descaro»; compara con Tántalo y su roca a Fr. van den Enden, muerto en la horca en París (1674); recuerda que Spinoza había estudiado «para rabino» y añade por su cuenta que fue castigado con muerte de tisis [Totaro, (5.2), 2010].

Los hechos, antes aludidos, sobre los cargos y amistades de su padre, Miguel, así como sobre los estudios y profesión de su cuñado, Samuel de Cáceres, hacen verosímil que Baruj haya prolongado los estudios judíos durante este período. Por otra parte, la actitud frente a sus «maestros judíos», que le atribuyen Bayle, Colerus y Lucas, propia de un alumno mayor, que los trata como iguales y les da razones, por ellos desechadas por ser «poco conformes con la religión» (L-2), todo esto hace más que plausible la hipótesis de que Spinoza estudió teología en el judaísmo. Por lo demás, solo una estrecha relación con Morteira, la brillante inteligencia y

prestigio de Baruj ante él explicarían la ira y venganza del «profesor» decepcionado (L-7, L-12).

En nuestra opinión carece, en cambio, de base insinuar que Bento «se atrajo desde niño gran odio de parte de su padre, porque, estando destinado al comercio, se entregó totalmente a las letras» (K-2). E igualmente decir lo contrario, a saber, que su padre, «al no contar con medios para dedicarlo al comercio, decidió hacerle estudiar las Letras hebreas» (L-2). En este punto concreto, la versión de Lucas parece una tergiversación de la de Kortholt y, en sí misma, falsa y sin sentido. Una y otra solo coinciden en contraponer estudios y comercio, pero con la mal disimulada intención de dejar al padre aún peor que al hijo, de cuyo enfrentamiento juvenil no hay indicio alguno en sus escritos, sino más bien de lo contrario. (Sobre todo este párrafo 2.3: Révah (22), 1995, pp. 59, 90, 176-177, 187-188, 202, 223-225, 232, 269, etc. Para lo del «padre»: *Índice analítico*).

### 2.4 Excomunión y aislamiento.

Otro hecho cierto es su excomunión (27/7/1656), ya que se conserva el documento original, en portugués. En sustancia, su texto dice lo siguiente. *Teniendo noticias de las malas opiniones y obras de Baruch de Espinoza, procuraron (los rabinos) por distintas vías y promesas apartarlo de sus malos caminos; y que, no pudiendo remediarlo, antes al contrario teniendo cada día mayores noticias de las horrendas herejías que practicaba y enseñaba y de las enormes obras que obraba; teniendo de ello muchos testimonios fidedignos, que presentaron y testificaron todo en presencia del susodicho Espinoza, y quedando éste convencido; que examinado todo ello en presencia de los señores rabinos* («hahamim»), *decidieron, con su acuerdo, que dicho Espinoza sea excomulgado* (N-44).

Es de suponer que el texto fuera redactado por el mismo Morteira y que Isaac Aboab le diera lectura en la ceremonia de la sinagoga, mientras que Menasseh estaba en Londres con una misión diplomática a favor de los judíos en Inglaterra y sus colonias de las Antillas (N-47n: 1655/1667). Pero sobre su significado se han vertido ríos de tinta, sin que exista acuerdo acerca de sus motivos exactos. En lo esencial, su contenido es claro, ya que

alude a sus «opiniones» heréticas y a sus «obras», sin duda la publicidad que hacía de ellas. Así lo entiende Colerus (C-46), interpretación más verosímil, si ya era conocido algún borrador de su supuesta «*Apología*» o, al menos, se tenía noticia de ella (infra: II.5.2).

La declaración del agustino Fray Tomás Solano ante la Inquisición de Madrid, referida a los años 1658 y 1659, sobre la tertulia de judíos españoles en casa de José Guerra, es más concreta, pues aclara su contenido con palabras del mismo Spinoza. He aquí su síntesis, en respuesta al Inquisidor. *Y que ellos mismos <Spinoza y Juan de Prado> habían mudado de opinión por parecerles que no era verdadera la dicha Ley y que las almas morían con los cuerpos ni había Dios sino filosofalmente, y que por eso los habían echado de la Sinagoga*, a la vez que les habían cortado la ayuda económica, que antes recibían y ahora lamentaban (N-45: 8-8-1659). Rechazarían, pues, tres doctrinas esenciales del judaísmo: Ley de Moisés, inmortalidad del alma y Dios personal, acercándose a las del deísmo, materialismo y saduceísmo, por las que, tres lustros antes (1640), fuera condenado su correligionario, Uriel da Costa.

¿Cómo pudo llegar Spinoza a esas conclusiones? Buscar en otro, como Juan de Prado, que acababa de llegar a Amsterdam (1655), su «corruptor», es olvidar que éste tenía menos categoría intelectual que él y que, en cambio, el paralelismo con Uriel, visible en su condena, supone causas similares, es decir, una evolución personal, al hilo de lecturas de comentaristas del Antiguo Testamento, por él citados, tales como Kimchi/Kimhi, Ibn Ezra y Alfakar. A los que hay que añadir, como más relevantes en este punto, obras filosóficas de otros judíos, tales como la *Guía de perplejos* de Maimónides, que interpreta la Biblia intentando conciliar a Aristóteles con los profetas; los *Diálogos de amor* de León Hebreo, que traducen las ideas de Platón y Aristóteles acerca del amor, en forma de un diálogo entre un hombre (Filón) y una mujer (Sofía), a lenguaje bíblico, mitológico y filosófico; el *Sefer Elim* (*Libro de los dioses*), atribuido a J. del Medigo, rabino y profesor de la sinagoga, publicado en la editorial de Menasseh (1627-1642), en el cual se da una versión científica y materialista del mundo.

Por lo que acabamos de exponer se puede adivinar cuáles habrán sido los pensamientos de Spinoza en ese momento crucial de su vida. Por un lado, contaba con una sólida formación; pero orientada a una vida dentro del mundo judío, y quizá como rabino. Por otro, se le había expulsado de ese mundo y cortado toda comunicación con él. Pues no hay que olvidar que la excomunión judía (*herem / separación*) llevaba asociada a la condena religiosa, que era su objetivo primero, la expulsión de la comunidad, en la que se había criado y educado, y por tanto la privación, no solo de todo derecho personal, sino también la prohibición de que otros se acercaran a él, aunque fuera para darle de comer o de beber (N-44; N-45, 46; C-12, 13, 14).

Con el judaísmo, en cambio, no se sabe que haya vuelto a tener relación alguna. La única noticia que nos ha llegado, es que, después de la muerte de Spinoza, su hermana Rebeca, con su sobrino Daniel de Cáceres, se presentaron reclamando la herencia; y solo desistieron cuando se les convenció de que sus haberes apenas habían cubierto los gastos del entierro (C-71, N-66: N-81). No nos consta, en cambio, que él hubiera reaccionado ante los ataques, más o menos velados, que dos judíos españoles, Isaac Orobio de Castro y Miguel de Barrios, dirigieron contra él y Juan de Prado (1670-1684). Sus alusiones al judaísmo en el TTP (3/57) y en las cartas (Ep 76), son más bien históricas.

Se hallaba, pues, solo y aislado, sin más ayuda que su viva inteligencia, su carácter afable (B-6) y su habilidad manual, que pronto le hará célebre como óptico. ¿Qué hacer y qué rumbo tomar? A esa pregunta existencial intentará dar una respuesta filosófica.

## (3) El marco filosófico: Spinoza y el cartesianismo holandés.

> *Cuando alcanzó aquella edad en que la inteligencia madura y es capaz de investigar la naturaleza de las cosas, se entregó a la filosofía* (J-2).

La situación personal o existencial, en la que se halla ahora Spinoza, es descrita por él mismo, más tarde y en retrospectiva, en las líneas que abren

su *Tratado de la reforma del entendimiento*. «Después que la experiencia me había enseñado que todas las cosas que suceden con frecuencia en la vida ordinaria, son vanas y fútiles, como veía que todas aquellas que eran para mi causa y objeto de temor, no contenían en sí mismas ni bien ni mal alguno, a no ser en cuanto que mi ánimo era afectado por ellas, me decidí, finalmente, a investigar si existía algo que fuera un bien verdadero y capaz de comunicarse, y de tal naturaleza que, por sí solo, rechazados todos los demás, afectara al ánimo; más aún, si existiría algo que, hallado y poseído, me hiciera gozar eternamente de una alegría continua y suprema» (TIE, § 1).

### 3.1 Nuevo objetivo.

Esta confesión, descrita en primera persona, estilo poco frecuente en los escritos de Spinoza, y que recuerda la de Descartes en el *Discurso del método*, responde bien a la situación, de «temor» e inseguridad personal, por un lado, y de firme «decisión», por otro, de abrirse un nuevo camino, cuya orientación ética y filosófica, será la de su «Filosofía». Pues, aunque la expresión «reforma del entendimiento» solo la utilizará él en dos ocasiones (TIE, § 9; Ep 6, p., 36), el término «remedio», que traduce ahí la misma idea (TIE, § 7, § 11), será utilizado en contextos análogos para hablar de los «remedios de los afectos», asociándolo a médico y enfermedad, que subrayan su carácter existencial (KV, II, 3, § 10; 5/21e). ¿Tenía ya claro, en aquellos momentos, Spinoza a dónde orientaría su filosofía? Todo lo que sabemos de su vida y su obra autoriza a contestar afirmativamente.

Él sabe que le ha llegado la hora de enfrentarse a su destino, de emprender un nuevo camino, que parece haber previsto y preparado. Con el ansia de vivir y de hallar la felicidad, propia de un joven, decide emprender «otra nueva tarea» (TIE, § 2), que le conduzca a una «nueva meta» (§§ 3, 6, 7). Pero para ello necesita también «nuevas fuerzas», asociadas a su método, es decir, como dice de nuevo en primera persona, a «mi Filosofía» (§ 31, etc.). Es, pues, el momento de dar el salto del hebreo y la religión bíblica, basada en la fe, al latín y a la filosofía, basada en la razón.

### 3.2 Residencias, aprendizaje del latín y otras actividades.

*Escribió todas sus obras en latín* (J-74).

El biógrafo Colerus cuenta con todo realismo cómo Bento se separó de sus hermanos, justamente al repartirse la herencia. *Cuando, tras la muerte del padre de Spinoza, se iba a dividir la herencia, sus hermanos intentaron excluirlo de ella y no admitirlo al reparto; pero él les forzó legalmente a aceptarle. Sin embargo, cuando se llegó al reparto, les dejó quedarse con todo, no cogiendo para su uso más que una buena cama para acostarse y una colgadura para ella* (C-28).

La veracidad del relato, que completa el de Kortholt (K-3), no sólo está fuera de duda, porque la célebre «cama», con sus colgaduras, quedará registrada en el inventario notarial, hecho el día de su muerte (N-61.2, N-69), sino también porque la actitud del filósofo con sus hermanos es exactamente la misma que fue, un año antes de su excomunión, con unos deudores, quizá parientes, a los que, después de meterlos en prisión y ganarles el pleito, les dejó en libertad, simulando fiarse de que le abonarían deuda y gastos (N-40: 1655).

Spinoza está, pues, libre y tiene una cama en que dormir. Pero le falta una habitación a donde llevarla y algo de qué vivir. Dónde se haya alojado y de qué haya vivido durante los cuatro años siguientes a la excomunión (1656-1660), seguimos sin saberlo. Puesto que era previsor, como demostró pidiendo un tutor, es de supone que también ahora sabía a dónde dirigirse, cuando abandonara la casa paterna, en la que siguió viviendo mientras dirigió con su hermano el comercio familiar. Sería algo del todo irrelevante, si su residencia no tuviera que ir asociada al aprendizaje del latín, que, por ser necesario para el estudio de la filosofía, es mencionado por todos los biógrafos, aunque no concuerden en datos importantes.

Por orden cronológico de los documentos, son los tres siguientes. Fray Tomás Solano declaró ante la Inquisición de Madrid un hecho del que no hay más noticias: que Spinoza *había estudiado en Leiden y era un buen filósofo* (N-45: 1659). Colerus completa esa noticia con otra, referida a la misma época. *Una vez que con estas artes se aseguró los medios de subsistencia, se fue Spinoza fuera de Amsterdam, hospedándose en casa de*

*uno que vivía en el camino que va a Ouderkerk. Estudiaba por sí solo y trabajaba en pulimentar vidrios, que eran recogidos por sus amigos y vendidos para entregarle los beneficios* (C-21). A estas dos noticias se añade la que Lucas ofrece con tal precisión que nos haría sospechar que fue forjada a medida de la situación, si no fuera ratificada, en lo esencial, por otros. *Van den Enden, que enseñaba con éxito el griego y el latín, le ofreció sus servicios y su casa, sin exigirle otra recompensa que ayudarle durante algún tiempo a instruir a sus alumnos, cuando fuera capaz de hacerlo* (L-9).

Puesto que las tres noticias no se oponen, sino que se complementan, cabe pensar que Spinoza residió en Amsterdam, donde F. van den Enden tenía su escuela de latín, aunque en alguna ocasión residiera en las afueras, cerca de Ouderkerk, quizá en la casa de una hermana de Albert Burgh, casada con Dirk Tulp (Ep 67 y Ep 76, notas). Que, por otra parte, haya estudiado, quizá como alumno libre, durante algunos meses en Leiden estaría en consonancia con otros hechos, como que hubiera conocido allí a algunos de sus futuros amigos y, en concreto, a Caseario, estudiante de teología (Ep 8). Esa eventualidad habría sido una ocasión ideal para iniciarse en la filosofía escolástica, quizá con A. Heereboord, al que cita en ese contexto (1/279).

En cuanto a la lengua latina, está fuera de toda duda que Spinoza la aprendió de joven, aunque tardara, como cualquiera, en escribirla con corrección. Lo prueban sus primeras cartas, desde 1661, en las que demuestra tener ya ideas propias acerca de la filosofía de Bacon y la de Descartes (Ep 2). Si quedara alguna duda, ninguna prueba mejor que su propio testimonio, cuando manifiesta a W. van Blijenbergh que preferiría escribir en latín, antes que en holandés, en el cual le estaba escribiendo y accedió a seguir haciéndolo (Ep 19, fin; Ep 20, p. 125). Aunque es evidente que Lucas exagera, al afirmar que estaba «versado» en hebreo, italiano y español, aparte del alemán, el flamenco y el portugués (donde italiano y alemán solo cabría mencionarlos por su afinidad con el español y el holandés), los idiomas en los que aparecen más libros en su biblioteca, son: latín (94), español (19 de literatura), hebreo (17), holandés (11 de ciencias) (N-71n, 2.º (síntesis)].

A la vista de los hechos y los testimonios citados, suponemos que Spinoza recibió algunas clases particulares de latín desde muy temprano. Por ejemplo, en su niñez, de algún profesor en casa; después, en la escuela de Morteira y de algún estudiante iniciado, fuera «alemán» o no; y, quizá después de 1654, en la escuela de F. van den Enden, cuando ya sabría lo suficiente para ayudarle en sus clases. Ni cabe descartar un pequeño romance de «celos» con su hija Clara María (1643-1710), en el que, según Colerus, rivalizó con su condiscípulo Dirk Kerckring (C-5), de los cuales pudieran quedar síntomas en sus textos (E, 3/35e; TP, 11, § 4).

### 3.3 Spinoza y los cartesianos.

> *Surgió finalmente aquel astro, el más brillante de nuestro siglo, Renato Descartes, el cual () abrió los cimientos inconmovibles de la filosofía*.
>
> (Meyer, pref. a PPC, p. 129).

Antes de su excomunión, Spinoza fue, ante todo, un estudioso de la Biblia hebrea, tanto que los expertos calificarán al autor del futuro comentario al AT como el creador del método crítico de la Escritura y como el primer teólogo bíblico (Kraus, (19), pp. 56-57). Y después de ella, comenzó siendo «comentarista» (entre comillas) de Descartes, porque su primer escrito publicado es una síntesis, muy personal, de los *Principios de filosofía*. Pero ¿cuándo comenzó Spinoza a leer a Descartes? ¿Qué significado y valor ha concedido él a la filosofía cartesiana? Intentaremos contestar a las dos preguntas a la vez. Pero antes debemos esbozar el marco cartesiano en el que Spinoza vivió y escribió.

Descartes vivió en los Países Bajos los veinte años que coinciden con la juventud de Spinoza (1629-1649). Sus obras suscitaron, desde el primer momento, polémicas en las universidades de Utrecht, Leiden, Groningen, Franeker, etc., siendo reiteradamente prohibidas por ellas y por los Estados de Holanda (1642-1656). Es el fenómeno conocido como el *cartesianismo holandés* (Thijssen-Schoute).

No obstante, cuando Spinoza publica el PPC (1663), su amigo L. Meyer traza en el «Prefacio» una imagen triunfante de Descartes, sintetizada en la frase que hemos elegido como lema de este párrafo. Recuerda para ello los tres grupos en que se dividía el mundo filosófico: los escolásticos tradicionales, de gruesos volúmenes y un fárrago de distinciones y disputas (quizá F. Suárez); otros que ni son escolásticos ni cartesianos, porque se limitan a exponer la antigua doctrina según el nuevo método (quizá A. Heereboord); y finalmente, Spinoza, que habría expuesto sus escritos en método sintético, más breve y claro que el analítico del maestro, y distanciándose de él en tres temas capitales, que Meyer cita al final de su «saludo al lector»: sobrenatural, sustancialidad del alma y voluntad libre.

Sin embargo, seis años más tarde Leibniz da una versión muy distinta, ya que en una carta a Jacob Thomasius incluye a Spinoza entre aquellos «cartesianos», a los que niega toda originalidad. «Casi ninguno de los cartesianos ha añadido nada a los inventos del maestro», pues no han hecho «otra cosa que ser comentaristas de su jefe», es decir, seguir «los principios de Descartes». Y cita entre ellos a «Clauberg, Raey, Spinoza, Clerselier, Heereboord, Tobías Andreas, Regius, etc.», al tiempo que se excluye a sí mismo de ese grupo, para asociarse al de «Verulamio, Gassendi, Hobbes, Cornelio Hoghelande, etc.» (N-51: 1669; N-91), de los cuales, sin embargo, siempre se le ha considerado tan distante a él como a Descartes. Pero, al lado de todos ellos, estaban los anticartesianos, tan célebres como los por él citados: G. Voetius, J. Revius, J. Cocceius, T. Masstrich, etc.

La verdad es que, entre los «cartesianos», que poblaban los Países Bajos, había amigos de Spinoza, como el mismo L. Meyer, J. Bouwmeester y E. W. Tschirnhaus, así como F. van den Enden, J. Hudde y H. Glazemaker. Pero también enemigos suyos, como L. Velthuysen y N. Stensen. Caso aparte sería su fiel amigo, J. Jelles, que al tiempo que se esforzaba por defender las doctrinas del autor de la *Ética*, temía que a él se le confundiera con los cartesianos y se le atacara como tal (Ep 48-A y 48-B).

Dentro de este clima de disputas redactó Spinoza sus cartas y sus obras. Como hemos dicho en la Introducción a cada obra y recordaremos a continuación, Descartes está «omnipresente» en todos sus escritos y sus

temas, a excepción de los políticos, que el autor de las *Meditaciones* prefirió evitar. Pero, aun cuando esté presente en unas y otras desde el primer documento datado (1661), nada nos permite determinar cuándo comenzó a leerle por ser incierta la fecha de composición de sus primeros escritos filosóficos, en los que su presencia está clara (KV y TIE).

Tampoco el «Inventario» de su Biblioteca, en el que constan siete u ocho ediciones de Descartes, nos permite ir más lejos. Spinoza tenía sus obras principales (*Principios de filosofía*, *Meditationes*, *Pasiones del alma*) en una edición latina de 1650 (*50*) y algunas de ellas en otras posteriores (*44) y (45)*, al igual que la *Geometría* (ed. 1649), (*49*). En cambio, sus traducciones holandesas son parciales y posteriores: *Discurso del método*, etc. (1659) (*34*) y *Cartas* (1661) (*31*). Y no parece que él le hubiera leído en holandés antes que en latín, en el que Descartes había publicado sus obras desde 1637/1642. Habrá que atenerse, pues, a sus citas y al cotejo, siempre problemático, de textos.

Si el primer contacto de Spinoza con Descartes nos es desconocido antes de su primera carta (1661), de ahí en adelante sucede todo lo contrario. Bajo el punto de vista histórico, el hecho capital es que la primera obra publicada por Spinoza fue su demostración geométrica de los *Principios de Filosofía de Descartes* (1663). Su exposición de la metafísica y la física cartesianas, junto con la de la metafísica escolástica, vino a completar su formación previa en el judaísmo. Desde esta perspectiva, todavía provisional y un tanto externa, se comprende que un gran spinozista de finales del s. XIX sintetizara su opinión sobre las fuentes de Spinoza en estos términos. «Sin los doctores judíos o sin Descartes él no hubiera sido lo que fue; pero su filosofía no es ni cartesiana ni judía» (Pollock, (11), p. 85). Y, pocos años después, uno de sus lectores más lúcidos y veraces, va más lejos, aludiendo a la orientación de su sistema: «el panteísmo de Spinoza existe antes de que el filósofo hubiera hecho uso de los datos cartesianos» (Delbos, (11), p. 211).

## (4) El marco religioso y político: Spinoza y el régimen de Witt.

El régimen de Jan de Witt se sitúa en el centro del «siglo de oro» holandés, cuyo distintivo era la libertad religiosa y política, proclamada y defendida en el *Tratado teológico-político*, escrito por Spinoza en una época en que aquél pasaba por graves dificultades. Ese hecho capital, asociado a ciertas alusiones de los biógrafos a sus relaciones personales, es uno de los motivos de mayor discrepancia en la interpretación, tanto de la biografía del filósofo como del significado de su *Tratado político*, publicado póstumo y redactado después de la caída del régimen con el asesinato de su presidente.

En principio, el asunto resulta intrigante. Siendo Spinoza un personaje realmente solitario y sin función pública ni práctica religiosa alguna ¿cómo explicar que se haya interesado por la política y por la religión? Y supuesto ese hecho, que es cierto, ¿qué pudo significar su relación con el régimen de Witt?

### 4.1 La religión y la política en la Holanda de Spinoza.

No hay duda de que la religión (como la moral) pertenece al foro interno y la política al externo. Pero, como el hombre tiende a expresar y realizar lo que piensa, y, a la inversa, ejecuta mejor aquellas obras que antes ha pensado y programado, esa distinción ha sido siempre más teórica que práctica. Los dos ejemplos prototípicos de la unión y confusión del foro o poder religioso con el político, y al revés, fueron el estado hebreo, desde Moisés, y el estado cristiano, desde Constantino, ya que en uno y otro la política y la religión estaban tan unidas que el primero fue calificado de «teocrático» y el segundo de «cesaropapismo». De las nefastas consecuencias que tal confusión llevaba consigo, son prueba las guerras y matanzas entre los hebreos, la simonía y querellas por las investiduras entre los cristianos.

Cabría pensar que con el advenimiento de la Reforma religiosa y de los estados modernos en la Europa cristiana, ese mal secular sería curado. Pero no fue así. Prescindiendo de la Inquisición española, que es el tópico por todos citado, se puede afirmar con historiadores de la teoría política, como el clásico G. H. Sabine, que el luteranismo en Alemania, el anglicanismo en

Inglaterra, el calvinismo en Holanda y el catolicismo en Francia, buscaron el apoyo de las autoridades políticas, lo mismo que éstas buscaron el de las religiosas. Las llamadas guerras de religión, que dividieron a Europa desde el Renacimiento hasta la Revolución francesa, junto con sus matanzas en bloque y ejecuciones públicas de las más relevantes personalidades de la oposición, nos sonrojan todavía hoy.

Los Países Bajos eran sin duda un caso aparte, puesto que, desde que se declararon independientes de España, implantaron un régimen que, incluso bajo los reyes, funcionaba como una república, en la que las provincias y ciudades gozaban de gran autonomía económica, política y militar. Mas, pese a la libertad religiosa proclamada en el art. 13 de la «Unión de Utrecht» (1579), persistía la intromisión de la religión en la política y de ésta en la religión.

Citemos un fenómeno de gran alcance. A lo largo de más de un siglo (1579-1691), por iniciativa de sínodos eclesiásticos, los Estados de Holanda dictaban rígidas normas sobre licencia de edición de textos, por lo cual se confiscaba libros y se castigaba a sus autores e impresores, a pesar de que las autoridades civiles se mostraban reacias a ejecutar las prescripciones legales. En los casos más graves se abría un proceso judicial, como sucedió al simpatizante de Spinoza, Adriaan Koerbagh, que murió en la cárcel por inanición (1666-1669) (N-50). Y, dos décadas más tarde, al librero Aart Wolsgryn, que había editado *Het leven van Philopater. Vervolg van't leven van Philopater* (1691), y fue condenado a 8 años de prisión, 25 de destierro, 3000 florines de multa y confiscación de todos sus ejemplares (C-38, nota).

Por otra parte, lo que había sido una estrecha colaboración entre religión y política durante la época de lucha contra las tropas españolas (1568-1609), se transformó pronto en rivalidades entre sectores religiosos del calvinismo oficial, afines a grupos políticos de la monarquía Orange. El enfrentamiento tuvo lugar en el sínodo de Dordrecht (1618-1619), entre los llamados arminianos o remontrantes (replicantes) y los gomaristas o contra-remontrantes, donde los primeros quedaron asociados al partido político de los regentes o liberales y los segundos al partido de los orangistas o conservadores. Las consecuencias fueron nefastas, ya que los arminianos fueron expulsados y su representante político, el liberal Jan van

Oldenbarneveldt fue ajusticiado y ejecutado en el patíbulo (1619), mientras que los gomaristas impusieron sus ideas, entre ellas el artículo 36 de la «confessio belgica», que suponía que el calvinismo era la religión del estado y que su representante, Mauricio de Nassau, reforzaba su poder con el apoyo de los calvinistas estrictos.

Pero la situación cambió de signo cuando, tras la muerte de Guillermo II de Orange (1650), accedió a jefe de gobierno Jan de Witt (1653), cuya enseña era «el partido de la libertad», afín a la de los arminianos, que se remontaba al art. 13 del pacto originario de la «Unión de Utrecht» (1579). En efecto, el enfrentamiento histórico entre ambos grupos se agravó con el «Acta de exclusión» (1664), el «Edicto perpetuo» (1666) y el «Acta de armonía» (1670), ya que privaban de la función militar al cargo de Stathouder (lugarteniente), ahora vacante, y que correspondía al heredero legal al trono, aún menor de edad, Guillermo III de Orange (1650). Y se agudizó con la peste (1664) y con la guerra con Inglaterra (1665-1667), hasta que explotó con la invasión de Holanda por las tropas de Luis XIV (1672-1677).

El biógrafo Lucas se haría eco de esta lucha latente, al hacer suya la voz popular, de que uno de los hermanos van den Hove era el autor del seudónimo *De jure Ecclesiasticorum*, y añadir esta apostilla: «que lo ha escrito para vengarse de los ministros de Holanda, que eran grandes partidarios de la casa de Orange y que clamaban constantemente en el púlpito contra el Pensionario de Witt» (L-42).

Se comprende que, en este ambiente de oposición al gobierno, los intelectuales que simpatizaban con él, salieran en su defensa con escritos, en los que sostenían que la razón era el único intérprete de la Biblia y que el poder civil debía controlar al eclesiástico. En esta línea habían ido las obras de Hobbes (1642, 1651), que hallarían buena acogida en Holanda (1667), las de Jan y Pieter van den Hove (1661-1662), y la de L. Meyer (1666), que llegaría a ser editada y condenada con el TTP de Spinoza (1674). ¿Qué pensaba Spinoza sobre esta compleja situación y sobre estos y otros escritos?

### 4.2 Spinoza y la política holandesa.

En principio, resulta extraño que un pensador metafísico, como Spinoza, se haya interesado por la política. Pero la verdad es que esta temática ocupa casi un tercio del volumen de sus obras. ¿Cómo explicar que este judío de la diáspora, nacido en país extranjero y expulsado, al mismo tiempo, de su «nación» y de su familia, sin profesión pública ni casa propia, ni mujer ni hijos, dedicara tanto espacio y tiempo a un asunto práctico y de largo alcance, que suele estar reservado a personas influyentes o, al menos, activas y ambiciosas? A juzgar por sus escritos, hasta ese momento el tema había sido enfocado desde su inquietud ética por la educación y el bienestar de los demás (KV, II, 26, fin; TIE, inicio; E, 4/35-37).

En efecto, una vez dejada la comunidad judía, el joven Baruj entra en contacto con un pequeño grupo de los que Kolakowski calificó de «cristianos sin iglesia» (1969), el llamado su «colegio» de Amsterdam (Ep 8, 1663), que Meinsma haría célebre como «círculo Spinoza» (1896 /1983), en el cual hallaría sus mejores amigos: S. J. de Vries, P. Balling, J. Bouwmeester, J. Rieuwertsz, J. Jelles. Introducido así en la sociedad holandesa y con el borrador de algunos escritos propios sobre la mesa, concibe la esperanza de que «algunas personas, que ocupan el primer rango» en ella, le ayudarán a publicarlos (Ep 6, fin: 1662).

Y así fue en realidad. Tan pronto sus amigos vieron su manuscrito, le ofrecieron el apoyo intelectual y económico para publicarlo. Se trataba de un ensayo sobre otros autores para tantear el terreno (PPC/CM, 1663). La reacción, sin embargo, no fue unánime. Por un lado, no consta que el librito fuera bien recibido por personas ajenas a su «círculo», ni siquiera por alguien tan importante entonces para él como H. Oldenburg, cristiano integrado en el grupo de R. Boyle y Secretario de la *Royal Society*, ya que parece haber guardado silencio por cerca de dos años (Ep, notas 201 y 235). Por el contrario, las machaconas críticas del calvinista W. den Blijenbergh (1664-1665), unidas al silencio del fiel amigo, deberían haberle inquietado, y más si mantenía la conciencia de haber sido excomulgado.

Así lo confesará él mismo en carta al antiguo amigo Oldenburg, cuando volvió a escribirle (Ep 25: abril 1665). Le revela que, mientras los «teólogos» le critican, los «predicadores» y el «vulgo» le difaman (Ep 30-II, sept. 1665). De los primeros tenía el ejemplo de Blijenbergh; y de los

segundos y los terceros, una denuncia escrita de sus vecinos de Voorburg, que aprovechaban su escrito de solicitud de un nuevo párroco para acusarle de «un ateo, o un hombre que desprecia toda religión, y un instrumento perjudicial en esta república» (N-48: 1665).

Pero lo importante aquí es que esos ataques no le empujaron a la huida, sino a la defensa de sus ideas y de la libertad de expresarlas. ¿Se sentía por fin Spinoza respaldado por personas relevantes del país? Entre los nombres de esa categoría se han citado, por orden alfabético, los siguientes: Conrad van Beuningen (1622-1693), Hugo Boxel (1607-1679), Conrad Burgh (1623-1699), Johan Hudde (1628-1704), Christian Huygens (1629-1695), Jacob Statius Klefmann (¿-?), Joachim Nieuwstad (¿-1675), Adriaen Paets (1631-1686), Lambert van Velthuysen (1622-1685), Jan de Witt (1626-1672), y el «Rector en La Haya».

Ahora bien, dos de estos personajes siguen sin identificar (Klefmann: *Cronología*, 1676; el Rector en La Haya: N-96.5n). De los demás hay noticias en la *Correspondencia* y en las *Biografías*, por las que se colige que se inscribían en tendencias políticas diversas. Y, en todo caso, con ninguno nos consta que Spinoza haya tenido alguna relación «política». Entre sus cartas aparecerán sucesivamente tres a Hudde, tres con Velthuysen y seis con Boxel; pero o no contienen datos personales o no garantizan mutua amistad. Huygens solo es aludido por Spinoza en relación a libros, que habría visto en su casa de Voorburg con ocasión de alguna visita. En síntesis, de «amigo» solo cabe calificar a J. Hudde, futuro concejal (1667) y alcalde de Amsterdam (1672), porque así lo confirma el testimonio de Rieuwertsz hijo, al decir que «había sido buen amigo suyo» (N-96.5: 1704). Solo cabe pensar, pues, en Jan de Witt, el cual merece ser tratado aparte.

### 4.3 Spinoza y su simpatía por el régimen de Jan de Witt.

De este ilustre personaje y de sus relaciones con Spinoza tenemos todo tipo de noticias por las *Biografías*. Pero todas ellas quedarían en el aire, si no contáramos con los testimonios del filósofo; no solo con las frases célebres que en ellas se le atribuyen, sino también y sobre todo con sus

propios textos, en los que alude al gobierno de Witt, antes y después de su asesinato (20 agosto 1672). Puesto que lo «político» será objeto principal de la «Introducción» a sus dos tratados (TTP, 1670; TP, 1677), donde nos referiremos a la génesis y significado de cada uno, en este momento nos limitaremos a lo «biográfico», a fin de desvelar la actitud de Spinoza en este tercer período de su vida (1665-1677).

El punto de partida es que el año 1665 constituye la segunda fecha crucial en la biografía intelectual de Spinoza. Sus esperanzas de algún apoyo oficial para publicar libremente sus ideas se han visto truncadas (Ep 30-II: sept. 1665). El giro radical, que acaba de dar, consiste en que ha aparcado la *Ética*, próxima a su término y que circulaba en manuscritos, y se ha lanzado al debate de las ideas políticas, en el que ya estaban inmersos otros colegas de ideas afines: J. y P. van den Hove, Fr. van den Enden, P. Balling, A. Koerbagh, L. Meyer, etc.

Los pocos datos que conocemos de los cinco años en los que el TTP fue redactado (1665-1670) delatan, por un lado, que los editores de OP eliminaron, casi por completo, toda noticia personal en las ocho cartas que conservaron (Ep 34-36: Hudde, Ep 39-41: Jelles, etc.); y, por otro, que el motivo fue sin duda la gravedad de la situación, que afectaba a hombres del círculo Spinoza: críticas al libro de Meyer (1666/1667), muerte de S. J. de Vries (1667), reclusión de H. Oldenburg (1667), proceso judicial y muerte en prisión de A. Koerbagh (1668-1669).

Las dos próximas noticias son, sin embargo, suficientes y dan la clave de todas las demás. Se hallan ambas en el TTP (1670). En el «Prefacio», donde expone el objetivo de su libro, hace esta proclama a favor del régimen de Witt. «Nos ha caído en suerte la rara dicha de vivir en un Estado, donde se concede a todo el mundo plena libertad para opinar y rendir culto a Dios según su propio juicio, y donde la libertad es lo más apreciado y lo más dulce» (pref., p. 7). Y, en el último capítulo, en el que recoge la tesis del tratado sobre «la libertad de filosofar», añade al elogio del Estado un canto a la ciudad en la que naciera. «Sirva de ejemplo la ciudad de Amsterdam, la cual experimenta los frutos de esta libertad en su gran progreso y en la admiración de todas las naciones. Pues en este Estado tan floreciente y en esta ciudad tan distinguida, viven en la máxima

concordia todos los hombres de cualquier nación y secta» (TTP, 20, pp. 245-246).

El siguiente documento, por orden cronológico, es el panfleto que, a raíz del asesinato del jefe del gobierno, denunciaba (1672) que el TTP de Spinoza había sido escrito y publicado «a sabiendas de Jan» o «de Jan y sus cómplices» (N-55). Para sospecharlo le bastaban, sin embargo, a su autor los dos textos que acabamos de citar. El nuevo gobierno Orange fue, sin embargo, más cauto, puesto que solo tras dos años de denuncias eclesiásticas, unas 25 en total y críticas particulares, se decidió a prohibir el tratado (1674).

Esos dos hechos, y todo lo que ellos implicaban, demuestran que los tiempos habían cambiado para Spinoza. Y, aunque él prosiguió su trabajo y terminó la *Ética*, tuvo que plegarse finalmente a ellos, retirando su texto de la imprenta (1675: Ep 68). No se dio, sin embargo, por vencido en sus ideas, sino que se puso a redactar el *Tratado político*, en el que completa el TTP, poniendo límites a la monarquía y a la aristocracia y reforzando, en cambio, su idea de la democracia como único poder absoluto. Aún más, dentro de ese contexto, en el que tiende a suprimir todo cargo personal y no oculta su admiración por Pieter van den Hove («el prudentísimo holandés V. H») (TP, 8, § 31), simpatizante del régimen de Witt, deja entrever, bajo dos expresiones crípticas, «provocó la ruina de Holanda» (TP, 8, § 44) y «el condado de Holanda se quedó sin conde, cual un cuerpo sin cabeza» (TP, 9, § 14), su honda nostalgia del país y del gobierno, que él alabara cinco años antes (1670) (TTP, nota 415; TP, nota 298).

Por la época en que Spinoza dejaba deslizar de su pluma esas vagas expresiones de añoranza del régimen caído, confesó a Leibniz en La Haya (nov. 1676) que el día del asesinato de «los señores de Witt» había querido salir de noche a la calle para colgar un cartel con la denuncia «ultimi barbarorum»; pero que su hospedero se lo impidió por temor a que lo lincharan (N-59.3). El contraste entre los dos carteles y sus inscripciones no podía ser más drástico. Por eso son ambos testimonios más creíbles.

Citemos otros documentos, que completan el marco, aunque apenas añadan nada nuevo. En el *Prefacio* a OP/NS (1677), su amigo J. Jelles subraya que las cartas de Spinoza prueban que fue «conocido por

muchísimas personas» (J-5). Años más tarde se hará eco de ello Salomon van Til (1684/1694), al firmar que su conocimiento de la óptica le puso en contacto con «muchas personas importantes» (N-92: 1684/1694). Y tres lustros después, S. Kortholt ofrecerá una versión tergiversada de la de Leibniz, recibida de él o de Spyck, ya que atribuye al ansia de gloria de Spinoza el hecho de que «se expuso orgulloso a ser cruelmente despedazado con sus amigos de Witt» (K-6). Si él ha cambiado la justa ira en fatuo orgullo y los «señores» en falsos «amigos», Bayle parece reinterpretarle a él y a S. van Til, diciendo «personas importantes» y añadiendo «comentar asuntos de Estado» (B-6).

Colerus, en cambio, no alude a ese hecho, como si no diera crédito a Kortholt. Pone, en cambio, en boca de Spinoza una versión análoga a la recogida por Leibniz, pero trasladada al regreso de su viaje a Utrecht (julio 1673). Ante el temor de su hospedero de ser asaltados por la masa, le habría aclarado que «muchas personas influyentes» sabían a qué había ido él allí, añadiendo que estaría dispuesto a salir a la calle, «aun cuando hubieran de hacer conmigo lo mismo que con los buenos señores de Witt» (C-30: 1705). ¿No es chocante el doble paralelismo, con van Til (importantes) y con Leibniz (señores de Witt)?

Lucas irá más lejos, ya que parece hacer un refrito de todo lo demás. Según él, Spinoza conoció a de Witt, éste le pidió que le enseñara matemáticas, le consultaba sobre asuntos importantes y le pasaba una pensión personal de 200 florines (L-20). Y, con ese cuadro a la vista, cambia la ira de Spinoza ante la muerte del jefe de gobierno (Leibniz), que Kortholt atribuyó a su ansia de gloria, en «lágrimas» por la pérdida de «un ilustre mecenas» (L-26). De esta guisa, el Spinoza de Lucas termina siendo un doble de J. de Witt, que murió «en lo más alto de su gloria» y antes de que «su memoria fuera manchada con un parricidio» (L-32), es decir, antes de que también él fuera asesinado. Se diría que con materiales ajenos Lucas hace un panegírico, que termina en oración fúnebre.

Todas estas noticias podrían resumirse en las dos expresiones de Spinoza, que Leibniz transcribió: «los señores de Witt» y «ultimi barbarorum». El autor real de la noticia sobre la reacción de Spinoza ante el asesinato de los de Witt sería, pues, el mismo filósofo; y el único testigo,

después de él, su hospedero. Ahora bien, aunque muchos detalles de esta «historia» sean novelescos, el mutuo afecto entre ambos está plasmado en los escritos de Spinoza, ya que hablan con entusiasmo del país y de su gobierno, mientras vive Jan de Witt (TTP, 1670); critican, en cambio, a la vez que lamentan, después de su muerte (1672), lo que había ocurrido y provocado (TP, 1677).

## II. Los escritos y los temas.

Una vez bosquejado el panorama de la vida de Spinoza y antes de valorar su sistema, será útil para los lectores tener a la vista una síntesis cronológica de todos sus escritos, así como una síntesis teórica de los principales temas en ellos tratados.

## (5) Los escritos de Spinoza.

Con este epígrafe nos referimos, como en la *Bibliografía general*, (1-10), no sólo a las ocho obras auténticas y filosóficas, recogidas en esta edición, sino a otros cuatro textos, de muy diversa índole, en ella no incluidos.

Puesto que a las obras incluidas en este volumen nos referiremos con detención en las «Introducciones», que preceden al texto de cada una de ellas, solo añadiremos aquí sus títulos, en el orden de nuestra edición, junto con algunas referencias cronológicas.

### 5.1 Obras auténticas y filosóficas.

Los datos que poseemos acerca de los escritos de Spinoza, demuestran que no responden a un plan general. Y la razón es que su excomunión supuso una ruptura con la etapa previa, dentro del judaísmo. Y después, pese a que su trayectoria vital fue sencilla y sin aparentes sobresaltos, sus obras revelan discontinuidades. Se diría que la única que fue redactada como de un tirón, fue el TTP, ya que las demás o quedaron sin corregir para ser editadas (KV) o incluso incompletas (TIE, y TP), o fueron editadas de

forma un tanto imprevista (PPC y CM); o, en fin, la ejecución del plan inicial sufrió variaciones, a causa de las interrupciones en el curso de su redacción (*Ética*).

**Tratado breve (*Bibliografía 1*).**

Este bello y valioso texto de Spinoza, cuyas doctrinas son paralelas a las de la *Ética*, no fue editado hasta 1862. Aunque solo se ha conservado en holandés y sus notas revelan que fue objeto de revisiones, se supone que su original fue redactado en latín y pudiera remontarse a ca. 1659-1660.

**Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos (*Bibliografía 2-3*).**

Es el único libro que fue publicado con el nombre de Spinoza y con todos los datos de imprenta (1663). Contiene un comentario, muy personal, a los *Principios de filosofía* de Descartes, junto con un «Apéndice», *Pensamientos metafísicos*, cuyas fuentes son más bien escolásticas. Los conceptos «spinozianos», tanto filosóficos como científicos, fueron fraguados con estas lecturas, que completaron las que él había hecho en el judaísmo.

**Tratado de la reforma del entendimiento (*Bibliografía 4*).**

Este escrito juvenil de Spinoza (ca. 1660-1662), no terminado ni corregido para su edición, fue incluido entre sus *Opera posthuma* (1677), porque sus amigos estimaban que contenía «muchas cosas excelentes y útiles». Sus ideas habían sido usadas por él en dos cartas (Ep 17, Ep 37) y por Tschirnhaus en otra (Ep 59), y ha sido objeto de múltiples estudios, tanto en relación al *Tratado breve* como a la *Ética*.

**Ética demostrada según el orden geométrico (*Bibliografía 5*).**

Es la obra cumbre de Spinoza, síntesis magistral de su sistema, que fue editada en las *Opera posthuma* (1677). Su redacción fue interrumpida dos veces (1663, 1665) y el texto final tuvo que ser retirado de la imprenta (1675). El único manuscrito conocido ha sido descubierto y editado recientemente (2011) y confirma que el texto de OP es plenamente válido.

**Tratado teológico-político (*Bibliografía 6*).**

Este brillante y polémico tratado, en defensa de la libertad de expresión, fue editado anónimo por Spinoza (1670), después de cinco años de trabajo. Lo escribió para unirse a otros, como los hermanos J. y P. van den Hove, en apoyo de la política liberal del gobierno de Witt, en crisis por la guerra con Inglaterra (1665-1667). En él habría integrado materiales sobre la Biblia (cap. 1-2 y 8-9), tomados de su antigua *Apología*.

**Tratado político (*Bibliografía 7*).**

Este pequeño tratado, iniciado por Spinoza después de concluir la *Ética* (1675, agosto) y dejado inconcluso, fue editado en las *Opera posthuma* (1677), precedido de una carta suya «a un amigo» (Jelles). Su acento en que la seguridad del Estado debe fundarse en leyes, que limiten el poder de los monarcas y de los patricios, apunta al gobierno Orange, cuyo retorno parece asociar a «la ruina de Holanda» (1672).

**Correspondencia (*Bibliografía 8*).**

Las 88 cartas en ella incluidas abarcan los 15 años de la plenitud intelectual de Spinoza (1661-1676). A pesar de que las *Opera posthuma* (1677) omitieron cartas y datos de las 74 editadas, los 13 textos originales hoy conocidos, algunos en holandés, ayudaron a fijar los textos, a conocer sus fechas y destinatarios. En conjunto son la mejor fuente de información sobre su vida, sus obras y los primeros debates de sus ideas.

## 5.2 Escritos no filosóficos, dudosos o perdidos.

Aparte de las ocho obras filosóficas y auténticas de Spinoza, que acabamos de enumerar, añadimos aquí, igual que en la *Bibliografía general*, no solo la *Gramática de la lengua hebrea*, cuya autenticidad nunca fue discutida, sino también otros escritos, que le han sido atribuidos. Nos referimos a los dos Opúsculos científicos publicados anónimos (1687), sobre el *Arco iris* y sobre las *Probabilidades*, cuya autoría es hoy más discutida que nunca; y a la *Apología*, cuyo texto nunca ha sido hallado.

**Gramática de la lengua hebrea (*Bibliografía 9*).**

El *Compendium grammatices linguae hebraeae*, dejado por Spinoza sin concluir ni corregir, aunque ya circulaba en copias, fue incluido en las *Opera posthuma* (1677), mas no en los *Nagelate Schriften* (J-75). Aquel texto, reimpreso «fotomecánicamente» cinco veces y traducido otras cuatro, ha sido objeto de unos treinta estudios. Los expertos, sin embargo, desde el propio Gebhardt (1925: I, pp. 624-626), lamentan que aún no cuente con una edición crítica, que ahora parece estar en el proyecto de «Opera/Oeuvres» en curso (dir. P. F. Moreau).

Como ya indicara el experto que la presentó en el *Prefacio* de OP (J-75b), Spinoza no llevó a término el plan trazado, puesto que solo estudia la ortografía (letras, vocales y acentos) y la etimología (nombres —con adjetivo, adverbio y pronombre— y verbos). Faltan, en cambio, la sintaxis y la retórica («elocuencia»), que serían las más afines a la filosofía (GLH, cap. 4: I, p. 8 = I, p. 298/28; J-75b/notas; N-31.6 nota).

La idea más novedosa de la parte redactada sería la de reducir todas las palabras (ocho partes de la oración en la gramática latina) al nombre (GLH, p. 17 = Gb I, p. 303). Ahora bien, ni él mismo intentó reducirlas todas, sino que excluía la preposición, la conjunción y ciertas partículas. En todo caso, ese proyecto, tal como algunos lo entienden, no sería acertado. Pues, si reducir las otras palabras a nombres implicara reducirlas a nombres propios y éstos al de Dios, sería acabar con el lenguaje, cuya primera condición es, como dijera Platón al inicio del *Cratilo* ((12), 2002, 388c1), «distinguir», es decir, designar las ideas y las cosas por medio de signos distintos. De lo contrario, no se sabría a qué se refiere cada uno de ellos, o más bien se referirían todos a lo mismo, es decir, a nada.

Sin llegar a ese extremo, que sin duda no era suyo, el «monismo lingüístico», si significa algo, daría a «nombre» un sentido tan general que equivaldría a «nombrar», es decir, a «palabra» en general, en cuanto sonido o figura que significa o indica algo. Tal monismo eliminaría, en todo caso, la distinción entre el «nombre», con «sentido absoluto», y el «verbo», con sentido relacional, distinción que reclama Spinoza: «las acciones apenas si se explican sin *relación* de agente y de paciente, y por eso más rara vez se hallan en estado *absoluto*» (GLH, p. 27 = I, p. 313). Pero quizá se le esté

interpretando mal, ya que él no parece hablar de semántica, y mucho menos de sintaxis, sino de fonética (J-75b[9], nota).

**Opúsculos científicos: «Arco iris» y «Probabilidades» (*Bibliografía 10.1*.**

Los textos originales, en holandés, de estos dos brevísimos opúsculos, publicados primero anónimos (1687), fueron incluidos después entre las «obras de Spinoza» por los cuatro últimos editores (1862/1883, 1925/1972, 1977, 1982), al mismo tiempo que fueron comentados por expertos, algunos de ellos en ciencias. Y últimamente han sido traducidos al alemán (1982), al francés (1984), al inglés (1985) y al español (1990).

Pero, aunque se los ha emparejado, la situación de cada uno es distinta y en casi nada son equiparables. Un escrito de Spinoza sobre «el arco iris» cuenta con el testimonio de cuatro biógrafos, aunque tres parecen depender de Jelles (J-9, K-8, C-51, L-41), siempre valioso y, en este caso, confirmado por el de Rieuwertsz hijo (N-96.7: Stolle/Hallmann). Se puede decir que dan por cierto que él lo redactó, si bien dudan si lo quemó, por no estar satisfecho de su trabajo, o si los editores rechazaron el manuscrito, que les hubiera llegado. En todo caso, Jelles quiso dejar constancia de ello, a fin de evitar, como aclara Rieuwertsz hijo a Stolle, que fuera editado como suyo. Esa noticia, unida al hecho de que Spinoza hubiera comentado por escrito el fenómeno (TTP, 2, p. 36), hace más extraño que el «anónimo» no le fuera atribuido, cuando fue publicado (1687), sino solo dos siglos después (1862). En todo caso, el valor científico del editado es escaso por seguir la *Dióptrica* de Descartes (ed. 1637); por otra parte, sus alusiones a hechos posteriores a la muerte de Spinoza (si no son adiciones) y su estilo difuso han aconsejado a algunos descartarle como espurio.

El «Cálculo de probabilidades», aparte de no contar con ningún testimonio externo a su favor, es confuso en la construcción y en la redacción, por lo cual siempre se dudó de que Spinoza fuera su autor. El planteamiento sencillo y claro, que del mismo tema él hizo en respuesta a J. van der Meer (Ep 38, 1666: notas), contrasta con el reiterativo del opúsculo.

**«Apología»: hipótesis sobre el texto (*Bibliografía 10.2*).**

El escrito más temprano, que se ha atribuido a Spinoza, es *un tratado contra el Antiguo Testamento, escrito en español con el título de una* «Apología de su separación del judaísmo» (N-92: 1684/1694). El autor, que nos ha transmitido esta noticia, el ya citado Salomon van Til (4.3), añade que por consejo de sus amigos Spinoza no lo habría publicado; pero que habría introducido sus ideas, «de forma más asequible y breve», en el TTP. La noticia fue recogida en: *Acta Eruditorum* (1696), P. Bayle (1697), Halma (trad. 1698), Stolle (1704), Colerus (1705), Lucas (1719). Y, a través de ellos, llegó a editores de Spinoza, desde Murr (1802) a nuestros días (P. F. Moreau, TTP, 1999, pp. 6-10) y P. Totaro (TTP: 2007), e incluso ha sido objeto de algunos estudios, como los de M. Vexler (1913) y de W. G. van der Tak (1933).

Lo más novedoso de todo ello es que el texto estuviera escrito en español y que tuviera un gran volumen; lo más dudoso, que Rieuwertsz hijo tuviera un manuscrito, que habría prestado a alguien (N-96), puesto que ni Murr, que hizo un viaje a Holanda en su búsqueda (1757), ni nadie después de él lo han hallado. Si acaso lo hubiera escrito en español, pensando en la célebre «tertulia» en casa de D. José Guerra, ¿no hubiera ido a parar alguna copia a la Inquisición de Madrid?

Pero la noticia más enigmática es una carta (30-3-1660) de Adriaen Paets (1631-1686), concejal de Rotterdam, dirigida a Arnold Poelenburg (1628-1666), profesor del Seminario arminiano de Amsterdam, en la que le envía y comenta un manuscrito, que él califica de «libellus» y titula «tractatus theologico-politicus». Lo habría recibido de su autor, cuyo nombre silencia, y afirma que en él «discute con sutileza y precisión la diferencia entre leyes constituidas y leyes naturales». De ahí que, por la homonimia del título se ha pensado (Blom-Kerkhove, Mignini) que el «libellus» podría ser una primera versión del TTP, es decir, otro nombre de la «Apología».

Ahora bien, tal hipótesis es poco probable, dado que ese texto no estaba en «español», sino en latín; nunca ha aparecido, pese a que había más de una copia; y la expresión «leyes constituidas» no es de Spinoza, sino de Velthuysen (Ep 42, p. 208; Ep 43, p. 222b). Finalmente, tanto los personajes como el tema aludido caen fuera del ámbito «judío» y teológico-bíblico de

la excomunión (ley de Moisés, Dios y alma inmortal) y de los pasajes más afines del TTP (cap. 4, pp. 61-62; cap. 5, p. 72; 16, p. 198). Así pues, si es dudosa su identificación con la «Apología», lo es más con el TTP, ya que supondría que se la había traducido muy pronto, al menos de forma parcial, al latín. ¿No cabría pensar en algún escrito de L. van Velthuysen, que criticará (1667) el libro de L. Meyer (1666) y dedicará al propio Paets su refutación de la *Ética* (1680)?

## (6) Los temas de Spinoza (*Bibliografía 11*).

Se puede decir que Spinoza estudia en sus escritos todos los temas de la filosofía, que eran clásicos desde Platón y Aristóteles hasta Descartes y Hobbes. La mayor parte de ellos se hallan en sus dos obras sistemáticas, el *Tratado breve* y la *Ética*. En este apartado (6) daremos una síntesis de los principales para que cualquier lector pueda hacerse fácilmente una idea de todos ellos. Con ayuda de los Índices podrá entonces buscar el que le interese.

### 6.1 Epistemología, teoría del método y lenguaje (*Bibliografía 12*).

En sus tratados sistemáticos, Spinoza entra de golpe en materia, comenzando con la existencia de Dios. Pero en ella da por supuestas algunas ideas sobre el conocimiento y el método, que son esenciales a todo sistema. En el suyo son de especial relevancia la teoría de los modos de conocimiento, expuesta en tres textos paralelos del KV (II, 1-2), del TIE y de la *Ética* (2/40e2). En nuestra opinión, ella es el mejor marco conceptual para iniciar un estudio de sus obras.

De hecho, Spinoza expone al comienzo de varias obras la distinción entre idea verdadera y ficticia, que marca la impronta realista de su método y de su sistema (KV I, 1*; E, 1/8e; PPC, Pref. e Introd.; CM, I, 1; TTP, 1-2). Y a esos dos temas, de los modos de conocimiento y del método, hay que añadir el del lenguaje, que suele ser olvidado, pese a que Spinoza lo inserta entre los modos del conocimiento y concede gran importancia al método

hermenéutico, puesto que él mismo comenzó siendo, como ya hemos visto, un excelente «comentarista» de la Biblia y de Descartes.

En epistemología o teoría del conocimiento toca todos los temas, desde perspectivas tan distintas como las de la Biblia, Platón, Descartes y Hobbes. En el lenguaje, subraya sus relaciones con el cerebro, la imaginación, la memoria y los sueños, así como los diversos usos de la «historia» y el origen de los estilos literarios.

En metodología, aparte de la idea del método geométrico, deductivo y genético, que él eligió como propio, hace uso del experimento y llega a formular la idea de «hipótesis» científica, etc. No trata, sin embargo, de la «Lógica» antigua, como teoría de la «forma» de la argumentación correcta, ni simpatiza con el método inductivo de F. Bacon. Su idea directriz es el «orden de razones» cartesiano, que él reforzó con lo que cabe llamar la «lógica de lo real», primero metafísica y ontológica, después física, y finalmente psicológica y moral.

### 6.2 Metafísica (*Bibliografía 13*).

Este campo (E-I) ha sido, durante siglos, el distintivo del spinozismo. Sus conceptos básicos se remontan, como los de todo filósofo, a la *Metafísica* de Aristóteles (Wolfson) y a la escolástica (Freudenthal), cuya síntesis pudo haber leído en Heereboord, quien utilizó la casi exhaustiva suma de F. Suárez; pero Spinoza los hizo propios comentando a Descartes. La impronta, que él les dio desde muy pronto (KV-I), está marcada por dos tesis originales, que condicionan todo su sistema: la extensión atributo de Dios y la necesidad de su acción.

Las mayores dificultades del sistema surgen en las relaciones de los atributos con los modos, infinitos inmediatos y mediados; y, sobre todo, con los modos finitos o cosas singulares. Es ahí, sin embargo, donde hallan su pleno sentido conceptos alternativos y complementarios, como Naturaleza naturante y Naturaleza naturada, tiempo (duración) y eternidad, azar (fortuna) y necesidad, etc. Y, junto a ellos, el riquísimo espectro del concepto de «afección», que desciende desde los atributos a las últimas pasiones humanas.

### 6.3 Antropología (*Bibliografía 14*).

La doctrina de Spinoza sobre «el hombre» (KV, II) o sobre «el alma» (E, II) se funda, a la vez, en su metafísica y en su epistemología. Desde la primera perspectiva, que es la más radical, el hombre es «modo de Dios» o de sus dos atributos conocidos, pensamiento y extensión; desde la segunda, la más rica en consecuencias, es idea de un cuerpo (*idea corporis*). Y, puesto que el cuerpo del hombre es, desde su nacimiento, un cuerpo singular y existente, esa idea será, ante todo, imaginación, ya que su alma o mente lo percibirá todo a través de las afecciones de su propio cuerpo. El hombre spinoziano será, pues, ante todo un «hombre imaginativo».

A esa dimensión, de inspiración platónica (los dos caballos y el jinete del *Fedro*), viene a unirse otra, de inspiración cartesiana. Puesto que toda idea, adecuada o inadecuada, tiende a afirmarse (PPC, I, 15e), la idea como conato se transforma en apetito y éste en deseo o *cupiditas*. He ahí por qué el hombre imaginativo es para Spinoza «hombre afectivo».

### 6.4 Psicología de los afectos (*Bibliografía 15*).

Una de las partes más originales y mejor desarrolladas en la *Ética* de Spinoza es ese gigantesco árbol de la psicología de los afectos (E-III). Su raíz es el conato, idea de inspiración aristotélica (*physis*) y estoica (*natura*), naturaleza generadora o potencia natural, cuyo dinamismo él deriva de Dios. De ella brota el deseo como apetito consciente y primer afecto. Y del deseo, como esencia del hombre, surgen la alegría y la tristeza, formando los tres algo así como la segunda tríada del sistema spinoziano, paralela a sustancia, pensamiento y extensión. A partir de esos tres afectos, calificados por él de primarios, y de sus relaciones con el mundo externo, se derivan el amor y el odio; y a partir de esos cinco, cual tronco con cuatro ramas abiertas al horizonte, crecen y se organizan los ochenta afectos enumerados en la *Ética*. Pues, bajo la serie de las 48 definiciones finales, existe algo así como una urdimbre y una trama, en las que se entrecruzan tres virtudes «cardinales» —fortaleza, firmeza y generosidad— y cinco pasiones o vicios «capitales» —ambición, gula y ebriedad, avaricia y lujuria.

La razón de que esa multitud de afectos irracionales no sea una inextricable maraña, sino que forme una red sutil, reside en la imaginación. Su inmediatez logra imponer como real todo lo por ella fingido y extiende su dominio sin cesar, hasta el delirio. Pero, en medio de todos sus sueños y fantasías, el amor al propio cuerpo y a la propia existencia se afirma como lo más real, lo más poderoso y lo más amado. Y, a la inversa, aunque lo positivo —conato, deseo, alegría, amor y ambición— es más poderoso y predomina, lo negativo —tristeza y melancolía, dolor y odio, arrepentimiento y compasión—, a la vez que descubre el límite, propio y ajeno, aviva la sensación de lo real, que no se deja nunca olvidar. Pues, al fin, dice Spinoza con gran acierto, así como el dolor muestra al enfermo que está vivo, así la tristeza tiende a rechazarse y a superarse a sí misma.

### 6.5 Moral de la impotencia y esclavitud humana (*Bibliografía 16*).

El spinozismo suele prestar poca atención a estas dos ideas de Spinoza (E-IV), quizá porque no le parecen importantes en el heraldo moderno de la libertad y la felicidad. Pero lo cierto es que las dos últimas solo cobran para él su pleno sentido en contraste con las dos primeras, ya que, al ser contrarias, ni se mezclan unas con otras ni se entienden sin ellas. Ése es el signo, viene a decir Spinoza desde el comienzo de E-IV, y el precio de la finitud humana, es decir, de que el hombre no es más que una parte de la naturaleza y que sus afectos no son otra cosa que vivencias de la imaginación, y por tanto, pasivos o pasiones como ella.

De ahí que, si las pasiones son tan fuertes y nuestra razón, en cambio, tan débil e impotente ante ellas, es porque la serie de sus causas tiende al infinito, como la de las cosas existentes, y a ella le resulta imposible desmontarlas y vencerlas, como si no las contemplara más que del exterior. El resultado es que, como dijeran antiguos sabios y poetas, el hombre afectivo tiende a pensar que quien aumenta la ciencia, aumenta el dolor (E, 4/17e).

Mas tampoco la razón es del todo inútil. Su capacidad de formar nociones comunes le permite comparar unas cosas con otras, establecer relaciones entre ellas, normas de acción y de utilidad común entre los

hombres; en una palabra, constituir una sociedad firme, en orden apoyarse unos a otros, cultivar las ciencias y las artes, y, con todo ello, controlar los azares de la fortuna y llevar una vida más digna. En este contexto, social y político, describe Spinoza otros conceptos, esenciales en la vida real, unos que completan al individuo, como los de amistad, matrimonio e hijos, y otros que lo sostienen, como los de alimento, dinero y riqueza.

### 6.6 Moral de la libertad y felicidad humana (*Bibliografía 17*).

La última parte de la *Ética* (E-V), «De la potencia del entendimiento o de la libertad humana», casi paralela a la precedente, viene a ser la segunda sección de su «teoría moral». Y comprende, como aquélla, dos niveles, que corresponden, como sugiere el título, a la potencia del entendimiento sobre los afectos y a los medios de alcanzar el máximo grado de perfección, libertad y felicidad, que él llama «amor intelectual de Dios», «beatitud» y «eternidad». En el primer estadio se agudizan, de nuevo, los «conflictos» entre los afectos pasivos de la imaginación y los afectos activos o virtudes de la razón (generosidad, amistad), que se nos presentan como enseñanzas o preceptos y cuyo éxito no es más que provisional y relativo. En el segundo nivel, en cambio, la idea de sabio, forjada por la razón, se hace realidad en la «ciencia intuitiva», o sea, la conciencia de que el amor del hombre a Dios es una parte del amor de Dios a si mismo y al hombre.

Por sublime que eso parezca a unos y contradictorio a otros, lo cierto es que ese saber y ese amor no tienen nada que ver con la «visión beatífica», de que hablan los misterios cristianos, ni tampoco con cualquier mística irracional o romántica. Es producto de la misma razón, que en la metafísica demostró que el alma o el entendimiento humano no es más que un modo finito de la sustancia infinita y una parte del entendimiento infinito de Dios (5/36e). Y, si es cierto que lo que para otros es «ultratumba», para el sabio de Spinoza es «eternidad», tampoco éste logra contemplarla más que «sub specie aeternitatis» (TIE, § 108.5; E, 2/44c, 5/23e). A fin de evitar todo equívoco, el autor de la *Ética* cierra su panegírico del sabio, recordando el mensaje ético encerrado en la idea de «conatus»: para el hombre de carne y hueso todo lo bello será siempre tan difícil como raro (5/42e).

### 6.7 Filosofía política, libertad y seguridad (*Bibliografía 18*).

En los párrafos precedentes hemos resumido los cinco temas centrales del sistema de Spinoza, que son los expuestos en la *Ética*. Pero, además del método, que hemos antepuesto a ellos, existen otros dos sumamente importantes, a los que dedicó otras dos obras: la religión (TTP) y la política (TP). La primera la presenta en la *Ética* como vértice de la metafísica y de la antropología (2/49e); la segunda como enlace entre las dos secciones de la moral (4/37e). Nosotros nos limitaremos, como en lo que precede, a citar las ideas que articulan el argumento principal de cada una.

Uniremos en estas líneas las doctrinas del TTP y del TP, ya que el segundo completa el primero y ambos se inscriben en el contexto de las simpatías de Spinoza por el régimen de Jan de Witt. El primero está redactado teniendo a la vista la historia del antiguo Estado hebreo y la de los Estados cristianos modernos, y defiende, frente a ambos, que el poder del Estado es el supremo y debe ser independiente de las iglesias. En ambos se establece que el fundamento del Estado es su constitución democrática, la cual debe estar, además, plasmada en leyes, adaptadas a aquel régimen —monárquico, aristocrático o democrático— que cada pueblo prefiera darse en cada momento.

Sus condiciones esenciales son, pues, que no se confíe la seguridad del Estado a la buena voluntad de nadie, sino al respeto y permanencia de las leyes, y que, en cambio, esa seguridad debe tener como último objetivo la libertad de expresión, política y religiosa, de todos sus ciudadanos. Y la razón es que, sin leyes firmes, el Estado oscilará entre la anarquía y la tiranía o la dictadura, y que, sin la libertad, los ciudadanos no se sentirán súbditos, sino esclavos, por lo cual su obediencia será ficticia y la subversión acechará de continuo al príncipe o jefe de gobierno de turno (TP, 5, § 7; 10, § 1).

### 6.8 Religión bíblica y razón (*Bibliografía 19*).

El TTP se centra en el análisis de la religión bíblica, tanto judía como cristiana. Tal como está construido, su piedra angular es el método

hermenéutico, que consiste en interpretar la Escritura por sí misma y no subordinar el sentido de ningún texto a su verdad. Desde esa perspectiva, Spinoza establece ahí dos tesis capitales, una al inicio y otra al final de su primera parte, que es la que aquí nos interesa. La primera afirma que las revelaciones o enseñanzas de los profetas no se fundan en el conocimiento racional o demostrativo, sino en la certeza moral de que son útiles al pueblo y están respaldadas por ciertos signos externos y observables. La segunda afirma que es razonable aceptar el dogma fundamental de la teología, de que existe la salvación por la fe, aunque —como sucedía a los profetas— esta verdad no se pueda demostrar por la razón, sino que es tan solo una certeza moral (3/185).

Si se replica que esta tesis es contraria a su sistema, para el cual la razón es el don supremo y lo que no es conforme a la razón, es absurdo, Spinoza responde que su certeza, igual que la de los profetas, queda avalada por la concordancia de la misma con la razón, en cuanto que una y otra coinciden en la práctica de la justicia y la caridad, es decir, de la generosidad y del amor. *Pues no es casual que la palabra de Dios, que habla en los profetas, esté en absoluta armonía con la misma palabra de Dios, que habla en nosotros* (3/186). En este mismo sentido apuntaría su respuesta a la mujer de su hospedero, cuando la tranquilizó diciéndole: «su religión es buena: no se preocupe de buscar otra para salvarse, con tal que usted la aplique a una vida tranquila y devota» (C-25).

### 6.9 Incursiones en las ciencias.

Spinoza no fue un científico, porque ni se educó para ello ni consta que se haya dedicado a ninguna ciencia el tiempo suficiente. Al hablar de incursiones, queremos decir que, después de su profundo análisis de la física cartesiana (PPC-II), solo en ocasiones volvió su atención a temas como la química en sus inicios (Boyle), las probabilidades (J. van der Meer), la óptica (Hudde, Jelles y Leibniz), etc.

Es cierto que en su Biblioteca existen muchos libros de esas y de otras ciencias, como medicina y anatomía (N-71n, 2.º (síntesis)). Pero en sus escritos no hallamos indicios de haberlos leído y asimilado. Su orientación,

marcada por el judaísmo inicial, no fue ésa ni le quedó tiempo para dedicarse a alguna «afición» duradera. Con una excepción: la óptica. En su dimensión práctica, la pulimentación de lentes, nos consta (Huygens, Leibniz, Kerckring) que era un experto difícil de igualar, incluso por su rival más directo, Chr. Huygens. En la teoría, en cambio, no hay indicios suficientes ni de su preparación ni del nivel por él alcanzado, si bien Huygens y Leibniz parecen darle la razón en puntos teóricos relacionados con la práctica de su oficio, como su preferencia por los objetivos pequeños y circulares, convexo-planos, en vez de otros.

## III. El sistema: método y significado.

Después de presentar al autor, sus obras y sus temas, uno se pregunta por el significado del sistema de Spinoza. Con ello se alude a los problemas que él se planteó y la solución que les dio. Pero también al método, que nosotros debemos seguir para interpretar sus obras y hallar el sentido de ellas en su conjunto, es decir, de su sistema. Que se trata de una cuestión real lo ponen de manifiesto las enormes diferencias que han existido y existen hoy sobre Spinoza y el spinozismo entre los estudiosos.

### (7) Método de interpretación de los escritos de Spinoza.

Uno de los problemas con que se encuentra el lector de grandes filósofos, es cómo elegir el método más adecuado para leer sus escritos e interpretarlos. No nos referimos al método práctico, que es más bien personal, ni solo al método de lectura ni al de traducción, sino al método de interpretación en su sentido pleno, en el cual entra la visión del conjunto, es decir, del sistema en el que cada escrito y cada texto está integrado.

En el caso de Spinoza reviste un significado especial, porque él redactó la obra de su vida, la *Ética*, que contiene la mejor síntesis de su sistema, *según el orden geométrico*, entre otras razones, para evitar interferencias personales y subjetivas. Ahora bien, puesto que él mismo elaboró una teoría hermenéutica, que aplicó, no solo a las Escrituras (TTP), sino también a

Descartes (PPC) y a la escolástica (CM), merece la pena recordarla y extraer de ella algunas conclusiones sobre la forma de aplicarla nosotros a sus textos. Este párrafo (7) es, pues, una especie de puente entre los textos (5-6) y el sistema (8).

### 7.1 El método hermenéutico de las Escrituras según Spinoza.

Spinoza parte del hecho de que las Escrituras no son *carta de Dios del cielo a los hombres* (3/158), sino un conjunto de textos de distintos autores y épocas distantes. De donde concluye que hay que examinarlas con el mismo rigor que cualquier otra cosa natural, es decir, mediante la razón, que es el valor y el juez supremo de que dispone el hombre. Pero, dado que los escritos de los «profetas», que transmiten el mensaje de Dios a los hombres, no tienen una naturaleza equiparable a las leyes del choque entre cuerpos ni a las de las pasiones humanas, el método científico revestirá en ellos la forma de la «hermenéutica», es decir, el arte de hallar *la fuerza del discurso* o sea, del hablar y del decir (Platón, *Cratilo*, 407e6-408b2), y, por tanto, también del escribir y de lo escrito.

En este caso, deberá observar tres criterios fundamentales: historia crítica de cada obra, determinación del sentido de cada texto y juicio valorativo del conjunto. La crítica histórica determinará el autor y la lengua, la época y la transmisión del texto. La crítica textual fijará el sentido de cada término, frase o fragmento, atendiendo primero al contexto, después a los pasajes paralelos y finalmente al conjunto de la obra, de suerte que lo particular se explique por lo universal y lo oscuro por lo claro. La crítica doctrinal emitirá un juicio razonado sobre la verdad o falsedad de los textos analizados.

### 7.2 Cómo aplicó Spinoza su método hermenéutico a Descartes y a la Biblia.

Spinoza no solo aplicó su método a textos de teología, antiguos y complejos (TTP), sino también a textos modernos de filosofía (PPC-I) y de

física (PPC-II). Por eso, antes de analizar su método en el TTP, nos referimos a los otros dos.

En su comentario a la física de Descartes (PPC-II), Spinoza suele seguir el orden del texto original, pero no para explicar primero cuál es su sentido y opinar después sobre su verdad, validez o coherencia, sino para construir, a la vez que lo resume, una síntesis personal. En apariencia, su única novedad consiste en haber dado a esa síntesis una estructura geométrica, con lo que su exposición supera en sencillez a la original. Pero, si se examina más de cerca, se descubre que Spinoza pone mayor interés en aclarar y ordenar sus propias ideas que en ser fiel a las de Descartes.

En su «comentario» a la primera parte (PPC-I), es evidente que se aleja de su texto y de su doctrina, ya que solo le sigue en la sección central (PPC-I, pr. 5-8), porque ya tenía forma «geométrica» en las *Rationes*. Pero aun ahí modifica la prueba cartesiana *a posteriori*, como después su doctrina sobre los atributos de Dios. En síntesis, se puede afirmar que su «libro» está presidido, desde PPC-I, 15, esc., por una de las claves del propio sistema: la tesis de que toda idea es activa y que la idea clara es necesaria, tanto en Dios como en el hombre. Por eso Meyer advirtió al lector que Spinoza no admite en el alma humana *la libertad que le atribuye Descartes* (Pref., p. 132).

Así, pues, en estos dos textos Spinoza no parece haber aplicado las dos primeras partes de su método. La historia textual, porque el autor y los textos eran conocidos y seguros; la historia crítica, porque no consta hasta qué punto cotejó textos en sus contextos. Aún más, cuando Meyer presenta su libro como una exposición «sintética» de la filosofía de Descartes, entiende por ella «demostrarla», según dice, en su *propio orden*; es decir, no como sus ideas están en él, sino *como deberían ser deducidas*, aun cuando para ello haya tenido que separarse de él «muchísimas veces» y en «muchísimas cosas» (PPC, p. 131). Se puede decir, pues, que comentar a Descartes no fue para Spinoza sino el medio elegido para dar a conocer al público sus propias ideas.

El TTP es un caso muy distinto, aunque no menos complicado. Puesto que se trata de textos muy antiguos y variados, Spinoza hizo su historia textual, intentando determinar autor, idioma y época de cada uno, y sus

sucesivos avatares a mano de redactores, copistas y anotadores, hasta la fijación del canon (cap. 8-10). Con esas ideas a la vista, analiza uno por uno, y en su propio idioma, los textos elegidos de casi todos los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento, hasta dar en torno al millar de citas, y demostrando que era un maestro consumado, tanto por su inmensa erudición, respaldada por su selecta biblioteca, como por la finura y rigor de sus análisis, en los que sigue las huellas del gran «comentarista» hebreo Ibn Ezra y de algunos otros.

Pero, también aquí, lejos de seguir servilmente el texto, lo analiza y deconstruye con sagacidad para luego reconstruirlo, y ofrecer a sus lectores su propia síntesis. La dificultad surge, pues, en la tercera fase del método, la crítica doctrinal. Y el motivo no reside en que no la posponga, como su método exige, a la crítica textual, sino a una razón más profunda.

En efecto, Spinoza advierte, desde el prólogo, que su objetivo es la defensa de la libertad individual ante la religión y la política; y, desde los primeros capítulos, hace uso de dos de las doctrinas básicas de su sistema: el poder omnímodo de la razón humana y la necesidad con que Dios produce todas las cosas. Desde esa doble perspectiva, formula la tesis sobre la que se articula todo el libro: lo que es contra la naturaleza, es contra la razón y por tanto absurdo, y, como tal, no puede menos de ser rechazado (3/91). Ahora bien, el milagro, en su sentido habitual, es un hecho contrario o superior a la naturaleza, y por tanto, dice, *es un puro absurdo* (3/87). Esto no significa, sin embargo que, como en la Escritura abundan los milagros (3/87-90, 3/98-99, 3/114), él quiera destruirla; pues lo que él busca, es todo lo contrario: no corromper los textos claros y verdaderos por «adaptarlos» a los oscuros y corruptos (3/149).

Su programa es, pues, correcto e inspirado en este punto, según él dice, en Rashi (3/149). De acuerdo con él, las frases contradictorias, hay que explicarlas por el uso de la lengua, las opiniones del autor y demás circunstancias. *Y, si la práctica de la lengua no permitiera siquiera esto, entonces esas frases serían irreconciliables y habría que suspender, por tanto, el juicio sobre ellas* (3/101). Y, de hecho, la única vez que aparece en el TTP el término «espurios», es para decir que del canon de libros del NT fueron excluidos como tales «algunos» otros (3/164).

Pero lo cierto es que, al final, Spinoza reduce el contenido de la Biblia, Antiguo y Nuevo Testamento, al precepto del amor a Dios y al prójimo, es decir, a la práctica de la piedad y la obediencia, de la justicia y la caridad (cap. 12-15). Lo cual parece dejar claro que, en este asunto, no ha suspendido su juicio. Se lo impedían sus propias convicciones, según las cuales lo sobrenatural es absurdo y la suspensión del juicio es una «rara virtud» (3/320). Y más quizá para quien, como él, no admite la libertad de elección.

### 7.3 Cómo leer nosotros a Spinoza.

De los tres niveles que incluye el método de Spinoza el principal y más difícil de observar es el de no invertir su orden, sobre todo en un punto, el de no subordinar la autenticidad y lectura de un texto a su presunta verdad, es decir, a la valoración doctrinal que del mismo pueda hacer cada lector. Pues lo contrario significaría subordinar el sentido de los textos a los prejuicios o ideas previas de cada uno de sus lectores.

Porque esta exigencia plantea un serio problema práctico. ¿Es posible prescindir de las propias ideas para leer, de forma objetiva, un texto? Es muy difícil, si no imposible. Pues, como hemos dicho en otras ocasiones, desde nuestra primera traducción de Spinoza (6.1), 1986, ni existe lectura impersonal ni traducción biunívoca. ¿Lo ha conseguido Spinoza? No del todo, puesto que en su lectura de Descartes y de la escolástica, así como de las Escrituras, introdujo dos ideas capitales de su propio sistema: rechazo de lo sobrenatural, como extraño o contrario a la razón, y de una voluntad libre, como opuesta a la necesaria afirmación de la verdad. Se puede decir que él no fue ni traductor ni siquiera intérprete, sino ante todo y sobre todo «comentarista» de la Biblia y de Descartes, de forma similar a como lo fuera Averroes de Aristóteles.

Por nuestra parte, hemos procurado actuar antes como traductores e intérpretes que como filósofos. En consecuencia, hemos hecho el esfuerzo por distinguir el sentido de los textos de Spinoza y la valoración que cada uno nos merece. Y por eso mismo, aquí y en el párrafo siguiente, en que debemos aludir al conjunto, es decir, al sistema, distinguimos esos dos

niveles, a fin de dejar que cada lector pueda emitir su propia opinión acerca de ellos y de nuestra lectura e interpretación.

El punto de partida es que los lectores de Spinoza contamos con textos bien fijados por la crítica histórica y por la crítica textual de más de un siglo. Esto supuesto, la primera norma de toda hermenéutica nos dice que el sentido de un texto solo se descubre por su contexto. Y la segunda, no menos importante, porque más olvidada en la práctica, es que para descubrir el sentido de textos de un mismo autor, pero complejos, porque aparecen en distintos contextos o en obras de diferentes materias y de distintas épocas, es necesario cotejar cada uno con todos los demás. Es contrario al buen método dar una opinión sobre su sistema, no habiendo leído más que aquellos textos que van en una misma dirección, que suelen coincidir con los más polémicos, e ignorando el resto.

En este sentido, los lectores e intérpretes de Spinoza estamos en mejores condiciones, ante sus textos, que estaba él ante la Biblia. Pues ésta era, también para él, un libro «sagrado», en el que se narran gran cantidad de misterios, por lo cual, al no rechazar sus textos como «espurios» y no aceptar esos hechos como tales (sobrenaturales), la única alternativa que le quedaba abierta, era la de interpretarlos como productos de la imaginación profética, es decir, como «ficciones» u «ornatos supersticiosos». De ahí que él acusara a los demás de lo mismo que ellos le acusaban a él, a saber, de interpretar torcidamente los textos: él los de la Biblia, y ellos los suyos.

En todo caso, Spinoza recuerda ahí una verdad, que quizá sea éste el mejor momento de citarla, porque denuncia ante sus lectores el peligro, que subyace a su discurso y al nuestro. «Es un tópico manoseado que nada se puede expresar con tal corrección que no se lo pueda viciar interpretándolo mal. Quienes quieren ceder a sus deseos, pueden fácilmente hallar una causa cualquiera para ello» (TTP, 12, p. 159).

Se nos entenderá mejor, si se piensa que el s. XVIII se centró en criticar el llamado ateísmo de Spinoza, cuando lo que se denunciaba, eran sus críticas al cristianismo y su tendencia al panteísmo; el s. XIX buscó sus fuentes en las direcciones más diversas, pero cada uno dio por válida la por él elegida; el s. XX analizó sus textos en sus mínimos detalles y buscó todo

tipo de influencias, aunque sin esforzarse siempre por hallar una idea directriz en ambas vertientes.

## (8) El sistema de Spinoza: sus problemas y su sentido.

Tomemos por guía los tres términos del epígrafe: sistema, problemas y sentido, es decir, preguntas y respuestas, junto con sus argumentos. Comenzaremos recordando el problema existencial planteado por Spinoza, y la solución por él ofrecida. Trazaremos después una síntesis del sistema, articulada con tres conceptos complementarios —realismo, necesidad y diferencia—, que demuestran su coherencia y su sentido. Y concluiremos aludiendo a algunos interrogantes que deja abiertos.

### 8.1 Problema existencial y orientación moral.

Existen ciertos pasajes en las obras de Spinoza en los que formula el problema de la existencia humana, o incluso el de la cultura occidental, y en los que le da como respuesta la orientación ética y sistemática de su filosofía. El caso más conocido es el inicio del TIE, que constituye una especie de introducción a su «Filosofía», el sistema de la futura *Ética*. La experiencia de la vida, confiesa a sus lectores, le llevó a constatar que los bienes ordinarios son vanos y fútiles, y suelen ir asociados al temor, la enfermedad y el peligro de muerte. Por eso llegó un momento en que se preguntó si sería posible hallar *una alegría totalmente pura y libre de tristeza*. Y la respuesta, ya entonces meditada, es que esa alegría no puede hallarse sino en el conocimiento del bien supremo, es decir, en la unión del hombre con la Naturaleza, ser perfectísimo o Dios, como principio y origen de todas las cosas.

Salta a la vista el paralelismo de esta experiencia con la duda de Descartes, que le precipitó en el abismo (*tanquam in profundum gurgitem ex improviso delapsus*), y su analogía con la angustia existencial de Heidegger, que enfrenta al hombre con la Nada. Ahora bien, en Heidegger la autenticidad humana consiste en meditar y aceptar que su existencia es

puramente temporal (*Sein und Zeit*) y que su horizonte es la muerte (*Sein zum Tode*). Por el contrario, Descartes descubre en la misma experiencia de la duda existencial el *saxum firmissimum* de la existencia del yo y de Dios, piedras angulares de su sistema. Y Spinoza descubre, desde el primer momento, en la meditación de la vida ordinaria, más bien que en ninguna duda existencial, la diferencia entre los bienes falsos y el verdadero bien, «males ciertos» y «bienes ciertos», la cual le obliga, dice él, a optar entre unos y otros, opción que constituye la columna vertebral de su sistema, cuya meta anuncia ahí como unión del hombre con la Naturaleza (TIE, § 13).

En el *Tratado breve*, redactado para el círculo de sus amigos, analiza el mismo problema y le ofrece idéntica solución. En el capítulo dedicado al «amor», el contraste entre bienes perecederos y permanentes adquiere una dimensión existencial, al sugerir la hipótesis de que no existiera objeto alguno externo y que el hombre se quedara sin nada que conocer ni que amar. La vida, dice Spinoza, en esa situación análoga al escepticismo existencial, se haría imposible, porque el amor nos es tan necesario como el aire que respiramos: «porque, si no conociéramos nada, sin duda que tampoco seríamos nada» (KV, II, 5, § 4). Y, en los últimos capítulos, dedicados a la salvación y libertad humana, aparece la misma idea del inicio del TIE, pero definida varias veces como «unión con Dios» e identificada con el amor (KV, II, 22, § 3; 25, § 3; 26, § 8.4). Baste citar la frase con la que define la «verdadera libertad»: «es una existencia firme, que nuestro entendimiento alcanza mediante la unión inmediata con Dios» (II, 26, § 9).

Idéntico contraste y orientación se repiten con frecuencia en la *Ética*. Aludamos tan solo a uno, aquel que cierra y sintetiza la tesis central del tratado y del sistema. También él utiliza el recurso de la contraposición. «El ignorante, aparte de ser zarandeado de múltiples maneras por causas exteriores y no gozar nunca de la verdadera tranquilidad del ánimo, vive además como inconsciente de sí mismo y de Dios y de las cosas; y tan pronto deja de padecer, deja también de existir. Por el contrario, el sabio, en cuanto que es considerado como tal, apenas si se conmueve en su ánimo, sino que, consciente de sí mismo y de Dios y de las cosas con cierta

necesidad eterna, no deja nunca de existir, sino que goza siempre de la verdadera tranquilidad del ánimo» (5/42e).

**8.2 Críticas al sistema y respuesta general.**

Por lo dicho en el párrafo anterior está claro que la orientación de la filosofía de Spinoza es de carácter ético y en un sentido muy particular, ya que afirma que el hombre solo alcanza su perfección y felicidad mediante el conocimiento de sí mismo, de las cosas y de Dios. Su grado máximo consiste en lo que él calificó de *amor intelectual de Dios*, en el cual incluye los tres conceptos clásicos: «salvación o beatitud o libertad».

Esta idea no ha dejado de sorprender a muchos, y sigue haciéndolo. Las razones aducidas pueden reducirse a que supone la incoherencia entre la primera parte de la *Ética* y la quinta, entre su metafísica determinista y su moral de la libertad. Puede presentarse así. ¿Cómo es posible que, si de Dios como sustancia infinita surgen todas las cosas, y también el hombre, con la misma necesidad con que se sigue que los ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos, ese mismo Dios sea amor de si mismo y de las cosas, y que el amor del hombre a Dios sea libre y constituya su máxima felicidad?

En realidad, esa objeción lleva consigo dos. La primera consiste en que la 2.ª parte de la *Ética*, en la que se introduce en escena al hombre real como idea de un cuerpo existente (2/10-13), supondría un corte o ruptura con la primera, que hablaba de la existencia de Dios (1/11) y de su causalidad necesaria (1/16). La segunda añade que la segunda sección de la 5.ª parte, en la que se introduce el amor intelectual de Dios al hombre y del hombre a Dios (E, 5/21-42), estaría en abierta contradicción con su metafísica y con su antropología, según las cuales ni Dios (1/17) ni el hombre tienen voluntad libre (2/48-49). Por eso se ha llegado a hablar de «golpe de teatro» en la 2.ª parte (Duffrenne) y a calificar a su autor de «una mente dividida» (Sullivan), de «masoquismo» y de «odio intelectual de Dios» (Feuer), es decir, de «una manifestación neurótica» de Spinoza. Y no ha faltado quien acumule todos esos reproches en uno: «es una basura, que es la causa de que otros escriban basura» (Bennett).

Frente a tales descalificaciones, otros más prudentes prefirieron hablar de la «tragedia» personal de Spinoza [Gebhardt, (11), 1932, p. 72] o de la «cruz metafísica» del spinozismo [Peña, (5.1), 1975, p. 167n]. En sintonía con éstos, nosotros hemos hablado de «sistema» y de «límites del geometrismo» (12), 1975, (§ 4); pero, a la vez, de «coherencia entre la primera y la quinta parte de la *Ética*» (5.2), 2002.

En nuestra opinión, la línea argumental de Spinoza está clara. Su filosofía arranca de un profundo realismo, según el cual las cosas son como la razón las conoce; está tejida con los hilos de la causalidad necesaria, que concatenan unas cosas con otras, y todas y cada una de ellas con el todo; pero ese realismo y esa causalidad suponen que en el universo existen diferencias, que permiten su articulación real y racional. Aludamos a estas tres ideas, que hemos elegido como claves.

### 8.3 Realismo epistemológico.

Realidad y realismo significan para Spinoza aquellos objetos (*res*, cosas), que son tal como los percibimos por las ideas claras y distintas «en el entendimiento». Y eso es válido, en primer lugar, para Dios, que solo puede ser en sí y por si, sin que pueda nunca ser ni sujeto ni objeto de ficción alguna. Pero también para las cosas finitas o modos reales, tanto existentes en el tiempo como no existentes o «esencias eternas», puesto que su ser no es «creado» (forjado o fingido) por nuestra imaginación a partir de la nada. No son, pues, ni «*entia rationis*» ni «*entia imaginationis*», que solo existen «en el entendimiento», sino seres reales, que están también «en la naturaleza», es decir, «fuera del entendimiento» (humano). Y entre ellos hay que incluir no solo a las cosas que existen, sino también a aquellas que actualmente (*actu*) no existen. He aquí un texto capital.

*Aunque no existan en acto fuera del entendimiento, su esencia está de tal modo comprendida en otra cosa que pueden ser concebidas por medio de ésta; mientras que la verdad de las sustancias fuera del entendimiento no está más que en ellas mismas, ya que son concebidas por sí mismas* (E, 1/8e2) (b). En este sentido, baste añadir que, en momentos claves de la construcción de su sistema, Spinoza rechaza de plano la «ficción», como

creación de ideas de cosas, porque solo así tiene fuerza su argumento *a priori* de la existencia de Dios, que puede formularse así. Puesto que la idea de Dios no es forjada por la mente humana, es verdadera y representa un ser real, la sustancia como ser autónomo, absoluto, infinito y único (KV, I, 1, § 8; E, 1/4d).

**8.4 Necesidad ontológica y método geométrico.**

La segunda clave del sistema es la causalidad necesaria y universal de Dios; y, por razones análogas, la del hombre. Su formulación básica es la de E, 1/16, gozne sobre el que gira toda esta problemática y, por tanto, todo el sistema de la *Ética*. «De la necesidad de la naturaleza divina (.) se deben seguir (.) todas las cosas que caen bajo un entendimiento infinito».

Sinteticemos su argumentación. Spinoza comienza criticando la doctrina clásica de la libertad de elección, entendida como libertad de indiferencia. Puesto que su propósito es probar su falsedad, negando que la voluntad sea distinta del entendimiento, sus textos suelen tener un sentido polémico, en forma de «retorqueo» contra el adversario. Por una especie de argumento a pari, cuyo término medio es la perfección divina, arguye contra los adversarios que, si Dios lo conoce todo y lo puede hacer todo, no hay razón alguna para que no lo haga.

En el *Tratado breve* argumentaba en tono retórico. «Si Dios lo tiene todo en su entendimiento y, en virtud de su infinita perfección, no puede saber nada más, ¿por qué no podemos nosotros decir que también él ha producido todo lo que tenía en su entendimiento?» (KV, I, 2, § 15). Y en la *Ética* traduce esa pregunta en afirmación personal y categórica. «Ninguna sana razón me puede persuadir de que crea que Dios no quiso crear todas las cosas que están en su entendimiento, con la misma perfección con que las entiende» (E, 1/33e2) (d). Nada en absoluto. «Hemos mostrado que Dios actúa con la misma necesidad con que se entiende a sí mismo, esto es, que así como de la necesidad de la naturaleza divina se sigue (como todos afirman al unísono) que Dios se entiende a sí mismo, con la misma necesidad se sigue también que Dios hace infinitas cosas en infinitos modos» (E, 2/3e). Y, utilizando una de sus imágenes más brillantes, la del

«autómata espiritual» (TIE, § 85), referida al método genético, la asocia a la del «triángulo» para aplicarla, como en E, 1/16 y 1/17, a todas las cosas. «Todas ellas se siguen del decreto eterno de Dios con la misma necesidad con que de la esencia del triángulo se sigue que sus tres ángulos son iguales a dos rectos» (E, 2/49e) (1, 2.º).

Para extender esa tesis al hombre procede del mismo modo, solo que añadiendo que, si la voluntad humana fuera indiferente o sin motivos y, a pesar de ello, actuara, sería creadora, lo cual es absurdo en un ser finito (KV, I, 6, § 4; II, 16. § 4). Y, si se le arguye que tenemos conciencia de actuar libremente y de elegir entre varias cosas, Spinoza replica que esa conciencia es ignorancia de los motivos, que nos incitan. «Los hombres se creen libres por el único motivo de que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas por las que son determinados» (E, 2/3e (b); 2/35e). Y, por el contrario, si alguna vez la voluntad está realmente indiferente, es porque el hombre está entonces dominado por la duda, en cuyo caso no actúa, igual que el célebre asno de Buridano, que se dejaría morir de hambre y de sed por no decidirse por ninguna de las alternativas iguales (CM, II, 12, 277-278; E, 2/49e (k)).

### 8.5 Diferencia ontológica y epistemológica.

De las dos claves anteriores, realismo y necesidad, parece derivarse, si no el monismo ontológico total, que absorbería a los seres finitos, y al hombre con ellos, en el ser infinito, el necesitarismo causal, es decir, el fatalismo. Ahora bien, al lado de esas dos doctrinas, existen en Spinoza otras no menos claras y fundamentales, que introducen en el sistema diferencias y matices de todo tipo.

Basta consultar las definiciones y axiomas de la primera y la segunda parte de la *Ética* para constatar que su sistema se articula sobre dos pares de conceptos: uno ontológico, de sustancia infinita y modos finitos; y otro epistemológico, de imaginación y razón. Solo sobre la diferencia ontológica, introducida con los primeros, es posible la tensión existencial de los segundos. Y solo sobre esas dos pudo Spinoza construir una ética, que distingue acción y pasión, bien y mal, esclavitud y libertad.

La diferencia ontológica la introduce Spinoza en las definiciones de la primera parte de la *Ética*, ya que, al lado del concepto de sustancia, causa de sí, eterna y libre, incluye los dos complementarios, de modo y de cosa finita; y poco después, los empareja unos con otros en las nociones de *Naturaleza naturante* y *Naturaleza naturada* (1/29e).

La diferencia epistemológica aparece expuesta, como sabemos, en relación a los modos o grados de conocimiento, que Spinoza describe en tres obras (KV, TIE, *Ética*), en las que utiliza el mismo ejemplo de la regla de tres, con el que subraya su paralelismo, textual y conceptual. A pesar de que no es del todo constante en su exposición, pues habla de cuatro, de tres o de dos modos, grados o géneros, lo cierto es, sin embargo, que para explicar el origen y valor de los afectos, utiliza solo los dos fundamentales: opinión y razón (KV), o con mayor precisión, imaginación o ideas inadecuadas y razón o ideas adecuadas (*Ética*).

Hay que señalar, además, que realismo, necesidad y diferencia se condicionan mutuamente, siendo la causalidad y la verdad los vínculos de unión de las «diferencias», como ponen de manifiesto los axiomas de la 1.ª parte de la *Ética* (1/ax 3-4: causa-efecto; 1/ax 6: idea verdadera). Ello significa que el sistema de cosas y causas justifica el sistema de ideas; y con ellos se articula la doble red que conforma todo el sistema, metafísico y ético, ya que se entreteje la una con la otra en el llamado paralelismo (E, 2/6-7), cuya doctrina ya está presente en el TIE (§§ 33-35, § 91, § 99), y, como acabamos de ver, sirve de base al geometrismo.

Como muestra de cuanto acabamos de decir cerraremos este párrafo, citando un texto de Spinoza en su debate con Blijenbergh, en el cual insiste en que la necesidad no destruye la diferencia, sino que la confirma. «Aunque las obras de los piadosos (.) y de los impíos (.) fluyen necesariamente de las leyes y decretos de Dios y dependen constantemente de él, se distinguen, sin embargo, unas de otras, no solo en grados, sino en esencia. Pues, aunque el ratón y el ángel, la tristeza y la alegría dependen igualmente de Dios, no puede el ratón ser una especie de ángel ni la tristeza una especie de alegría» (Ep 23, p. 149). La belleza del texto está a la altura de la doctrina.

Y, si su interlocutor calvinista le objetara que somete el hombre a la fatalidad o al destino, le podría replicar, como hizo en seis ocasiones a lo largo de su obra, con una especie de argumento «*ad hominem*», citando el texto del profeta Isaías (Is, 45, 9-13), hecho célebre por S. Pablo (Rom, 9, 11-12, 18-23), al haberlo constituido en piedra angular de la doctrina de la predestinación cristiana. «Estamos en poder de Dios como el barro en manos del alfarero» (v. «alfarero»). No por casualidad, estuvo este texto, en época de Spinoza, en el centro de los debates, tanto entre calvinistas holandeses como entre católicos españoles.

## 8.6 Interrogantes abiertos y significado del spinozismo.

Los dos puntos críticos en los que se concentran las dificultades contra el sistema de la *Ética* son, como hemos visto, el inicio de la segunda parte y el final de la quinta, porque no serían coherentes con la metafísica de la primera parte. Las razones son, sin embargo, muy distintas. En el primer caso, se rompería el método geométrico, al introducir dos axiomas de experiencia, que afirman la existencia del alma (2/ax 2) y del cuerpo (2/ax4). En el segundo caso, la sustancia infinita sería transmutada en el «amor Dei intellectualis» (5/32c). Con lo primero se rompería el orden de las razones para descender al nivel de la experiencia; con lo segundo, para ascender a un Dios superior al de la razón, no sin analogías con lo místico.

Las dificultades son reales. Porque, en el fondo, el problema que ellas denuncian, es el mismo, aquel que es esencial a todo sistema infinitista, en cuanto que la distancia entre la sustancia infinita y un modo finito es infranqueable, puesto que la primera es el ser absoluto y total, y el segundo no es nada por sí mismo, sino solo por ella. El sistema de la *Ética* parece constatarlo, cuando afirma, por un lado, que de lo infinito se sigue siempre lo infinito (1/21-22) y, por otro, que un ser finito existente supone siempre otro ser finito existente (1/28). Aun cuando esto no sea un círculo vicioso o una serie continuada de ellos, como denunciara É. Saisset, vienen a ser dos series de círculos en espiral y en sentidos opuestos. Pero el resultado es que ni lo infinito conduce a lo finito, ni lo finito puede retroceder hasta alcanzar el infinito.

En nuestra opinión, este «límite» del método geométrico, deductivo o genético, ya detectado como problema en aquellos pasajes del KV y del TIE, en los que se introducen las cosas singulares o particulares, intenta superarlo la *Ética* mediante esos axiomas de experiencia interna, ciertos y evidentes. Y ésta reaparece, bajo una forma tan contundente como extraña, al final de la obra, bajo la fórmula tan sublime como ambigua, del *sentimus experimurque nos aeternos esse* (E, 5/23e). No cabe la menor duda de que Spinoza los introduce sabiendo muy bien cuál es su función en el sistema, a saber, la de la experiencia, como auxiliar de la razón (TIE, § 102; Ep 10, p. 47).

Otras lecturas de los textos de Spinoza son sin duda posibles, pues ellos mismos sugieren dos opuestas. La célebre imagen del *automa spirituale* (TIE, § 85), aplicada al entendimiento humano, en cuanto capaz de crear un sistema teórico autónomo, sugiere una vía racional hacia el idealismo. Pero esa vía es muy ajena a la que en esa misma obra propone Spinoza como principal: la idea verdadera de la «naturaleza», como origen de todas las cosas, es decir, la *Naturaleza naturante* como principio. Lo cierto es, sin embargo, que tampoco esta última parece haber dado resultados totalmente satisfactorios, por ejemplo, en la colosal empresa de M. Gueroult, (11) que no prolongó sus análisis de E-I y E-II a las tres últimas partes de la *Ética* (nuestra reseña: *Anales Semin. Metaf*., 1975, 133-144). Y algo análogo vuelve a suceder en el excelente ensayo, tan rico en información histórica como sutil en análisis teóricos, de M. Chaui, (11), que no pasa de E, 1/15 [nuestra reseña: BBS (00.1/1979), 3, 2000, 377-383].

Por eso ha sido más frecuente, especialmente desde ciertos marxismos, ensayar la vía opuesta, preparada con la crítica de la finalidad, sugerida con la imagen de la *corporis fabrica*, abierta con la idea del cuerpo humano como «individuum compositum» y respaldada con la constatación de que «nadie ha determinado hasta ahora qué puede el cuerpo» (E, 2/3e*(b). Ahora bien, si no se conoce, no es ése el mejor principio para una deducción genética o productiva, como la programada por Spinoza. Y menos lo sería, si no se olvidara —como suele suceder— el segundo miembro de la frase, relativo al alma: «y qué no puede, a menos que sea

determinado por el alma» (Ib.), ya que con ello no se descarta que el alma tenga algo que ver con los poderes (desconocidos) del cuerpo.

Por lo demás, conviene señalar que el cuerpo, del que habla ahí Spinoza, no es el que el joven Marx prefería en Lucrecio frente a Demócrito, y menos aún el que estuviera sometido al azar (*seu casu seu vi*). Pues esta idea es la más opuesta a las convicciones del autor de la *Ética*, como dijo él mismo a H. Boxel (Ep 54, p. 251) y expresaría en frase gráfica Leibniz: «Si el sistema del universo corpóreo puede surgir mediante un mecanismo, se desploma (viene abajo) Dios» (*S. Schriften*, N. 351, p. 1745). Y, conviene añadirlo, es opuesta también al espíritu y a la letra del *De rerum natura* de Lucrecio, en el cual el «casus» y el «clinamen» no invalidan la típica y reiterada expresión *necessest*, que prohíbe cualquier origen de la nada, acción sin causa e idea sin objeto.

Hoy en día se quiere hallar la solución al enigma de los orígenes con el «bosón de Higgs», porque él con su campo debería explicar el origen de la «masa» del universo, es decir, por qué las cosas tienen energía estática y de distintas clases y grados. Es lo que el CERN intenta descubrir o crear, si no lo ha descubierto ya, con el Acelerador de partículas de Ginebra, o sea, «la partícula Dios».

En nuestra opinión, las dos lecturas citadas, la primera orientada a la mística y la segunda a la política, son igualmente parciales. Por lo cual cabría aplicar a ambas lo que dijera de Spinoza uno de sus más ponderados lectores, S. Hampshire: «su llamado misticismo se deduce de sus presupuestos lógicos y metafísicos tanto como su llamado materialismo» (11), p. 121.

No obstante, quizá las lecturas más alejadas de los textos de Spinoza sean aquellas que, sobre la base de una «filosofía de la reflexión», dan la prioridad absoluta a la idea adecuada sobre la idea verdadera, con lo cual interiorizan sus conceptos más activos, como el deseo y la razón, transformando finalmente el spinozismo en un narcisismo idealista, subjetivista y pasivo, cuyo último significado recibe a veces el nombre de *ateísmo religioso*. Pues tan inadecuado nos parece este calificativo, aplicado al sistema, como aquellos otros con los que se tacha a su autor de «malvado» e impío (Bayle, Kortholt y Colerus), o se le ensalza como

«santo» (Lucas, Herder) o se sugiere que es algo así como la alternativa al Cristo histórico.

Cerremos este párrafo (8) sobre el sentido del sistema de Spinoza, citando de nuevo una carta a su adversario Blijenbergh, en la que asume de buen grado las críticas a su sistema. *Porque yo gozo y procuro pasar la vida, no sumido en la tristeza y el llanto, sino con tranquilidad, alegría y jovialidad, y así asciendo un grado más. Al mismo tiempo reconozco (y ello me proporciona suma satisfacción y tranquilidad de espíritu) que todas las cosas son hechas por el poder del ser perfectísimo y por su inmutable decreto* (Ep 21, 127). La necesidad, que rige el universo, no perturba, sino que afianza su tranquilidad interior.

## IV.

## (9) Esta edición y sus instrumentos.

Esta edición va destinada a lectores del s. XXI, ávidos de saber, no solo de Spinoza y de filosofía, sino de los problemas con los que cada día la propia vida y el entorno nos enfrenta. La elección por mi parte era obvia, por estar familiarizado con sus textos desde la tesis de doctorado en la Universidad Complutense de Madrid (11), 1973, y por haber traducido todas sus obras y haber publicado estudios sobre los diversos temas que abarca su sistema.

La convicción personal que ha presidido mi labor es que la obra y el pensamiento de Spinoza siguen siendo actuales. El objetivo de este volumen es brindar a los lectores un «Spinoza esencial», que he intentado plasmar en un estilo sobrio y con la objetividad y ecuanimidad, que eran también las por él preferidas.

Se les ofrece aquí la traducción española de todas las obras de Spinoza, con la única excepción de la *Gramática de la lengua hebrea*, como hasta el presente han hecho todas las ediciones análogas. No solo porque aún no existe una edición verdaderamente crítica de la misma (II, 5.2), sino

también porque su grafía la hace inaccesible a la inmensa mayoría de las personas cultas y porque los temas tratados en los capítulos redactados, en los que falta el «prefacio» y la parte de la «sintaxis», son los menos filosóficos e incluso teóricos (cfr. *supra*, 5.2; *Bibliografía*, (9.1-9.2; *Biografías*, J-75 y J75b y notas).

Ahora bien, aparte de las obras, descritas en lo que precede y en la Introducción a cada una, este volumen incluye unos instrumentos, que intentan facilitar su lectura e interpretación. En las líneas que siguen, presentamos unos y otros.

## 9.1 Los textos y la crítica textual.

Entre los excelentes editores y traductores que la obra de Spinoza ha tenido a lo largo de tres siglos, me han merecido especial atención los tres más recientes: Gebhardt (0.1), 1925/1972, Akkerman (8.1), 1977, (0.2), 1999 y Mignini (1.1), 1986. Pues, si el primero hizo una edición completa y «crítica» de sus obras, es de todos sabido que los dos últimos han marcado sus distancias de ella, y, en colaboración con otros, llevan años trabajando en una nueva edición de las «Spinoza Opera», destinada a remplazar a la de Gebhardt, como en su día hiciera ésta con la de Vloten/Land (0.1), 1882-1883, que había sido admitida durante varias décadas (reed. 1895, 1914).

Por mi parte, ya en mis traducciones de las obras de Spinoza (0.2) había analizado sus divergencias textuales, cotejando con especial atención las señaladas por dichos expertos y otros posteriores: *Correspondencia* (1988), *Tratado breve* (1990), *Prefacio* a OP/NS (1995) y *Ética* (2000). Y he vuelto sobre ellas en las nuevas ediciones: TTP (2003, 2008, 2010), TP (2004, 2010, 2013), *Ética* (2005, 2009), TIE (2006). De forma paralela hice primero la reseña de la traducción española de las «Obras completas» (1977) en (0.3), 1986, y de otras ahí indicadas; y después, de las ediciones originales antes citadas: de Mignini, KV en *Aporía*, 9, 1987, 167-171; y de Akkerman, TTP, 1999: en BBS, (00.1/1979), 3, 2000, 409-413.

Ahora bien, puesto que en este momento todavía no está completa la nueva edición crítica en curso, las obras de Spinoza se presentan aquí en el orden de los cuatro volúmenes de C. Gebhardt (1925/1972: 4 vol.). Tanto

más cuanto que su aparato textual, aunque complejo y extenso, contiene información de toda clase, difícil de igualar y de sustituir. Por eso, así como en cada uno de los seis volúmenes de obras sueltas, habíamos incluido las páginas de su edición, en el texto de estas «Obras completas» hemos insertado una sigla numérica, que indica el volumen y la página de la edición de Gebhart. Y, puesto que esta referencia es sencilla y segura, es también la utilizada en el Índice analítico (pp. 759 ss.).

No obstante, aunque el texto de Gebhardt ha sido mi texto de referencia, para el *Tratado breve* he preferido la edición crítica de F. Mignini, y para las nuevas cartas, no incluidas en Gebhardt, he seguido a Akkerman o a otros. Por lo demás, la situación del texto de cada obra es distinta, según que haya sido el mismo Spinoza quien lo ha editado (PPC/CM y TTP) o preparado para su edición (*Ethica*); o que, por el contrario, él haya dejado su manuscrito incompleto (TP) y, además, sin revisar para su edición (TIE), o que algunos de ellos sigan siendo desconocidos (Ep), o que, en fin, su copia haya recorrido una larga historia antes de ser editada (KV: 1862). En consecuencia, es en la «Introducción» a cada obra, así como en sus notas, donde el lector hallará breves síntesis de los resultados de esa compleja y diversificada labor editorial.

### 9.2 Instrumentos de lectura.

Como se anuncia en la «Presentación» de este volumen y aparece con mayor detalle en su *Índice general*, los textos de las obras de Spinoza van acompañados de importantes instrumentos de lectura, que son los siguientes y por este orden.

1.º *Introducción general*, en la que se proyecta la vida y las obras de Spinoza en su tiempo, entre el Renacimiento y la Ilustración, y se hace una síntesis de su sistema y de los problemas que él plantea. En la primera parte de su vida, he puesto especial énfasis en distinguir su formación hebrea y teológica, en el judaísmo, de su aprendizaje temprano del latín y de su formación filosófica, iniciada con la lectura de alguna síntesis escolástica y de las obras filosóficas y científicas de Descartes. En la segunda, he distinguido igualmente entre sus claras afinidades con el régimen liberal de

Jan de Witt y las inciertas relaciones personales entre ambos. En cuanto al sistema, he señalado las diferencias que existen en el mismo Spinoza entre la teoría y la práctica del método, a la hora de evitar todo subjetivismo; e igualmente, entre el sistema, tal como es construido en sus textos, y los problemas que él no puede menos de plantear. Pienso que esta actitud, de buscar la unidad en la vida y en la teoría, pero dejando constancia de las diferencias, abre espacios de libertad a diversas lecturas personales.

2.º *Cronología*, titulada «Del judaísmo al Spinozismo». Su parte central expone con mayor detalle los principales hechos de la vida de Spinoza (1632-1677). Pero la he completado con un brevísimo bosquejo de los avatares de los antepasados de su familia en España y en Portugal, hoy mucho mejor estudiados, como se puede ver en las *Biografías* y en la *Bibliografía* (20)-(23). En cuanto a la vertiente complementaria, la de las lecturas e influencias de Spinoza, que he llamado «spinozismo», desde su muerte hasta nuestros días, he recogido los títulos de obras y los acontecimientos más significativos, con breves comentarios. Su orden cronológico hace de ella un útil complemento de la *Bibliografía*, que suele ser sistemática.

3.º *Bibliografía*. Los spinozistas saben que la de Spinoza (00.1) es casi inabarcable, como lo muestra el hecho de que ya Oko reseñaba unos 5.000 títulos (1964) y que T. van der Werf añadía 2.285 para una década (1971-1983) (1984); y los 34 fascículos de BBS (00.1/1979) reseñan unos 100 títulos nuevos por año desde hace más de tres décadas (1979-2013).

La selección aquí ofrecida está organizada en secciones y capítulos, a fin de que el lector halle con facilidad la información. Comprende, por este orden: Bibliografías (00.1), revistas (00.2), léxicos-diccionarios (00.3), ediciones y traducciones de Obras completas (0.1-02), ediciones, traducciones y estudios de Obras concretas (1)-(10), principales temas o partes del sistema (11)-(19), y finalmente, vida, fuentes, judaísmo e influencias (20)-(23).

Su interés no está, pues, en su tamaño (quizá 2.000 títulos), sino en el amplio espectro, tanto temporal como temático, en la selección, la organización (orden cronológico para las obras de Spinoza y alfabético para los estudios). De su análisis se desprende que los temas han variado con el

tiempo, ya que han pasado de la escolástica y el romanticismo a la Ilustración; y, desde hace unas décadas, se van abriendo a horizontes nuevos, en los que alternan el budismo y el hinduismo con la filosofía de la mente y la neurobiología, sin excluir la literatura, el cine y la pintura, e incluso la medicina y la economía.

Una novedad de Spinoza es que los diversos países y culturas se han ocupado de hacer las propias historias de sus fuentes e influencias. Después de las tempranas sobre Holanda, Francia y Alemania, se han ampliado a Italia, España y Portugal. Por su interés general, permítasenos mencionar aquí el volumen por nosotros editado [(23), *Spinoza y España*, 1994], porque no solo incluye la bibliografía en español sobre Spinoza, comentada en la Introducción y las notas, sino también las de Italia (C. Santinelli), Francia (Y. Prélorentzos) y Portugal (L. M. Abreu); y porque, además, el *Índice onomástico de autores* da acceso a unos 1.300 nombres y a noticias sobre ellos. Pero a los nombres de esos países, hay que añadir otros muchos, de los que citamos algunos, por orden alfabético: Argentina, Brasil, Chile, Estados Unidos, Grecia, Hungría, Inglaterra, Israel, Japón, Noruega, Rusia, Túnez, Turquía, etc.

4.º *Textos de Spinoza*. Puesto que de ellos ya hemos hablado (5.1) y (9.1), añadir tan solo que en este volumen el texto de cada obra va precedido de una breve «Introducción», en la cual se ofrecen noticias sobre su composición y edición, una síntesis de su argumento general y un esquema de su estructura.

5.º *Notas del traductor*. Van impresas en serie única, a continuación de los textos de todas las obras de Spinoza, pero llevan una numeración única e independiente para cada obra. Añadir que, si bien es cierto que he aprovechado las notas de las ediciones anteriores, las he revisado una a una varias veces y he coordinado las de unas obras con otras, procurando evitar repeticiones y notas largas. La mayor novedad, respecto a las ediciones particulares, se halla, pues, en aquellas que no habían sido reeditadas (*Correspondencia*, *Tratado breve* y *Biografías*); y más todavía en las de la *Ética*, puesto que, excepto algunas notas de crítica textual y de textos paralelos, han sido redactadas ahora «*ex novo*», y, dada su relevancia, son algo así como el punto de referencia de todas las demás.

Señalar, además, que en las Notas de casi todas las obras se hallan «Tablas» sintéticas, en las que se recogen síntesis informativas, que pueden ser de gran valor para hacer estudios seguros y con gran facilidad. Por el orden de las obras, son las siguientes. La primera es de los conceptos metafísicos (de KV, Ep 2-4 y *Ética*) y aparece recogida en las dos primeras obras. La segunda es de las *pasiones o afectos* del KV y de la *Ética*, en relación a las de Descartes, solo impresa en el primero. La tercera es de lugares paralelos entre PPC y Descartes. La cuarta es la lista informatizada de *Referencias internas* de la *Ética*, única existente, y que es de gran valor, porque en esta obra Spinoza cita, de acuerdo con su método geométrico y deductivo, los principales textos precedentes en los que funda sus doctrinas sucesivas. La quinta y la sexta se hallan en el TTP, y son dos listas: de las *Notas marginales* y de las *Citas bíblicas* (en torno al millar). La séptima recoge versiones diversas de conceptos políticos básicos del TP. La octava se halla en la *Correspondencia*, y muestra en un solo cuadro sinóptico el orden numérico y las versiones textuales de cada una de las cartas, referidos a: OP/NS, Vloten/Land, Gebhardt, Akkerman, Mignini/Proietti y esta edición. Todas estas tablas serán citadas en el *Índice general*.

6.º *Índice analítico*. Tanto por su amplitud y variedad como por su organización, creo que es también único en su género. Aunque existe el *Lexicon Spinozanum* [(00.3), 1970], de la gran especialista que fuera, Emilia Giancotti, obra casi sin par en la historia de la filosofía, el que aquí se ofrece, es mucho más amplio en sus contenidos. Pues recoge, en serie alfabética única, nombres propios y comunes; y en los primeros no solo los de personas, sino también de lugares y de obras, y en los segundos, no solo los filosóficos o teóricos, sino otros muchos, que pueden prestar servicios a estudiosos de distintos campos del saber y de la cultura en general. Quisiera pensar que, en atención a la dificultad de haberlo confeccionado y al servicio que preste a los estudiosos, éstos sabrán disculpar los fallos que, pese al empeño, se me hayan escapado. Pues, si Spinoza dijo, y con toda razón, que «nunca se ha hallado un libro sin faltas» [3|149], todo el que haya hecho índices analíticos, sabe que es en ellos donde las erratas y omisiones son más difíciles de evitar.

7.º *Índice general*. Es más heterogéneo de lo que sería deseable. Y la razón es que solo algunas obras de Spinoza (KV, CM, TTP, TP) lo tienen, ya que otras o bien carecen de él (TIE) o llevan uno sumamente elemental (*Ética*) o, por el contrario, excesivamente largo y difuso (PPC). En consecuencia, me he esforzado en que el lector tenga a la vista el esquema o estructura de cada obra, o bien haciéndolo nuevo (TIE) o bien completando el original (*Ética*) o abreviándolo (PPC). En todo caso, con el auxilio del «esquema» que se halla al final de la «Introducción» de algunas obras, el lector hallará sin dificultad el texto que desee consultar.

# CRONOLOGÍA DE SPINOZA[†]

## *(Del judaísmo al spinozismo) (1391-2015)*

### I. Antepasados de Spinoza en el judaísmo de España y Portugal.

1391, 6 de junio. Después de siglos de convivencia pacífica con los judíos, desde la época romana hasta su apogeo cultural bajo el dominio islámico (ss. XII-XIII), la idea de «reconquista», surgida en los reinos cristianos frente a los musulmanes, degenera en persecución a los judíos (1350). El asalto a la judería de Sevilla con miles de muertos supuso un cambio de signo, plasmado en los estatutos de pureza de sangre (1412-1449) y en calificativos célebres, como «conversos», «judaizantes» o «marranos». Así se habría creado en ellos una especie de «conciencia dividida», por la que algunos expertos definen al marrano: «católico sin fe y judío sin doctrina» (Gebhardt, 1932).

1478, 1 de enero. A petición de la reina de Castilla, Isabel la Católica, el papa Sixto IV creó el tribunal de la «Inquisición», destinado a los judíos conversos, el cual extendería pronto sus acciones contra otros grupos, como luteranos, moriscos, herejes, brujería, sodomía, etc.

1492, 31 de marzo. Los Reyes Católicos promulgan el decreto de expulsión de los judíos fuera de todos sus reinos, dándoles cuatro meses de plazo para abandonar el país. Se calcula que, de los 80.000 que había en España, 40.000 pasaron a Portugal, de donde serían expulsados en 1497.

Entre ellos quizá los antepasados de Spinoza, cuyos padres huirían a Amsterdam.

1496-1648. Por el matrimonio de Felipe I, el Hermoso, hijo de Maximiliano I de Habsburgo, con Juana I de Castilla (la Loca), hija de los Reyes Católicos, se inicia en España la dinastía conocida como Casa de Austria o los Austrias, que gobierna casi dos siglos (1506-1700), con Carlos I (V de Alemania), Felipe II, Felipe III, Felipe IV y Carlos II. En virtud de ese matrimonio los Países Bajos (Holanda y Bélgica) fueron anexionados a España. Holanda adquirió su independencia en la guerra de los treinta años (1648) y Bélgica fue anexionada a Austria después.

1497. Los judíos de Portugal son obligados a bautizarse o a irse al exilio, método calificado por Spinoza (TTP, 3, p. 56) de más duro que el seguido en España; y por otros, de «terrorismo inquisitorial» (Révah, 1995, p. 78).

1497-1656. Durante más de siglo y medio, la «familia Spinoza» está documentada en Portugal, donde aparece ligada a las ciudades de Lamego (al este de Lisboa), Porto, Lisboa y Vidigueira (Bajo Alentejo) (Révah, Coelho).

1512. Desde los últimos años de los Reyes Católicos y, sobre todo, desde el reinado de Carlos I (1517-1555), los judíos se instalan en Amberes, donde se formará un grupo marrano, en el que existen varios editores, que se citan en la *Biblioteca Spinoza* (N-71).

1525-1587. El endurecimiento de la Inquisición portuguesa con los judíos provoca su éxodo y su asentamiento en Italia, Francia (Burdeos, Rouen), Países Bajos (Amsterdam).

1555-1598. Durante el reinado de Felipe II, los problemas de los Países Bajos, por las diferencias entre las provincias del sur (Bélgica) y las del norte (Holanda), se agravaron con la entrada del calvinismo en éstas (1562), los nuevos impuestos para las guerras y las medidas represivas, como el tribunal de sangre instaurado por su gobernador, el duque de Alba (1566-1573).

1568, 5 de junio. Dentro de ese nuevo marco, fueron decapitados en Bruselas los nobles Egmont y Horn, lo cual desencadenó la llamada

«Guerra de los ochenta años» (1568-1648) de los Países Bajos contra España.

1578-1579. Después de que las provincias del sur, actual Bélgica, reconocieran a España por la Unión de Arrás (1578), las siete provincias del norte (Holanda, Zelanda, Utrecht, Gelderland, Overijssel, Frisia y Groningen) se alían contra ella por la Unión de Utrecht (1579) y declaran la libertad religiosa: «todo individuo será libre en su religión, y ningún hombre podrá ser molestado o interrogado sobre la cuestión del culto divino».

1580-1640. Portugal es anexionado por Felipe II a la Corona de España.

1581-1584. Las provincias del norte se declaran independientes, siendo su jefe Guillermo I de Nassau (1533-1584), príncipe de Orange (el Taciturno), antes nombrado «stathouder» por Felipe II y ahora animador de la rebelión con una «Apología» contra España, y que sería asesinado por traición, dejando dos hijos: Mauricio (1567-1625) y Federico Enrique (1584-1647). Inglaterra aprovechó el vacío de poder para imponer como gobernador general (1585-1587) a Robert Dudley, conde de Leicester (TTP, 18, p. 228).

1587/8. Nace en Vidigueira (Bajo Alentejo, Portugal), el padre de «Spinoza», Miguel/Gabriel Espinoza; v. 1627, 1641.

1587-1601. Cuando Felipe II y, después, Felipe III, permitieron a los judíos salir de Portugal, lo abandonaron en masa. «Llena estaba Europa de judíos de origen español». Y, sobre todo, Amsterdam: «aquella colonia se acrecentaba cada día con apóstatas y renegados que venían de España, huyendo de los rigores del Santo Oficio» (M. Menéndez Pelayo, *Ha. heter.*, V, cap. 2: (20), OC, vol. 38, p. 289).

1587-1664. Durante este largo período, de casi ochenta años, existen noticias documentales sobre familiares de Spinoza, que residieron en Amsterdam.

1593-1675. Las primeras noticias de judíos que llegan a Amsterdam hablan de la célebre María Nunes, que no debe de ser la abuela materna de Spinoza. Fechas probables de la llamada «Jerusalén del norte» son: 1.ª sinagoga («Bet Jacob») (1596); 1.ª escuela (*jesiba*) (1602); 2.ª sinagoga («Neve Shalom», morada de paz) (1608); comunidad unificada

«Talmud Torá» (1639); derechos civiles (1657); inauguración de la gran sinagoga (1675).

1596, 16 dic. Abraham Espinoza, según creemos, tío y suegro de Miguel Espinoza, cuando aún reside en Nantes, tiene tratos comerciales con otros judíos de Amsterdam.

1597, 20 agosto. El bisabuelo paterno de Spinoza, Gabriel Álvarez (padre de su abuela paterna, Mor o Mayor Álvarez, mujer de Isaac Espinoza) es condenado a muerte por la Inquisición de Portugal, aunque se le condona la pena por trabajos forzados en el mar.

1602. Amsterdam cobra un gran impulso económico con la creación de la Compañía de las Indias Orientales, que operará con el Banco de Amsterdam (1609); les seguirán la Compañía de las Indias Occidentales (1621) y el Banco de Rotterdam (1635). Unos y otros llegan a controlar el 50% del comercio mundial.

1603. Diego de Asunción, fraile converso al judaísmo, es quemado en la hoguera en Portugal, por lo cual será un símbolo para los judíos, como «Judas el Creyente» (v. 1649).

1605. Por la Inquisición Portuguesa consta que, antes de esa fecha, salieron de Vidigueira para Francia Pedro Rodríguez Espinoza/Isaac Espinoza y su mujer Mor/Mayor Álvarez, con sus hijos Fernando, María Clara y Gabriel Álvarez/alias Miguel Espinoza, padre de Spinoza (N-3); v. 1619 (N-8).

1609, 4 de abril. Felipe III expulsa a los moriscos de España (unos 300.000), descendientes de los musulmanes del antiguo reino de Granada.

1609-1621. «Tregua de los doce años» entre los Países Bajos y España, durante la cual el comercio del puerto «español» de Amberes se traslada a Amsterdam, cuya población pasa de 50.000 a 105.000 h.

1614. Los judíos crean su propio cementerio, en Ouderkerk, al lado de Amsterdam, donde se conservan tumbas con inscripciones en portugués. Los datos de defunción, entierro y ceremonias religiosas se recogen en libros de actas, también conservados.

1616. Miguel Espinoza, padre de Spinoza, consta como residente en Amsterdam.

1616-1619. Las comunidades judías «Bet Jacob» y «Neve Shalom» se unen para crear la «Talmud Torá» (enseñanza de la ley), institución docente. Pero de la primera se escinde la tercera, «Bet Israel» (1618-1619).

1618. Saúl Leví Morteira o Mortera (1596-1660), recién llegado de Venecia, es elegido rabino principal de la sinagoga «Bet Jacob». Su prestigio intelectual, unido a su fuerte carácter, explican el papel relevante que ejercerá a lo largo de su vida, ya que impartirá las clases del curso superior en la escuela «Talmud Torá» (reglamento de 1639) y en otras dos privadas (1629, 1643).

1618/nov-1619/mayo. Los conflictos entre calvinistas holandeses, arminianos (Jacobus Arminius +1609) o «remontrantes» (que reclaman mayor libertad) y gomaristas (Franciscus Gomarius +1609) o «contra-remontrantes», se llevan al sínodo de Dordrecht, que da la victoria a los segundos, apoyados por el stathouder, Mauricio de Nassau (Orange), frente a los primeros, apoyados por el Gran Pensionario, Jan van Oldenbarneveldt (1547-1619), que es condenado por alta traición y llevado al patíbulo (13 de mayo de 1619).

1618-1631. Abraham Espinoza, llamado «de Nantes», abona a la comunidad judía, a lo largo de este período, cantidades propias de una fortuna media.

1618-1648. El conflicto entre católicos y protestantes desencadena guerras entre estados por la hegemonía política en Europa («guerra de los treinta años»), que se cierra con el tratado de Westfalia o Paz de Münster, donde es ratificada la independencia de Holanda, con la decadencia del imperio español y la hegemonía de Francia.

1619, 13 marzo. Entierro de Baruj Senior/Henrique Garcés, casado con María Nunes Garcés, padres de Jacob, Jeosua y Débora, la cual será la segunda esposa de Miguel Espinoza, y la madre de Spinoza (N-8); v. 1605 (N-3).

1619-1628. Miguel Espinoza, hijo de Isaac, se casa con su prima Raquel, hija de Abraham Espinoza de Nantes, con el cual tuvo negocios, aunque probablemente ella no le habría de dejar hijos a causa de tres o cuatro malos partos o abortos sucesivos (1621-1628).

1621, 28 oct. Entierro en Ouderkerk de un niño «de casa de Isaac Espinoza», probablemente hijo de Raquel y de Miguel, ya casados y residentes en la vivienda que Isaac, padre y suegro, tendría en Amsterdam.

1621-1642. Al subir al trono Felipe IV, España renueva la guerra contra Holanda, sufriendo las derrotas de Breda (1624), las Dunas (1639) y Rocroi (1642).

1622, 29 dic. Entierro de un «nieto de Abraham de Espinoza», probablemente otro hijo de Raquel y de Miguel, ya que Isaac y Abraham, abuelos, eran hermanos.

1623, 3 dic. Entierro, en Ouderkerk, de un niño, <nacido muerto>, de Miguel Espinoza.

1623-1629. Miguel Espinoza hace pequeñas contribuciones a la comunidad judía «Bet Jacob», primero en calidad de impuestos o «finta» y, después, de «promesas» o donativos.

1624, 2 febrero. Entierro de David Israel de Espinoza, quizá nieto de Vilha Lobos, y no hijo de Raquel y Miguel.

1624, 29 abril. Entierro de una niña abortiva o prematura de la mujer de Miguel Espinoza.

1625. Hugo Grocio (1583-1645) redacta su obra capital, *De iure belli ac pacis* (ed. 1647), durante su destierro de París, a donde había tenido que huir por su apoyo a los remontrantes en Dordrecht. Esta obra no está en la *Biblioteca Spinoza*, aunque sí dos teológicas.

1625, 7 enero. Entierro de «Dona Sara Espinosa, hermana de Abraham Espinosa, de Nantes».

1625, 1 dic. Abraham Espinoza de Nantes otorga plenos poderes a su yerno, Miguel Espinoza, para administrar sus bienes, haciendo de testigo el rabino Morteira, sin duda por amistad con la familia.

1625-1647. A la muerte de Mauricio de Nassau, su hermano Federico Enrique accede a stathouder de Holanda (1626-1647) y de algunas otras provincias.

1626-1629. Joseph Salomon del Medigo o Delmedigo (1591-1655) publica *Sefer Elim* o *Libro de las palmeras* (Amsterdam, edit. de Menasseh ben

Israel), de ideas materialistas, que se tiende a identificar con un anónimo hebreo de la *Biblioteca Spinoza* (no. 55).

1627, 21 febrero. Muerte y entierro de Raquel Espinosa, primera mujer de Miguel de Espinosa. En las «promesas» se cita a Miguel, Abraham y Jacob, con Morteira y nueve más.

1627, 9 abril. Entierro de «Isaac Espinoza, que vino de Nantes a Rotterdam, donde murió». Se supone que era hermano de Abraham.

1627-1634. Tres documentos notariales dan la edad de Miguel Espinoza: «unos 38 años» (8/10/1627), «unos 45 años» (10/2/1633), «unos 46 años» (2/12/1634). Habría nacido, pues, ca. 1587/1588 (en Vidigueira).

1628. Por esta fecha Miguel Espinoza se casa con Hanna Débora, con la que tuvo varios hijos: Miriam (1629-1651) y Bento (1632-1677); con probabilidad, Gabriel (ca. 1634), quizá también Isaac (ca. 1630) e incluso Rebeca (ca. 1636).

1629-1649. Descartes vive en Holanda, donde publica: *Discurso del método* (1637), *Meditaciones* (1641), *Pr. de filosofía* (1644), *Pasiones del alma* (1649). Sus obras son prohibidas por algunas universidades (desde 1642) y por el estado (1656). Spinoza las tenía en varias ediciones.

1631. Cuando Abraham Espinoza pagó un impuesto «extra» (20 fl.) al Ayuntamiento de Amsterdam, su capital era modesto, ya que no pasaba de 4.000 florines. Para Miguel: 1653.

## II. Vida de Spinoza en Holanda (1632-1677).

1632, 24 nov. Nace en Amsterdam Baruj/Bento Spinoza/Espinoza, hijo de Hanna Débora y de Miguel Espinoza, familia judía y portuguesa, de clase media y dedicada al comercio, en estrechas relaciones con los rabinos Saúl Leví Morteira y Menasseh ben Israel. El padre ocupó cargos en la comunidad y ejerció de fiador o avalista bancario.

La vida de Spinoza abarca dos períodos de la política holandesa: 1.º) los Países Bajos seguían en guerra con España (1632-1648). 2.º) Jan de Witt, Gran Pensionario de Holanda, preside un régimen republicano y liberal (1653-1672).

1632. Se crea el «Athaeneum Illustre», primera universidad de Amsterdam, capital de la provincia de Holanda, célebre por su riqueza y libertad (TTP, cap. 20).

1632-1650. Miguel Espinoza es administrador («parnás») y tesorero («gabay») de la Comunidad judía: sinagogas de Bet Jacob, Talmud Torá y escuelas.

1633. Galileo es condenado por la Iglesia y obligado a retractarse de las ideas expuestas en su *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo* (1632), donde supone que, si una lectura de la Biblia contradice a una verdad científica, debería ser revisada.

1633. Góngora: *Todas las obras*. Spinoza poseía dos ediciones de sus obras completas; y él parece ser el «poeta español» de *Ética* 4/39e, que sufrió amnesia.

1633-1639. Miguel Espinoza dirige una empresa de importación de frutos secos (España, Portugal y Brasil), en la que participa su primo Jacob; cuando surgieron problemas, acordaron que el segundo liquidara su parte a favor del primero.

1636. Dura polémica sobre las penas eternas entre el rabino Isaac Aboab de Fonseca (1605-1675), S. L. Morteira y Menasseh ben Israel (1604-1657), el cual publica: *De la resurrección de los muertos*, donde rebate a los «saduceos» (entre ellos Uriel da Costa), enemigos de la ortodoxia judía.

1636-1638. Miguel Espinoza se inscribe, con sus hijos Isaac y Baruj, en la fundación *Ets Haim*, la cual financia los estudios en la escuela «Talmud Torá». Y, al curso siguiente (1637-1638), además de esos dos, incluye a Abraham (Gabriel).

1637, 24 julio/22 dic. Miguel Espinoza es admitido en la «Compañía de Dotar orphas e donzellas pobres» y, meses después, solicita lo mismo para su primo Jacob Espinoza.

1638, 30 junio. Muere en bancarrota el comerciante Pedro Henríquez, del que Miguel Espinoza era fiador, por lo cual se ve obligado a aceptar (1/7/1638) una letra de cambio, que la viuda del muerto se había negado a pagar.

1638, 8 sept. El notario se persona en casa de Miguel Espinoza a cobrar una letra de cambio. Pero él y su mujer están enfermos, y en sendas camas, por lo cual la rechazan.

1638, 5 nov. Muere Hanna Débora Espinoza, segunda mujer de Miguel Espinoza, dejándole, según creemos, cinco hijos (v. 1619).

1639. Rembrandt van Ryn (1606-1669), ya célebre pintor por «El rapto de Europa» (1632) y «Lección de anatomía del profesor Tulp» (1632), compra una casa en la entonces llamada «Sint Antoniebreestraat», al lado del mercado judío, donde vivían Morteira, Menasseh y Miguel de Espinoza. Aunque hará retratos de los judíos Ephraim Bueno, Morteira y Menasseh, cuya *Piedra gloriosa* ilustró (1655), no consta que se haya relacionado con la familia Espinoza (Nadler).

1639, 3 de abril. Se unifican las tres comunidades judías en la «Talmud Torá», y se redacta el Plan de estudios, cuyo original portugués (N-30) y versión española (1684), junto con otras dos descripciones de la época, se conservan (N-31).

1640. Uriel/Gabriel da Costa (1580-1640), judío portugués e hijo de conversos, después de haber sido varias veces condenado por la sinagoga, se suicidó en Amsterdam, dejando su autobiografía, *Exemplar humanae vitae*, que le haría célebre (ed. por Ph. van Limborch, 1687; síntesis de M. Menéndez Pelayo, (20), 1881: OC, vol. 38, pp. 304-308), y otros escritos ahora hallados: «Exame das tradiçoes phariseas», «Propostas contra a tradiçao», «Sobre a mortalidade da alma».

1640-1668. Cuando Portugal se independiza de España, los judíos aumentan el comercio con ese país y sus colonias, como Brasil, donde en 1644 había ca. 140.000, primero en Recife y después en las islas del Caribe, como Curaçao, etc.

1641, 11 de abril//28 de abril. Esponsales y matrimonio de Miguel d’Espinoza, de Vidigueira, con Ester Espinoza/Guiomar de Solís, de Lisboa, su tercera esposa.

1642, 22 de mayo. Durante el viaje oficial de la reina de Inglaterra a Holanda, para prometer a su hija Mary con Guillermo, hijo de Federico Enrique de Orange, visitó la sinagoga de Amsterdam. En el discurso de salutación, Menasseh ben Israel resumió el sentir de los judíos en esta

célebre frase: «Hace tiempo que ya no reconocemos a Castilla ni a Portugal, sino a Holanda como nuestra verdadera patria».

1642-1656. Hobbes publica *De cive*, que consta en la *Biblioteca Spinoza*; más tarde el *Leviatán* (1651), que sería traducido al holandés por A. van Berckel en 1667.

1643-1715. Luis XIV, rey de Francia.

1644. Edición de *Las obras y Relaciones* (1.ª, 1591-1603) de Antonio Pérez, que consta en la *Biblioteca Spinoza* y es aludida, como él, en *TP* (7, § 14, notas 159-160, 188-192).

1647. Morteira dirige un funeral por el martirio de Isaac de Castro, detenido en Pernambuco y quemado vivo en Lisboa.

1647, 16 julio. Tommasso Masaniello d'Amalfi, durante la revuelta de Nápoles contra España, fue decapitado, convirtiéndose en símbolo de su futura independencia.

1647-1650. Muerto Federico Enrique, le sucede su hijo, Guillermo II de Orange, como «stathouder» de Holanda, cargo vitalicio desde la «ley de supervivencia» (1631).

1648, 15 mayo-24 oct. Se firman en Osnabrück y en Münster, los dos tratados que ponen fin a la guerra de los treinta años y son conocidos como «Paz de Westfalia».

1648-1668. La universidad de Leiden es el centro intelectual del país, donde estudian, a lo largo de estos veinte años, nueve personajes del entorno de Spinoza: J. Hudde, J. Bouwmeester, L. Meyer, A. Koerbagh, N. Stensen, W. von Tschirnhaus, G. H. Schuller, A. Burgh, L. van Velthuysen, así como los judíos Isaac Naar y Jacob de Paz.

1649, 25 julio. Judas el Creyente es quemado vivo en Valladolid. El poeta Aº. Enríquez Gómez (ca. 1600-1663), natural de Cuenca, residente en Rouen y muerto en Sevilla, le dedicó un «romance», hecho que Spinoza recordaría a A. Burgh (Ep 76, 1676: nota 456) y M. Menéndez Pelayo describiría con viveza, dando su fecha correcta ((20), 1882: (20), OC, vol. 38, p. 290).

1649, 24 sept. Muere Isaac (ca. 1630-), segundo hijo de Miguel Espinoza y hermano del futuro filósofo. Se cree que, desde entonces, Baruj ayudó a

su padre a llevar el negocio, aunque no por eso tenía que haber dejado sus estudios (J-3; *Introducción general*, 2-3).

1649-1660. Inglaterra: ejecución de Carlos I (1649), dictadura de O. Cromwell (1653-1658), restauración monárquica (Carlos II, 1660).

1650. Menasseh ben Israel publica *Esperança de Israel*, que dedica a los «Parnassim» o Consejo directivo de la comunidad «Talmud Torá», entre cuyos miembros incluye «el señor Michael Espinosa». Es el único libro de sus profesores en la *Biblioteca Spinoza* (*118*).

1650, 2 junio. Esponsales y matrimonio de Samuel de Cáceres (1628-1660), estudiante de 22 años y sin padres, con Miriam Espinoza (1629-1651), de 21 años, hija mayor de Miguel Espinoza y hermana de Baruj.

1650, 6 nov. Guillermo II de Orange muere de viruela, sin sucesor, porque su único hijo, el futuro Guillermo III, no nacerá hasta dos meses después.

1651, 6 sept. Muere Miriam de Casseres, mujer de Samuel de Cáceres, quizá del parto, del que se salvó el hijo, Daniel. El viudo se casará con Rebeca, probablemente hermana menor de Miriam, con la cual tiene tres hijos: Hanna, Miguel y Benjamín.

1651-1658. B. Gracián: *El criticón*, obra que consta en la *Biblioteca Spinoza*.

1652, 3 agosto. Miguel Espinoza recibe de su yerno, Samuel de Cáceres, ya viudo, la cantidad de 600 florines como fianza por la fragata «Estrella», que se había hundido, ya que tenían negocios comunes.

1652, 23 oct. Ester, tercera mujer de Miguel Espinoza hace testamento, en el que declara a éste su heredero universal, acreditando los testigos con sus firmas que ella no sabe o no puede («por fraqueza») firmar. Se colige que no dejaba ningún hijo de su matrimonio.

1652-1657. Estalla la «primera guerra anglo-holandesa» a consecuencia del «Acta de navegación» (1651), que prohibía a Holanda utilizar puertos ingleses para el comercio con el sur de Europa y sus colonias del Caribe.

1652-1672. Franciscus van den Enden (1602-1674), jesuita expulsado (1633), después de fracasar como librero en Amberes, su ciudad natal, donde se casó, dirige una famosa escuela de latín en Amsterdam. Entre

sus discípulos habría estado Spinoza, quizá después de la muerte de su padre (1654) o de su excomunión (1656), en cuya etapa habría vivido en su casa y tenido alguna relación afectiva con su hija Clara María (1643-1710).

1653, 24 oct. Muere Ester Espinoza, tercera mujer de Miguel Espinoza (N-37)

1653, 10 dic. Las cuentas bancarias de Miguel Espinoza, desde julio de 1631 a diciembre de 1653, la mayoría de fianzas o créditos bancarios a otros comerciantes, muestran que sus negocios eran numerosos, pero muy poco sólidos (síntesis en Van der Tak).

1653-1672. Jan de Witt (1626-1672), hijo de una influyente familia de Dordrecht, licenciado por Leiden y doctorado por Angers (1645), matemático y economista famoso desde joven, accede al cargo de Pensionario de su ciudad natal primero (1650) y de Gran Pensionario de Holanda después, y con ello a jefe del gobierno de los Países Bajos (1653). Gobierna con el apoyo de los Estados Generales y de las provincias autónomas, ya que el cargo militar de «stathouder», ligado a los Orange, estaba vacante. De formación clásica e ideología liberal, cuidó la libertad religiosa y la política de pactos más que la defensa nacional. Parece que conoció a Spinoza y le concedió una pensión personal, antes incluso de que su común amigo Johannes Hudde (1628-1704) entrara en el ayuntamiento de Amsterdam (1667). Lo cierto es que el TTP y el TP confirman que el filósofo simpatizaba con su régimen liberal y que no disimuló ante otros su afecto personal por los «hermanos de Witt» (v.1676).

1654, 28 marzo. Muere Miguel Espinoza, padre del filósofo, dejando cuatro hijos y un negocio precario. Durante el año que Bento y Gabriel Espinoza se hacen cargo del mismo, el filósofo pudo haber conocido a futuros amigos, como Jelles, Balling, de Vries, etc.

1654, 18 abril. Baruj Spinoza parece haber sucedido a su padre como «Jadid» o contribuyente, puesto que aparece ahora en las listas de pagos de la comunidad: impostas o impuestos por beneficios de negocios, fintas o contribución por renta, promesas u ofertas libres. Durante los 11

meses de «luto» o duelo (rezos), asistió con regularidad, siendo la 4.ª y última el 29 marzo 1656, solo cuatro meses antes de su excomunión.

1655. La Peyrère publica *Praeadamitae*, que poseía Spinoza. Menasseh publica «La piedra gloriosa o la estatua de Salomón» con cuatro grabados de Rembrandt.

1655, 15 febr. Jarig Jelles (1619-1683) aparece dedicado al comercio de frutos secos (uvas pasas) con judíos españoles de Málaga en un documento que alude a otros del año precedente. Y como su notario Badelo y su escribiente portugués Manuel Lavello lo eran también de Spinoza, es probable que se conocieran por entonces.

1655, 20 abril-7 mayo. Spinoza actúa en nombre de «la firma de Bento y Gabriel Espinoza» en el asunto de los tres hermanos Álvarez (Anthonij, Gabriel e Isaac), quizá joyeros venidos de París a Amsterdam, a los que reclama una deuda de 500 florines. Pero, después de arrestarles y ganarles el pleito, le prometen que le pagarán todo (incluidos los daños por golpearle, el sombrero pisoteado, el arresto en la hostería) y les difiere el abono. ¿Era él ingenuo o ellos parientes, o más bien temía posibles agresiones, como la puñalada recibida al salir del teatro o de la sinagoga (B-3, C-9)?

1655, 3 mayo. Abraham Núñez Bernal, judío converso, es quemado vivo en Córdoba. Los judíos de Amsterdam le rinden un solemne homenaje, dedicándole un volumen de poesías, obra de Daniel Ribera, entre ellas algunas dedicadas a Isaac de Almeida Bernal, que con 22 años había sido quemado vivo, en marzo del mismo año, en Santiago de Compostela.

1655, 2 sept. Menasseh ben Israel viaja a Inglaterra para presentar a Cromwell un memorial, escrito en francés, solicitando que los judíos perseguidos por la Inquisición puedan residir allí. No regresó hasta dos años más tarde, poco antes de su muerte (20 nov. 1657).

1655, 16 oct. El embajador de España da órdenes de comunicar información sobre judíos de origen español, entre los cuales aparecerán Espinoza, Prado, etc. (v. 1659).

1655-1659. Juan de Prado, que vive en Amsterdam, es denunciado a la Inquisición de Madrid, en relación con Daniel Ribera y con Spinoza (N-

45, N-46).

1656, 16/23 marzo. Cuatro meses antes de su excomunión, Baruj Espinoza, por medio de su tutor oficial, renuncia a la herencia de su padre, muerto en quiebra, y reclama, en cambio, el derecho a la herencia de su madre, con preferencia a todos los acreedores.

1656, 27 julio. Baruj Espinoza es excomulgado por la comunidad judía a causa de «las horrendas herejías que practicaba y enseñaba», es decir, sus ideas naturalistas y deístas, cuya clave eran la negación de la Ley mosaica y la inmortalidad del alma. La participación de Morteira/Mortera y de Aboab, aunque no está documentada, es verosímil por su analogía con las de Prado y de Ribera, etc. Como él no se presentó al acto, habría redactado en español una *Apología* o «Defensa de su salida del judaísmo».

1657. Los judíos de Amsterdam adquieren los derechos civiles o de ciudadanía, si bien no serán plenos hasta el siglo siguiente.

1658. Saavedra Fajardo: *Corona gótica castellana* (1.ª 1645), obra histórica, que consta en la *Biblioteca Spinoza*, aunque no *Las empresas*, de tema político.

1658, 7 mayo. Johannes Bouwmeester (Ep 27 y Ep 37) obtiene el doctorado en medicina por Leiden con la tesis «Sobre la pleuresía». Y, poco después, 4 de julio, el judío Jacob de Paz, siendo quizá Juan de Prado miembro de su tribunal.

1658/8/9 agosto. Los ex-judíos Juan de Prado y Baruj Espinoza asisten a una tertulia en casa del Doctor Guerra en Amsterdam (N-45, N-46). Sus ideas eran análogas a las que William Ames, jefe de los cuáqueros, atribuía a Spinoza en mayo de 1657: razón natural frente a ley de Moisés y a Cristo (v. 1661: O. Borch).

1659. Adriaan Heereboord, calvinista y simpatizante de Descartes, publica la segunda edición de *Meletemata philosophica*, citada por Spinoza en *CM*, pero no está en su Biblioteca.

1660, 7/9 febr. Muere S. L. Morteira, y en nov. Samuel de Cáceres, cuñado de Spinoza (v. 1651), que deja a su hijo (Daniel) de la primera esposa (Miriam) con la segunda (Rebeca).

1660, 19-20 marzo. Lodewijk Meyer obtiene el doctorado en Filosofía y en Medicina en Leiden (Ep 12, nota).

1660, 30 marzo. Adriaen Paets envía a Arnold Poelenburg un manuscrito, titulado «tractatus theologico-politicus», en el que se ha querido ver una versión latina de la «Apología» de Spinoza (N-92; ver. *Introducción general*, 5.2: «Apología»).

1660-1661. F. de Quevedo: *Obras*, 2 vol., y *Poesías*. Spinoza poseía estas ediciones, que él mismo debió de adquirir, y quizá *La cuna y la sepultura*, y su *Carta a Luis XIII* (Ep 76).

1661, 17 mayo. El científico danés Olaus Borch (1626-1690) alude varias veces a Spinoza y a algunos de sus amigos en el diario de su viaje de estudios (*Itinerarium, 1660-1665*). En la primera, dice: «en Amsterdam viven algunos ateos, de los cuales muchos son cartesianos, y entre ellos (se halla) cierto judío, ateo descarado», aludiendo a Spinoza, que aún no viviría en Rijnsburg, sino quizá en Ouderkerck (C-21, nota).

1661, agosto-oct. Spinoza vive en Rijnsburg, a pocos kms. de Leiden, donde recibe la visita de Henry Oldenburg, con el que habla sobre Descartes y Bacon. Su opinión sobre ellos, así como las ideas fundamentales de su sistema metafísico nos son conocidas por sus primeras cartas y vienen a coincidir con las de la «Ética» (Ep 1-10 y nota 11).

1661, 10/24 sept. O. Borch aclara su noticia de mayo: «Spinoza, de judío hecho cristiano y ya casi ateo, vive en Rijnsburg y sobresale en la filosofía cartesiana». Y seis meses después (3-4/abril, 1662) la completa, mencionando entre los «cartesianos» a J. Hudde, H. Glazemaker y F. van den Enden.

1661, oct-1663, agosto. En cartas a H. Oldenburg, Spinoza debate con Robert Boyle acerca del nitro, es decir, de los procesos químicos implicados en su combustión, desvelando sus diferencias sobre el método científico y la naturaleza de los cuerpos (Ep 5-16).

1661/1662. Los hermanos Jan y Pieter van den Hove/de la Court publican: *La balanza política* y *Discursos políticos*, en la línea de la política de Jan de Witt, del cual es un capítulo. Se hallan en la *Biblioteca Spinoza* (N-71 *(92)*, *(35)*).

1662. Pieter Balling publica anónimo *La luz sobre el candelabro*, cuyas ideas sobre la luz interior de la razón y el lenguaje como signo externo son análogas a las de Spinoza.

1662. Fr. van den Enden publica *Corto relato de los Nuevos Países Bajos*, sobre la política holandesa en las colonias de América del Norte (Nueva York, etc.).

1662, 15 julio. Se funda en Londres la «Royal Society», con H. Oldenburg como primer Secretario (Ep 7).

1663. Isaac/Baltasar Orobio de Castro (1618-1687), que se presentó en Amsterdam como doctor en Medicina y profesor de Alcalá, dirige a Juan de Prado, que ya está en Amberes, dos escritos: «Epistola invectiva» y «Carta apologética».

1663. Willem van Blijenbergh publica: *El conocimiento de Dios contra los ateos*.

1663. Pieter Balling: «Defensa del gobierno de la comunidad menonita»; «Ulterior defensa» (1664).

1663, 24 febr.-marzo. El «círculo Spinoza» de Amsterdam (S. J. de Vries, P. Balling, L. Bouwmeester, L. Meyer) debate los primeros textos de la «Ética» (Ep 8-10).

1663, 20-30 abril. En uno de estos días Spinoza se trasladó de Rijnsburg a Voorburg (Ep 12, Ep 12-A, Ep 13).

1663, julio-sept. Johan Rieuwertsz (1617-1685) edita la obra de Spinoza, *Principios de filosofía de Descartes/Pensamientos metafísicos* (Ep 12-A y Ep 15).

1663-1664. En estos dos años mueren 35.000 h. en Amsterdam de la peste, que asolará a Europa (1663-1670).

1664. F. van den Enden lleva a escena la «Medea» de L. Meyer.

1664, 20 julio. Respuesta de Spinoza a P. Balling sobre la muerte de un hijo pequeño y los presagios por él vividos (Ep 17).

1664, 31 oct. Gabriel/hermano menor de Spinoza y su socio en el negocio familiar, lo traspasa a dos apoderados.

1664, 12 dic.-1665, 3 junio. Correspondencia entre el calvinista Willem van Blijenbergh y Spinoza sobre ideas de PPC/CM acerca del pecado de Adán y la interpretación de las Escrituras. Spinoza pasa dos meses de

ese invierno en la casa de campo de sus amigos de Vries, en Schiedam, cerca de Rotterdam (Ep 18-24 y Ep 27).

1664-1668. Adriaan Koerbagh (1632-1669) edita *Nuevo Diccionario de derecho* (1664), *Un jardín de todo tipo de flores amables* (1668), *Una luz que brilla en lugares oscuros* (1668), edición interrumpida por el proceso que le es abierto; v. 1668.

1665. Lucius Antistius Constans: *De jure Ecclesiasticorum*, escrito seudónimo, que se atribuyó, entre otros, a Spinoza (C-34, L-42).

1665. Un grupo de anabaptistas de Voorburg acusan a Spinoza de ateo y hombre peligroso.

1665, abril-junio. H. Oldenburg inicia la edición de las *Philosophical Transactions* y vuelve a escribir a Spinoza (Ep 25-26), al tiempo que éste rompe con Blijenbergh (Ep 27).

1665, 10 junio. Spinoza propone a Joh. Bouwmeester y/o a S. de Vries que traduzcan al holandés su texto de la *Ética*, que debía llegar a E, 4/37 (Ep 28).

1665, fin sept. Spinoza anuncia a H. Oldenburg que ha comenzado a redactar el TTP (Ep 30-II), lo cual supone haber dejado la *Ética*. ¿Le visitó por entonces Jan de Witt?

1665, 8 dic. H. Oldenburg pregunta a Spinoza sobre el regreso de los israelitas (judíos) a su patria, en alusión al fenómeno de Sabatai Zevi en Constantinopla (Ep 33). En Amsterdam estaba en boca de todos, con Aboab y Pereyra a la cabeza; pero no tenemos su respuesta.

1665-1667. Inglaterra declara en enero la guerra a Holanda. Spinoza comenta con H. Oldenburg sus avatares, a la vez que cuestiones de método y de metafísica (Ep 28-32).

1665-1669. L. Meyer dirige, por primera vez, el Teatro de Amsterdam.

1666. L. Meyer (1629-1681) publica anónimo *Philosophia Sacrae Scripturae interpres*, en el que concede un papel decisivo a la filosofía en la interpretación de las Escrituras, aunque no hay acuerdo sobre sus relaciones con el TTP (1670, notas marginales).

1666, 7 enero-junio. Spinoza escribe tres cartas (Ep 34-36) a Johan Hudde sobre dos temas distintos: la unicidad de Dios y la óptica.

1666, 10 junio. En respuesta a Bowmeester, Spinoza cita ideas del TIE, en torno al método deductivo o genético y a la fortuna y el azar (Ep 37).

1666, 1 oct. En carta a J, van der Meer, Spinoza expone ideas sencillas sobre el cálculo de probabilidades y, más en concreto, sobre la justicia en los juegos de azar (Ep 38).

1667. J. Fr. Helvetius, médico de cámara del príncipe de Orange, publica: *Vitulus aureus*, etc. (v. Ep 40, nota 277, etc.).

1667, 3 marzo-1669, 5 sep. Mientras redacta el TTP, Spinoza escribe a Jarig Jelles, quizá amigo desde 1655, tres cartas sobre temas científicos (óptica, alquimia, presión del agua) y metafísicos (existencia de Dios (Ep 39, 40, 41). Por la misma época, Chr. Huygens pide a su hermano Constantin información sobre los progresos de Spinoza en aspectos teóricos y técnicos de óptica (1667-1668).

1667, 26 sept. Muere Simón J. de Vries, íntimo amigo de Spinoza, al cual deja una pensión de 300 florines anuales (C-27), que su hermano, el de Schiedam, seguirá pagando hasta su muerte y después (C-45, C-67, N-74).

1668, 20 junio-26 agosto. Henry Oldenburg es recluido unos dos meses en la Torre de Londres, al parecer, por secretos de estado.

1668, 18-29 julio. El proceso abierto (1666) contra A. Koerbagh, autor de tres obra polémicas, afines a las de Spinoza, llega a juicio, en alguna de cuyas sesiones estuvo J. Hudde como miembro del consistorio de Amsterdam. Fue condenado a diez años de prisión, en la que morirá por inanición a los 14 meses (15 oct. 1669). Y tres años después (sept. de 1672), su hermano, Johan Koerbagh (1634-1670), pastor calvinista, al que se le había hecho un proceso paralelo.

1669, 20 abril. En carta a Jacob Thomasius, Leibniz incluye a Spinoza entre los cartesianos y se excluye a sí mismo.

1669, 5 sep. Por carta de Spinoza a Jelles (Ep 41), la única suya conservada de los años 1668-1670, consta que seguía residiendo en Voorburg.

1669, 4 oct. Rembrandt muere en la miseria, dejando como herencia, aparte de sus cuadros, su casa museo (v. 1639), ahora Jodenstraat, de Amsterdam.

1669, 26 nov.-1687, 26 dic. En la asociación cultural «Nil Volentibus Arduum» (Amsterdam), dirigida por L. Meyer, su colaborador J. Bouwmeester comenta en dos sesiones ideas de Spinoza sobre el dominio de las pasiones y sobre la verdad.

1669, finales. Es muy probable que Spinoza trasladara su residencia, de Voorburg a La Haya, después de haber entregado el manuscrito del TTP en la imprenta.

1670. Dirk Kerckring (1639-1693) publica en sus «Opera» el *Specilegium anatomicum*, que quizá regaló a Spinoza, pues consta en su Biblioteca (N-71 (*33*)).

1670, principio. Aparece en Amsterdam el TTP de Spinoza, anónimo y con falso pie de imprenta, en el que se proclama «la libertad de filosofar». El editor, J. Rieuwertsz, lo reimprimió hasta diez veces (1672-1674), alguna con el libro de L. Meyer (v. 1666).

1670, 8 abril. El Consejo Parroquial de Utrecht informa sobre el TTP; de nuevo, el 11 de abril. Y el de Leiden lo hará los días 9 y 16 de mayo, a la vez que el Ayuntamiento.

1670, 8 mayo. J. Thomasius, profesor en Leipzig, critica el TTP en su «Programma adversus anonymum de libertate philosophandi» (N-52).

1670, 28 junio. El profesor de teología en Heidelberg, J. Fridericus Miegius/Mieg informa, en carta a Samuel Andreas, sobre el alboroto causado por el TTP de Spinoza (sabe que es el autor del PPC) (N-53).

1670, 30 junio. Queja del Consejo parroquial de Amsterdam contra el TTP.

1671, 24 enero. Velthuysen envía, a través de Jacob Ostens, una carta a Spinoza contra el TTP (Ep 42), tachándole de ateo y deísta, de forma análoga a Ph. van Limborch (*infra*).

1671, 17 febrero. Spinoza, ya en La Haya (Ep. 44), ruega a J. Jelles que impida que se publique la traducción holandesa del TTP, que supone ya hecha. Y critica duramente el anónimo *Homo politicus* (ed. 1662, 1664), que acaba de recibir.

1671. 12 abril. J. G. Graevius, quizá el «confidente» de Spinoza (Ep 44: 17-2-1671), informa ahora a Leibniz sobre las doctrinas del TTP, que no recibirá hasta el 5 de mayo.

1671, 16 abril-18 oct. Las autoridades civiles y religiosas de varias ciudades de Holanda emiten cuatro informes contra el TTP.

1671, 27 abril. Dirk Kerckring, luterano de religión, se casa por lo civil y por el rito católico con Clara María van den Enden (1643-1710), la mayor de las cinco hijas —el sexto era varón— del antiguo profesor y amigo.

1671, 23 junio. Leibniz a J. Thomasius sobre Spinoza.

1671, agosto. Melchior, refuta el TTP en: *Epistola ad amicum, continens censuram libri cui titulus etc*. (ed. 1671; reed. Utrecht, 1672: *Religio ejusque natura et principium sive epistola qua ad examen vocatur etc*.).

1671, 13 sept. Ph. van Limborch escribe a Velthuysen, manifestando su acuerdo con él en que el TTP defiende el ateísmo y su desacuerdo con Spinoza (Ep 42 y 43).

1671, <sept.>. Niels Stensen dirige, cuatro años después de abrazar la fe católica (1667), una carta crítica a Spinoza (Ep 67-A, p. 295/11). La respuesta, si la hubo, no se conoce.

1671, 5 oct. Carta de Leibniz a Spinoza, única suya conservada, sobre óptica, aunque parece que existió alguna otra (cfr. Ep 70, 1675).

1671, 21 octubre. Spinoza firma ante notario como testigo de Theodora van Dessel (v. Ep 46n).

1671, 9 nov. Respuesta de Spinoza a Leibniz, en carta autógrafa, con firma, sello y fecha.

1671, 29 dic. La sociedad «Nil volentibus arduum» pide a J. Bouwmeester que traduzca al holandés la obra de Abentofail (Ibn Tufail), *El filósofo autodidacto* (ed. 1672).

1672. Aparece la traducción holandesa, sin nombre de traductor, pero hecha por J. Bouwmeester, de Ibn Tufail (Abentofail), a partir de la versión latina de Ed. Pocock. Dado que defiende la salvación por la razón y que la 2.ª ed. (1701) lleva las iniciales de Spinoza (B. D. S.) invertidas (S. D. B.), fue asociada con él, se la encuadernó con el TTP. Tuvo 3 ediciones inglesas (1674, 1686, 1711) y dos alemanas (s. 18).

1672. Samuel Pufendorf (1632-1694): *De jure naturae et gentium*. «Yo he conocido a Spinoza. Era un pájaro loco, burlador (*irrisor*) de los dioses y los hombres, que había encuadernado en el mismo tomo el Nuevo

Testamento y el Corán. No hallo nada sutil en él, pero merece que se le destruya de raíz (*funditus evertere*)».

1672, primavera. Fr. Van den Enden, con 70 años de edad, se traslada a París, donde funda la escuela «Hôtel des Muses». Allí le visitaría Leibniz (1674).

1672, abril-1674, otoño. Francia, con el apoyo de Inglaterra, Colonia y Münster, invade Holanda. El 22 de junio, sus tropas entran en Utrecht, lo cual conmociona al país.

1672, 20 julio-20 agosto. En la primera fecha fue detenido Cornelis de Witt, hermano del jefe del gobierno, Jan de Witt; el 4 de agosto, dimitió éste del cargo de «stathouder», que desde febrero ya correspondía a Guillermo III de Orange por ser mayor de edad; el 20 de agosto, Jan de Witt es asesinado por las masas en la calle y colgado por los pies.

1673. H. More: *Ad V. C. epistola altera quae brevem Tractatus theologico-politici refutationem complectitur*. En su opinión, la sustancia de Spinoza, con su necesidad de existir y su unicidad, implica por si misma el ateísmo.

1673. Stouppe, Jean Baptiste. *La religion des Hollandais*. El TTP de Spinoza, buen experto hebraísta, destruiría todas las religiones.

1673, inicio. Spinoza pide a Lorenzo Magalotti (1632-1712), que, a través del Gran duque de Toscana, le negocie un «asilo en Livorno», porque «quizá teme por la propia existencia».

1673, 1 febrero. Spinoza firma ante notario conocer al coronel español, Nicolás de Oliver Fullana (N-56n).

1673, 16 febrero. Por orden del príncipe elector Carlos Luis, Spinoza recibe, en carta de J. L. Fabricio, la oferta de una plaza de Profesor de Filosofía en la universidad de Heidelberg. Mas, temiendo perder la poca libertad que le quedaba, renunció cortésmente a ella.

1673, 19 abril. Jarig Jelles, acusado de heterodoxia, envía a Spinoza su escrito *Profesión de la fe cristiana* para que le dé su opinión. Pero, como las ideas de uno y otro sobre las relaciones entre razón y fe son distintas, su respuesta es evasiva, aunque no deja de señalar la incoherencia entre la eficacia de la gracia y la tendencia al mal (Ep 48-B, § 3 y nota 325).

1673, julio. Invitado por el general Condé, cuyo «círculo» en Francia era tan heterogéneo que incluía a B. Orobio de Castro, Spinoza hizo un viaje al campamento francés de Utrecht, aunque no llego a verle, porque había tenido que ausentarse.

1673, 14 dic. Spinoza reclama a Graevius una carta sobre la muerte de Descartes (Ep 49).

1673, 27 dic. El jansenista de Port Royal, S. J. de Pontchâteau informa al Vicario Apostólico en Holanda, Johannes van Neercastel, sobre el libro de Stouppe, aludiendo a Fr. van den Enden y a Leibniz.

1673-1677. Spinoza está más solo que nunca y no sin temores ante el ambiente creado por el TTP, por lo cual se le calificó de «animal exótico» (Sturm). Le visitaban extranjeros y curiosos, entre los que no faltarían «chicas jóvenes de valía» (Stouppe) o, si se prefiere, «nobles damas». Aparte de los franceses Saint-Glain, Saint Evremond y J. M. Lucas, se han citado: B. Bekker, Bresser (Ep 70, Ep 72), H. van Bronckhorst, Th. Kranen/Cranen, J. S. Klefmann, Frans Langenes, L. Limelet, Joachim Nieuwstad, J. Ostens, Ch. de la Selve (juez), Sigmund Gottl. Scholtze (?), Dr. Vallan, J. Vroesen (Freudenthal, (20), 1904, p. 259). Pero tan solo de algunos de ellos tenemos noticias y vagas.

1674/1708. Johannes Musaeus publica un libro contra el TTP (C-56, etc.), que fue reeditado.

1674. Jacob, Batelier: *Vindiciae miraculorum*, contra TTP.

1674. W. van Blijenbergh: *La verdad de la religión cristiana contra el TTP*.

1674. Reinier van Mansvelt: *Adversus Anonymum Theologico-Politicum Liber singularis*.

1674. Frederik Spanheim, profesor de teología en Leiden, ya célebre por haber rechazado en su tesis (1665/1703) doctrinas básicas del calvinismo, reaviva la antigua querella (1618-1619) con cuatro sermones, editados después con el título: *L'athée ou le négateur de Dieu confondu* (Amsterdam, Borstius, 1677).

1674, abril-junio. Por iniciativa de Guillermo III de Orange y con el apoyo de altos personajes, como Conrad Beuningen, se organiza un complot contra Luis XIV, que incluye un desembarco holandés en Bretaña y una

revuelta en Provenza. La conjura fracasa y entre sus implicados se acusa a F. van den Enden.

1674, 19 julio. La corte de Holanda prohíbe oficialmente el TTP (N-57).

1674, 14 sep-nov. Debate de Hugo Boxel, pensionario de Gorcum, ya depuesto, con Spinoza sobre «los espíritus», que deriva en el problema de la fatalidad (Ep 51-56).

1674, 8 oct-nov. Los alemanes, Tschirnhaus y Schuller entran en relación epistolar con Spinoza (Ep 57, etc.), siendo el segundo portavoz del primero, el cual le plantea objeciones sobre el método deductivo, la libertad humana y la pluralidad de las cosas finitas.

1674, 27 nov. Fr. van den Enden, a quien Leibniz había visitado en París (*Teodicea*, n.º 376), es condenado a muerte. Como el verdugo se niega a decapitarle por no mancharse las manos con más sangre noble, es ahorcado en la Bastilla.

1675. Joh. Bredenburg: *Enervatio Tractatus theologico-politici*.

1675. Jean Brun: *La véritable religion des hollandais*, réplica a Stouppe sobre el silencio de los teólogos holandeses ante Spinoza (N-58).

1675. Franciscus Ridderus pronuncia varios sermones, que publicará bajo el título: *Procès théologique, philosophique et historique contre toutes sortes d'athées, où l'athée est découvert, confondu, réfuté, averti, freiné et exhorté à la conversion* (Rotterdam, B. van Santbergen, 1678).

1675, 22 julio-7 agosto. Por temor a los teólogos y a los «estúpidos cartesianos», Spinoza retira de la imprenta el manuscrito de la *Ética* (Ep 62 y Ep 68). Por entonces debió de iniciar la redacción del TP (Ep 84).

1675, 5 agosto. Los judíos —unos 4000— inauguran la gran sinagoga, símbolo de su máximo esplendor en Amsterdam, cuyos gastos ascendieron a 150.000 florines. Aunque Spinoza estuvo allí entre el 22 de julio y el 7 de agosto (Ep 68: 7-8-1675), no cabe imaginar que se hubiera arriesgado entre la multitud.

1675, 3 sept. A. Burgh, converso al catolicismo como Stensen, escribe una durísima carta a Spinoza, invitándole a convertirse (Ep 67), el cual le replica en el mismo tono (Ep 76).

1675, sept.-nov. Tschirnhaus regresa de Londres a París, donde conoce a Huygens y Arnauld, y se hace amigo de Leibniz. Aunque Spinoza no

accede a que le entregue el manuscrito de la «Ética» (Ep 72), cabe suponer que hizo caso omiso de su negativa.

1676. Theophilus Spizelius/Spitzel: *Felix literatus ex infelicibus periculis et casibus, sive De vitiis literatorum commentationes historico-theosophicae*, Augsburg, 1676. *Infelix literatus*, Rotterdam//Augsburg, 1680.

1676. F. Kuyper: *Arcana atheismi revelata, philosophice et paradoxe refutata, examine Tractatus theologico-politici*, Rotterdam, I. Naeranus.

1676, 23 julio. Spinoza redacta de su puño y letra, en un ejemplar de la «editio princeps» del TTP (1670), cinco notas marginales (N-96.4n), y lo dedica a Jacob Statius Klefmann, aún no identificado. Su ejemplar está ahora en Haifa (BBS, (00.1/1979), 26, 2003, p. 721; P. Steenkakkers (dir.), (23), 2000).

1676, 2-18 nov. A su regreso de Inglaterra, donde pasó once días con H. Oldenburg y otros, Leibniz se detuvo en Holanda para visitar a Schuller, Hudde, De la Court y, sobre todo, a Spinoza (N-59, N-62, N-65).

1677, 6 febr. Schuller presagia a Leibniz la muerte de Spinoza por tuberculosis (N-60).

1677, 21 febrero. Spinoza muere en La Haya, con la asistencia médica de su amigo Meyer, a quien él habría llamado (C-64). Aquel mismo día se hizo el primer Inventario notarial de sus bienes (N-61, etc.).

## III. LECTURAS E INFLUENCIAS DE SPINOZA (1677-2015).

1677, 22 febr. H. Oldenburg se queja a Leibniz: «Por qué motivo no has entregado a Spinoza mis letras (carta) ciertamente no logro adivinarlo». Ignoramos la respuesta.

1677, 25 febr. Entierro solemne de Spinoza en La Haya, el mismo día que Schuller envía, desde Amsterdam, un paquete a Leibniz, por lo cual se supone que no asistió al entierro. ¿Lo hicieron Meyer, Jelles, Bouwmeester, Hudde, acompañando a Rieuwertsz?

1677, 26 febr. Schuller comunica a Leibniz que Spinoza ha muerto el día 21 de forma inesperada y sin testamento, a la vez que le ofrece la «Ética»,

que «se conserva en autógrafo en manos de un amigo y está a la venta» (N-64).

1677, ca. febr.-junio. Leibniz habla a Jean Gallois/Galloys de su visita a Spinoza y de la carta de Stensen (N-65).

1677, 2 marzo. A petición de familiares de Spinoza, se hace el segundo Inventario notarial de sus bienes (N-66-73), el cual incluye toda clase de objetos y, en lista aparte, 161 títulos de libros, numerados según sus formatos. Puesto que están en varios idiomas, incluido el hebreo, tuvo que ser obra de un experto, quizá de Rieuwertsz, que hizo de testigo, junto con el hospedero Spyck. Entre ellos se cuentan 23 relativos a España, 16 en idioma castellano.

1677, 29 marzo. Schuller dice a Leibniz que él puso de acuerdo a los amigos de Spinoza para editar todos sus manuscritos, y añade que «los más importantes me han sido entregados autógrafos». Pero antes reconoció que la «Ética» estaba en manos de otro y ahora que no es él «su dueño actual», demostrando su escaso rigor, igual que en algunos de los títulos por él dados. Le adjunta, en cambio, una lista de libros rarísimos, que él habría hallado entre sus papeles, para que le diga si conoce alguno. Lo cierto es que Spyck, Rieuwertsz y el llamado «Rector en La Haya» jugaron en todo ello el papel decisivo (N-75).

1677, 30 marzo-13 oct. En la primera fecha (N-78) y, de nuevo, el 7 de mayo (N-79n), H. van der Spyck reclama a Rebeca Espinosa y Daniel de Cáceres, como herederos de Spinoza, los gastos de su entierro, etc. Y de hecho el litigio con Spyck, que con Rieuwertsz actuó a modo de albacea del filósofo, no quedó resuelto hasta octubre de ese año (N-81). Después de lo cual, Rebeca emigrará, con dos hijos, a Curaçao (1678).

1677, 27 julio. Schuller informa a Leibniz de que las obras de Spinoza ya están en la imprenta y que saldrán en doble edición, latina y holandesa.

1677, agosto. En carta a Leibniz desde Roma, Tschirnhaus describe a Stensen como proselitista y subraya su fuerza de convicción.

1677, 4 sept. Niels Stensen pone una denuncia contra Spinoza ante el Sto. Oficio; y, por esas fechas, le entrega un manuscrito de la *Ethica*, que él acaba de recibir de un extranjero luterano, probablemente el que

Tschirnhaus tenía en París en 1675 (Ep 70 y Ep 72). Ahora se lo ha descubierto, identificado y editado (5.1), 2011).

1677, 2 oct. En carta anónima alguien anuncia, no sin sigilo, a Leibniz que las OP de Spinoza saldrían dentro de unos «14 días» (N-80n).

1677, oct.-dic. El Teatro Municipal de Amsterdam, cerrado desde 1672, se abre de nuevo y con L. Meyer como director o «regente», y su amigo Bouwmeester y el boticario Andries Pels como colaboradores.

1677, 2-4 nov. Previo anuncio, se venden en pública subasta «todos los bienes» de Spinoza, cuyos precios se detallan, ascendiendo el total a 430’65 fl.

1677, 5 nov. Al día siguiente de la subasta, Schuller comunica a Leibniz que «las obras póstumas de Spinoza ya están impresas y solo falta el índice». Su «Prefacio» lo escribió Jelles en holandés y lo tradujo Meyer al latín, al tiempo que supervisó los textos de OP, que J. H. Glazemaker tradujo para NS. Es dudoso que Schuller participara en la edición de las Cartas: v. 1678.

1677, 25/28 nov. J. van Neercastel informa al cardenal Barberini sobre el libro de Stouppe y sobre el librero Rieuwertsz, heredero de los manuscritos de Spinoza, por cuyo secreto vela, y después envía un ejemplar del TTP a Tanara para que lo remita a Barberini.

1677, 31 dic. «Las “*Opera posthuma*” de Spinoza, ya editadas, se distribuirán el nuevo año, en cuya fecha no dejaré de enviarte, entre los primeros, un flamante ejemplar». Así felicita Schuller el Año Nuevo a Leibniz (N-83.3).

1678. Se publica la traducción francesa del TTP, según parece, de mano de Gabriel de Saint-Glain (L-19n).

1678, 24 enero. Graevius critica las OP (N-84).

1678, 25 enero. Schuller envía las OP a Leibniz (Hannover) por el hijo de un judío (N § 66.ª).

1678, 4 febr. El consistorio eclesiástico de Leiden ya conoce las OP y las condena.

1678, 4 febr. Leibniz, en sus cartas a Justel y a Faccius (copiadas en el mismo papel), ambos muy religiosos, emite su primer juicio sobre OP.

1678, 6 febr. Schuller repite lo del envío anterior a Leibniz y se disculpa de que entre las cartas de Spinoza «aparezca una con tu propio nombre. La verdad es que se hizo sin saberlo yo, puesto que no tuve noticia de ello hasta ahora que lo he visto en este ejemplar». De ahí nuestra duda, antes formulada: v. 1677/31 dic.

1678, 11 febr. El Concejo parroquial de La Haya tiene conocimiento de la reciente edición del libro de Spinoza, en latín y en holandés, e intenta impedir que se difunda.

1678, 17 marzo. Los Estados de Holanda adoptan el mismo acuerdo.

1678, 29 marzo. Schuller aclara a Leibniz los nombres de algunas *Cartas*.

1678, 10 abril. Tschirnhaus dice, desde Roma, a Leibniz que tiene el manuscrito del TIE, «que me transmitió Schuller», y opina que los preceptos de Spinoza son los mejores para formar definiciones. Pero, en otro lugar, aclara que «solo después de la muerte del autor llegó a (sus) manos».

1678, mayo. Tschirnhaus dice que visitó a Spinoza para hablar con él sobre el método (del que ya le había preguntado por medio de Schuller): «como había vuelto (.) de Holanda a casa», le fue a visitar y le presentó una carta de Descartes, sobre la que Spinoza ironizó (N-88).

1678, 25 junio. Los Estados de Holanda prohíben «con las máximas penas» las *Opera posthuma* de Spinoza.

1678, 6/9/13 sept. Neercastel consigue las OP, que Arnauld ya había leído y calificado como «el libro más malvado del mundo», y las envía a Barberini a través del conde Casoni. En su carta compara a Fr. van den Enden, muerto en la horca, con Tántalo, y añade que Spinoza, que estudió para rabino, fue castigado con muerte de tisis, y que Rieuwertsz les «mintió con descaro».

1679. P. Bayle adquiera la traducción francesa del TTP.

1679. J. Colerus llega a Amsterdam (C-37).

1679. P. Daniel Huet, *Demonstratio evangelica*.

1679, 3 febrero. El TTP es puesto en el «Índice de libros prohibidos».

1679, 23 abril. Petrus van Gent (1640-1695) dice a su amigo Tschirnhaus que ha copiado «la mayor parte de las obras de Spinoza» para Schuller. Entre ellas, la *Ethica* del Vaticano (5.1), 2011.

1679, 2 sept. Muere G. H. Schuller.
1679, dic. Muere Th. Hobbes.
1680. Muere J. Bouwmeester.
1680. L. Velthuysen. *Opera omnia* (con refutación del TTP).
1680. Chr. Kortholt: *De tribus impostoribus*, Hamburgo: v.1700.
1680. J. Fr. Helvetius: *Philosophia theologica contra Cartesii et Spinozae theologiam philosophicam*.
1681. Muere L. Meyer.
1681. P. Yvon: *L'impiété convaincue*.
1682. Muere J. H. Glazemaker.
1683. Muere Jarig Jelles.
1683. Nicolas Malebranche: *Méditations chrétiennes* («miserable Spinoza»); 1688: *Entretiens sur la métaphysique et la religion*; 1715, *Recherche de la vérité*. Es sintomático su escrito, *Conversación entre un filósofo cristiano y un filósofo chino en torno a la existencia de Dios* (1708), ya que subordina la verdad teórica a la moral práctica.
1683-1688. J. Locke (que vivió en Francia entre 1675-1679) reside en los Países Bajos, donde conoce a personas del entorno de Spinoza.
1684: A. de Versé: *L'impie convaincu ou Dissertation contre Spinoza*.
1684. Jelles. *Confesión de fe cristiana* (21), junto con P. Balling: *La luz sobre el candelabro* (21): edición conjunta, a modo de homenaje póstumo de Rieuwertsz a ambos amigos.
1684. A. Cuffeler: *Specimen artis ratiocinandi naturalis et artificialis* ¿Spinozismo larvado?
1685. Muere Rieuwertsz padre, miembro relevante del «círculo» de Spinoza y decisivo en la edición de las OP (1677). Le sucede su hijo Johan Rieuwertsz jr. (ca. 1651-1723).
1685. Muere G. de Saint-Glain, en La Haya.
1685. Leibniz: *Discours de métaphysique*. Contiene la 1.ª crítica a Spinoza como «cartesiano» («semillas cartesianas»). Pero su solución no es separar fe y razón (P. Bayle), sino probar con la razón el acuerdo entre ambas (*Teodicea*, «discurso» inicial).
1686. Muere J. van der Meer.
1686, 25 nov. Muere Niels Stensen.

1686. Leibniz. *Carta al Landgrave* de Hessen. Spinoza sería el más impío y peligroso del siglo, «un ateo», que no admite providencia alguna ni tiene lógica, sino paradojas, etc.

1687. Tschirnhaus: *Medicina mentis*, donde se perciben afinidades con Spinoza.

1687. Se publican, anónimos, dos opúsculos, que algunos atribuirán a Spinoza: *Cálculo algebraico del arco iris* y *Cálculo de probabilidades* (La Haya, L. van Dyck).

1687. J. Fr. Helvetius. *Adams oud graft* («Antiguo sepulcro de Adán»), etc. (Ep 40).

1687. A. de Versé: *Traité de la liberté de conscience ou de l'autorité des souverains sur la religion des peuples, opposé aux maximes impies de Th. Hobbes et B. Spinoza*.

1687. Ph. van Limborch: *De veritate religionis christianae amica collatio cum erudito judaeo* (reed. 1966), que incluye «Exemplar humanae vitae» de Uriel da Costa (1640).

1689. Balthasar Bekker, *De betoverde wereld* («El mundo encantado»), 4 vols., 1689-1893 (puesto que el espíritu no puede actuar sobre la materia, tampoco el diablo sobre los hombres).

1690. Chr. Wittichius: *Anti-Spinoza, sive Examen Ethices Benedicti de Spinoza et Commentarius de Deo et ejus attributis* (póstumo).

1690. P. D. Huet: *De concordia rationis et fidei, Censura philosophiae cartesianae*.

1690, 29 agosto. *Opera posthuma* de Spinoza en el «Índice de libros prohibidos».

1691. (anónimo). *Het leven van Philopater*, Groningen (critica igual a Voetius y a Cocceius).

1691. J. Clauberg: *Metaphysica de Ente, quae rectius Ontosophia* …

1691. Christian Thomasius: *Einleitung zu der Vernunftlehre*. Razón y fe deben estar separadas, pues aplicar la razón matemática a la metafísica conduce al ateísmo de Spinoza. Le seguirán Rüdiger, Lange, Crusius, que admiten la primacía de la fe y la piedad («pietismo») sobre la razón y la filosofía (contra Leibniz y Spinoza).

1692. H. Horchius: *Investigationes theologicae*.

1693. Se edita el TTP en holandés y sin nombre de traductor (ed. 1693 y 1694). Se supone que su trad. era de J. H. Glazemaker (Ep 44: 1671). A finales del s. XVIII, se hizo una copia manuscrita del TTP, sin duda porque era difícil hallarlo impreso, ya que todavía ca. 1850 se impuso una fuerte multa a un librero de Amsterdam por haber vendido las OP.

1694. Llega Colerus a La Haya, cuando ya habían muerto casi todos los miembros del «círculo» de Spinoza, el último de ellos J. Rieuwertsz (1685). Quedaba Hudde (1704), pero desde 1666 no se sabe de sus relaciones con Spinoza (Ep. 34-36).

1694. Muere Abraham Joh. Cuffeler (L-43).

1695. Muere Ch. Huygens.

1696. P. Lamy (dom François): *Le nouvel athéisme renversé ou réfutation du système de Spinoza*, etc., *par un religieux bénédictin* (reed. 1726, 1731, etc.).

1696. J. Toland: *Christianity not mysterious*, 1696; v. 1704.

1697. Muere J. M. Lucas, doce años después de Saint-Glain, cuando ya Stolle y Hallmann habían pasado por Holanda y P. Bayle se ocupaba de Spinoza desde 1679.

1697. Isaac Jaquelot. *Dissertation sur l'existence de Dieu*.

1697. Fénelon: *Réfutation des erreurs de Benoît de Spinoza* (editada en Jaquelot; reed. 1731).

1697. Johann Duijkerius: *Vervolg van Het leven van Philopater* (Groningen): añade a la 1.ª ed. (1691) una conclusión, calificada por algunos de «novela spinozística» (C-38).

1697/1702. P. Bayle: *Spinoza*, en el *Dictionnaire*. Le califica, a la vez, de «ateo de sistema» y «ateo virtuoso», contradictorio e irrefutable, etc. Su artículo abre las varias y opuestas lecturas de Spinoza. Trad. hol. F. Halma (1698).

1699. Johan Georg Wachter (1663-1757). *El spinozismo en el judaísmo o El mundo deificado* (ed. en alemán, Amsterdam) (22). Asocia el spinozismo con la cábala y el judaísmo para criticarlo, aunque en otra obra posterior es más moderado v. 1706. Pero la fama, como escritor, le vendría por su *Glossarium germanicum* (Leipzig, 1737).

## Siglo XVIII

1700. Sebastian Kortholt publica su «biografía» de Spinoza.
1700. Leendert Backer: *De bedeckte spinozist outdeckt, in de persoon van Pontiaan van Hatten*. («El spinozista encubierto puesto al desnudo en la persona de…»).
1703. Frederik W. van Leenhoff (1647-1712). *De hemel op aarden*¸ etc. («El cielo sobre la tierra o descripción breve y clara de la verdadera alegría»). Obra de un pastor calvinista, inspirada en el determinismo de Spinoza. Las tres pasiones primarias (deseo, alegría y tristeza) son la verdadera trinidad, de suerte que la tristeza procede de oponerse a él y la alegría, de aceptarlo. Fue excomulgado en 1708; v. 1707.
1704. Muere John Locke; v. 1683.
1704. Muere Johan Hudde (Ep 34-36).
1704. Toland: *Letters to Serena* (reina Sofía Carlota) (reserva una sección a Spinoza, al cual dedicó un himno); v. 1722.
1705. Johannes Colerus: *Korte dog waaragtige*, etc. («Biografía de Spinoza») (20).
1705. Samuel Clarke: *A discourse concerning the Being and Attributes of God, etc. In Answer to Hobbes, Spinoza and others*, etc.; repr. 1964.
1706. Johan Georg Wachter. *Elucidarius cabalisticus* (ed. Roma). Sus ideas pueden remontarse a Jacob Boehm y sus resonancias prolongarse hasta E. Swedenborg (1749).
1706. Se traduce al francés la «Vida de Spinoza» por Colerus.
1707. G. Friedrich Jenichen: *Historia spinozismi leenhoffiani*; v. 1703.
1708. Muere Albert Burgh (Ep 67 y Ep 76).
1708. Muere Tschirnhaus (desde 1674 en relación epistolar, a través de Schuller, con Spinoza, aunque se siente más próximo a Leibniz); v. 2011 (*Ethica*).
1709. Andreas Rüdiger: *De sensu veri et falsi* (reed. 1722) (la recta razón frente a la razón matemática, en la línea marcada por Thomasius, y contra Spinoza, ateo por racionalista absoluto).
1710. Leibniz. *Essai de Théodicée* (prefacio importante) (Ep 45-46).

1711. J. Le Clerc: *The rights of the Christian Church adjusted*, Londres; v. Ph. Limborch.

1713. John Collins, *Discurso sobre el libre pensamiento*; 1724; *Dº sobre la religión cristiana*.

1715. Muere Luis XIV, rey de Francia.

1716. Muere Leibniz.

1718-1727. *La caída del ídolo del mundo*. Obra de Pontiaan van Hatten (1641-1706), teólogo calvinista, publicada póstuma en cuatro volúmenes. La unidad del hombre y del mundo con Dios llevaría consigo la negación de la creación y del pecado, que solo consistiría en creer en él, o sea, en que el hombre está separado de Dios. Tuvo apasionados adeptos, como M. A. Booz, Dina J. Jans (pastor Dina), J. Bril, C. van Buitendyck, etc. Sus ideas «spinozistas» (Back, 1700), eran afines a las de otros como: Leenhoff (Jenichen, 1707), Deurhoff (C-61), J. G. Wachter (1699, 1706).

1719. Se publica anónima *La vida de Spinoza*, atribuida a J. M. Lucas, a la que se adjunta «El espíritu de Spinoza», aunque no sin que el editor reconozca que otros decían ya que era de G. de Saint-Glain, traductor francés del TTP (1678) (L-19/nota).

1722. Muere Frans Halma, traductor holandés del «Spinoza» de P. Bayle (C-6n).

1722. Toland: *Pantheisticon* (panteísmo materialista: Dios es todos los cuerpos y todo es Dios, por eso la materia es activa), etc.

1723. J. Lange: *Causa Dei et religionis naturalis adversus atheismum*, y *Modesta disquisitio novi philosophiae systematis de Deo, mundo et homine* (en la línea pietista Thomasius - Crusius).

1731. *Réfutation des erreurs de Benoît de Spinoza par M. de Fénelon, archevêque de Cambrai, par le P. Lamy bénédictin et par le comte de Boulainvilliers, … avec la vie de Spinoza écrite par M. Jean Colerus*, etc. (20). La colaboración de los tres estamentos hizo más célebre el volumen.

1737. Christian Wolff: *Theologia naturalis*. Acusa a Spinoza de fatalista y aboga por mantener la fe y la razón dentro de los límites de la experiencia y no confundir finito e infinito ni invertir el orden del

discurso, dando valor absoluto a definiciones previas. Frente a él, en su *Discurso sobre la filosofía práctica de los chinos*, alaba la moral sencilla de Confucio, como hiciera Malebranche, pese a su autoritarismo.

1740. J. Ch. Edelmann: *Die Göttlichkeit der Vernunft* (la razón es divina, nada debe contradecirla ni superarla, en la línea del idealismo alemán, que sintetizará H. Heine: 1834).

1743. Chr. A. Crusius: *De usu et limitibus principii rationis determinantis, vulgo sufficientis*. El principio de razón suficiente, defendido por Leibniz y Wolff, conduce al pr. de razón determinante, es decir, al racionalismo absoluto, determinismo o fatalismo y ateísmo. Frente a ello, la suprema norma de conducta del hombre es la obediencia a la ley y a la voluntad divina, en la línea de Blijenbergh, Wolff, Thomasius, etc.

1743-50. Johannes Monnikhoff copia y retoca el *Tratado breve* de Spinoza y la *Vida de Spinoza* por Colerus (N-97).

1744-1770. La Mettrie: *Traité sur l'âme*, 1744; *L'homme machine*, 1747; *Abregé des systèmes*, 1751 (materialismo ilustrado francés).

1746. Denis Diderot (1713-1783). *Pensées philosophiques*, 1746; *L'ínterprétation de la nature* 1754; «Spinoza», 1759 (en la *Enciclopedia*); *Jacques le Fataliste*, 1773, etc.

1750. Emanuel Swedenborg (1688-1773): *Arcana caelestia* (8 vol, 1749-56), de contenido panteísta y místico, cuyas ideas clave serían «La nueva Jerusalén» (1750), «Apocalipsis revelado», etc.; v. Kant, 1766

1751. P. Moreau de Maupertius: *Système de la nature. Essai sur la formation des corps organisés*.

1755. M. Mendelssohn. *Gespräche* («Diálogos filosóficos»). Spinoza se justificaría a través de Leibniz, ya que ambos serían discípulos de Descartes, y Leibniz no sería ni ateo ni panteísta, sino religioso.

1756. G. E. Lessing le matizó, diciendo que Leibniz es independiente de Spinoza, cuya doctrina es sublime, pero no aplicable al hombre.

1757. Viaje de C. G. Murr a Holanda en busca de documentos sobre Spinoza. La «Apología» (10.2) no la halló; y las «Notas» al TTP no las publicó hasta 1802 (La Haya/Nürnberg).

1758. Claude A. Helvétius (1715-71): *De l'esprit* (sensualismo radical, mecanicismo como base, es decir, choque de movimientos externos).

1764. Voltaire: «Dieu» (*Dictionnaire philosophique*). Su agnosticismo le sitúa lejos de Spinoza, por lo cual admira su moral, pero no su Dios. Con su sarcástica ironía lo sintetiza en la confidencia, que el «petit juif» haría al «grand être»: «Mais je pense, entre nous, que vous n-existez pas» (*Poésies philosophiques*).

1766. I. Kant: *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*, contra Swedenborg (v. 1750) y la cábala, y contra Mendelssohn, porque no hay experiencia de los «espíritus», etc; v. 1786.

1768. Nueva edición del *Traité des trois imposteurs* (L-19n: relación con «El espíritu de Spinoza» y con Lucas).

1774, julio. Encuentro de F. H. Jacobi con W. Goethe en Colonia y pacto de amistad sobre Spinoza.

1776. «Sturm und Drang» (tempestad y empuje), drama de Maximiliano Klinger: la fe religiosa contra la razón finita (kantiana), que es incapaz de demostrar la existencia de Dios.

1779, 5-7 junio. Conversaciones de Jacobi con Lessing acerca de Spinoza.

1780. G. E. Lessing (1729-1781). *La educación del género humano*. Interpreta el panteísmo de Spinoza en sentido de la evolución histórica, sobre la base ilustrada de que la religión racional es superior a la revelada.

1780, 7 julio. Jacobi visita a Lessing y, al hablar de su «Prometeo», Lessing le confiesa: «en kai pan, no conozco más que eso» (el monismo de Spinoza), «no conozco otro maestro».

1783. Moisés Mendelssohn (1729-1786). *Jerusalén* (entre las religiones positivas, prefiere el judaísmo por no implicar ni poder ni derecho políticos); 1785: *Aurora o sobre la existencia de Dios* (el panteísmo de Spinoza se concilia con la religión natural).

1785. F-H. Jacobi. *Cartas a Mendelssohn sobre la doctrina de Spinoza* (trad. esp. 1996). Bajo el pretexto de que Lessing le habría confesado sus simpatías por el sistema de Spinoza (1780), una vez muerto éste (1781), dirige estas cartas a Mendelssohn, criticándole de forma

sistemática. Mas, como Mendelssohn se lo negó, Jacobi publicó sus conversaciones con Lessing. Su conclusión es similar a la de Blijenbergh: hay que escoger entre razón o fe, Leibniz o Bayle, Prometeo o Cristo.

1786. I. Kant. *Qué significa orientarse en el pensar*. No fe mística e irracional, interior y libre, tendente al fanatismo (Jacobi); no razón absoluta y matemática, tendente al dogmatismo y, a la vez, al misticismo (Spinoza); sino razón crítica, consciente de sus límites y orientada por la idea de libertad y felicidad, por el Ideal del sumo bien, Dios transcendente, etc.; v. 1794).

1787. J. G. Herder. *Dios. Algunos diálogos sobre el sistema de Spinoza, junto con el Naturalismo de Shaftesbury*. Se esfuerza en alejar a Spinoza de Descartes y aproximarlo a Leibniz y a Shaftesbury (*Himno de la Naturaleza*), interpretándolo como filosofía de la inmanencia, en la que la sustancia de Spinoza es potencia infinita, que se desarrolla a través de la Naturaleza y de la *Historia de la Humanidad* (1784-1791), sin que las cosas pierdan su identidad, sino que concuerden de suerte que el mal sea aparente.

1794. Kant. *El fin de todas las cosa*. Relaciona a Spinoza con «ese sistema monstruoso de *Laotseo* sobre el *sumo bien*, que consiste en *nada*, es decir, en la conciencia de sentirse absorbido en la sima de la divinidad por la fusión con la misma y el aniquilamiento de su personalidad (.) De aquí el *panteísmo* de los *tibetanos* y de otros *pueblos orientales* (.) y el *espinosismo*, extraído por sublimación filosófica de aquél, hermanándose ambos con el primitivo *emanatismo*, según el cual todas las almas humanas emanan de la divinidad (con reabsorción final por ella). Y todo para que los hombres puedan disfrutar, por fin, de un *reposo eterno*, que es igual a ese pretendido *fin beatífico* de todas las cosas, concepto que, en verdad, sirve de punto de partida a la razón y, a la vez, pone término a todo pensamiento» (FCE, 1985, pp. 136-137).

1796. Los judíos adquieren igualdad de derechos con los holandeses en la «República de Batavia» (Holanda).

1799. Fr. Schleiermacher: *Spinozismo, Exposición del sistema de Spinoza, Discursos sobre la religión*. La religión, como sentimiento de la relación

humana con el infinito, es esencial a Spinoza, al que no duda en calificar de «cristianísimo» (Jelles).

**Siglo XIX. 1800-1899.**

1800-1900. Con la edición de las «Obras de Spinoza» (Paulus, 1802-1803) se abre una nueva época del «spinozismo», la de su lectura, que, a final de siglo, se completará con el texto del KV y nuevas cartas (Vloten/Land 1882-1883). A continuación, vendrán estudios históricos de gran alcance (Meinsma, Freudenthal, Dunin). La labor de edición culminará con Gebhardt (1925), y la histórica con Wolfson (1934).

1802-1803. *Spinoza Opera*, ed. por H. E. G. Paulus (Jena), en cuyo proyecto influyó Hegel, y completó la de las «Opera posthuma» (1677), incluyendo PPC/CM y TTP.

1802-1810. Schelling, F. W. J.: *Ideas para una filosofía de la naturaleza* (ed. 1803), *Sobre la esencia de la libertad* (1809), *Lecciones de Stuttgart* (1810). Intenta conciliar la sustancia de Spinoza con el Yo de Fichte, de suerte que progrese hacia la libertad, que él define como un «spinozismo de la física». De ahí que su filosofía del espíritu, de inspiración romántica, se traduce en una filosofía de la naturaleza, viviente y creadora, donde idea transcendental, libertad o religión, culmine, como en Spinoza, en la unión con Dios, ya que solo Dios es libre, y el hombre por la unión con Dios.

1810. H. Sabatier de Castres. *Apologie de Spinoza et du Spinozisme contre*, etc. (Spinoza sería santo y católico).

1813/1814. W. Goethe (*Poesía y verdad*, cap. 14-16) confiesa haber hallado en la *Ética* de Spinoza la liberación de sus pasiones, una nueva visión del mundo y la convicción indeleble de que es posible amar a Dios sin esperar ser amado por él (E, 5/19).

1818. A. Schopenhauer. *El mundo como voluntad y representación*. Afinidad con Spinoza en la tendencia a la unidad —mundo como voluntad— y oposición a él en la representación-imaginación. Pero, al fin, su mundo es más afín al oriental de «nirvana» y «velo de maya» que

al «Deus seu Natura», por lo cual critica su panteísmo (Dios consciente y optimista) y sus argumentos como sofismas (Bayle, Leibniz, etc.).

1831. J. G. F. Hegel *Lecciones sobre la Historia de la filosofía*, «Spinoza» (FCE, III, pp. 280-310); *Ciencia de la Lógica*, I, 1, cap. 2.º, nota («determinación»); II, 3, cap. 1.º, nota («absoluto»). Para Hegel el spinozismo es una filosofía del absoluto único (sustancia), que se deriva de Descartes, pero se remonta a los eleatas y a Buda. Y él lo alaba, porque esa idea es la base de toda filosofía («o Spinoza o no hay filosofía»), que conlleva otras dos esenciales: lo real es racional (ser y verdad son lo mismo) y la libertad es necesidad (racional). Critica, en cambio, su método «matemático», porque su rigidez impediría deducir de la sustancia indeterminada los atributos (creaciones del entendimiento y exteriores uno al otro: formalismo) y las cosas individuales (acosmismo): le faltaría la «negación de la negación», es decir, la reflexión. Cabe, sin embargo, preguntarse si el método de Hegel, dialéctico y no «crítico», no le aleja de los textos y le dificulta hacer de ellos una síntesis correcta; y si, al contrario, el análisis de la «finitud» por Spinoza (negativa y «absurda» por sí sola) no desvela la negación *de* la negación y con ella la exigencia necesaria de la infinitud (Ep 12, fin; E, 1/11/3.ª prueba).

1834. Heinrich Heine (1797-1856). *La escuela romántica. Historia de la religión y filosofía en Alemania* (conocido como «Alemania»). El panteísmo de Spinoza (Dios sustancia única y mundo divinizado) es el de la filosofía postkantiana de la identidad, superior al teísmo infantil de judíos y cristianos, y al materialismo ilustrado y pesimista de la Revolución francesa. «El panteísmo es la religión secreta de Alemania» (Yovel, (23), 1995, p. 268, nota 19).

1836. Victor Cousin: *Spinoza et la Synagogue des Juifs Portugais* (1836) (reed. en *Précis d'histoire de la Philosophie moderne*, Paris, Didier, 1856). «Spinoza es un muni indio, un sufí persa, un monje entusiasta». «La *Ética* —pese a su aparente aridez de estilo— no deja de ser, en el fondo, un *himno místico*, etc.» Sus antecedentes serían Maimónides, Boehme y Swedenborg; y sus seguidores, Karppe, Lagneau, Brochard, etc. Se trata, pues, de una lectura sincretista y espiritualista.

1843-46. Edición de las «*Spinoza Opera*» por Bruder.

1848. J. E. Erdmann: *Die Grundbegriffe des Spinozismus*, en «Vermischte Aufsätze». Los atributos son extrínsecos a la sustancia; de lo contrario, romperían la unidad de Dios.

1852. Eduard Boehmer. Edición de la trad. lat. del «Compendio» del KV (v.).

1854. K. Fischer: «Spinoza» (*Historia de la filosofía moderna*). Critica la lectura de Spinoza por Hegel y Erdmann, ya que los atributos son tan reales e infinitos como la sustancia.

1862. J. van Vloten edita el KV de Spinoza, manuscrito B, con algunas nuevas cartas.

1869. Schaarschmidt edita, con A. van der Linde, el KV de Spinoza, manuscrito A.

1870-71. Manuel Joël publica dos estudios sobre las fuentes judías del TTP y del KV.

1871. Antonius van der Linde (1833-1899). *Bibliografie* (00.1). El ilustre spinozista holandés, precursor de K. O. Meinsma, vivió gran parte de su vida en Alemania, desde que hizo su tesis en Gotinga, *Spinoza. Seine Lehre und deren ersten Nachwirkungen in Holland* (1862), de la que publicó una síntesis (Notiz, (1.2), 1864) y la amplió después en la célebre bibliografía aquí aludida. Su rica colección de escritos sobre la historia del ajedrez, con cuyas ganancias formara otra sobre Spinoza (161 vol.), tuvo que venderla, junto con ésta, a la Biblioteca Real de La Haya (1876) para saldar sus deudas, cuando su banco dio quiebra. Si la actual *Biblioteca Spinoza* (N-71, 1677) tuvo ahí su origen, sería un motivo más para que su país rindiera todavía un homenaje a aquel con el que se enemistó por sus ideas poco «patrióticas» acerca del inventor de la imprenta: ¿De Coster o Gutenberg?

1878. Don Emilio Reus Bahamonde. Primera trad. esp. del TTP, con amplia introducción de inspiración krausista.

1880. F. Pollock: *Spinoza*, etc. Síntesis de la vida y del sistema de Spinoza, de lectura fácil, apoyatura textual y perspectiva histórica.

1882-83. J. van Vloten y J. P. N. Land: *Spinoza Opera*; reed. 1895, 1914 (1.ª edición completa).

1887. Jacob Freudenthal: *Spinoza und die Scholastik* (21). La mayor parte de los conceptos metafísicos de Spinoza proceden de los escolásticos del Renacimiento.

1893. Victor Delbos. *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*; reed. PUF, 1991, 569 pp.

1894. Léon Brunschvicg: *Spinoza*. Bajo el título; *Spinoza et ses contemporains* (1923, 1971), añade estudios sobre Descartes, Pascal, Malebranche, Fénelon y Leibniz.

1896. K. O. Meinsma (1865-1929): *Spinoza en zijn Kring* («Spinoza y su círculo»). Estudio minucioso de archivero, con ideología de librepensador, que traza las biografías de muchos personajes de su entorno, con figuras señeras como F. van den Enden y Adriaan Koerbagh; (trad. frc. actualizada por varios especialistas, 1983).

1897, 28 abril. Fundación de la *Vereeniging Het Spinozahuis*; reforma de estatutos en 1955.

1899. Jacob Freudenthal (1839-1907): *Lebensgeschichte Spinozas*. Obra básica sobre fuentes, que edita biografías y documentos originales, antes dispersos, con notas históricas; v. 2006.

**Siglo XX.**

1901. H. H. Joachim: *A study of the Ehics of Spinoza* (Oxford; reed. N. York, 1964).

1901. Victor Brochard. «L'éternité des âmes dans la philosophie de Spinoza», *Rev. Mét. Mor*.; «Le Dieu de Spinoza», Ib. 1908 (interpretación teísta); después, en *Études de phil. ancienne et de phil. moderne*, 1912, 1951, 1966, 1974, 1976.

1904. J. Freudenthal. *Spinoza's Leben*. Biografía completa, escrita con honda simpatía; aún interesa por sus ideas directrices y anotaciones históricas.

1906. Lewis Robinson. «Untersuchungen über Spinozas Methaphysik» (*Arch. Gesch. Philos*.).

1910. Stanislas von Dunin-Borkowski (1864-1934). *Der Junge Spinoza*, primer tomo de su *Spinoza* (4 vol. 1931-1934), cuyo índice da acceso a

sus datos histórico-culturales.

1913. Manuel Machado, 1.ª trad. esp. de la *Ética* de Spinoza, a partir de la de Ch. Appuhn.

1913. M. de Unamuno: *Del sentimiento trágico de la vida* (atención a la idea spinoziana de «conatus» frente a filosofía como «timor mortis» o «timor vitae»).

1916. Victor Delbos: *Le spinozisme* (Cursos de la Sorbona, 1912-1913), ampliado 1926, 1950, 1968. Síntesis certera, siempre útil.

1920, 1 julio. Se crea, en La Haya, la *Societas Spinozana*, con Carl Gebhardt (presidente), Léon Brunschvicg, Harold Höffding, Willem Meijer y Sir Frederick Pollock, con la revista *Chronicon Spinozanum* (5 vol. 1921-1927), cuyos estudios todavía son útiles para los estudiosos. No obstante, a causa de vinculaciones de Gebhardt con el nacionalsocialismo, a partir de 1945, la *Spinozahuis* (1897) ocuparía el espacio dejado por la primera y los *Mededelingen* (00.2/1934) el de la segunda (Hubbeling, (11), 1978/1981, pp. 115-116.

1924. Augusto Guzzo, *Il pensiero di B. Spinoza* (reed. 1964, 1980), análisis de obras e ideas, cuya clave es el contraste entre determinismo metafísico y ética del amor de Dios.

1925/1972. Carl Gebhardt (1881-1934), *Spinoza Opera*, 4 vol. «Por encargo de la Academia de Heidelberg», el autor quiso hacer una «editio definitiva» (sic). Aunque hoy se discuten algunos de sus criterios y corrigen erratas, siempre será útil por los matices textuales del propio editor y por el cúmulo de materiales recogidos en el aparato crítico.

1925. Se compra la antigua casa de Spinoza y se traslada a ella la Biblioteca, Archivo y Museo de la sociedad «Vereniging Het Spinozahuis».

1926. Muere Willem Meijer (1842-), traductor, editor y estudioso de la obra y de la vida de Spinoza.

1928. Leo Robinson: *Kommentar zu Spinozas «Ethik»* (1.ª parte); reed. 1980.

1934. H. A. Wolfson. *The philosophy of Spinoza*. Síntesis temática, escrita con gran claridad y con referencia directa a los textos de Spinoza, citando fuentes literales de numerosos conceptos, accesibles en sus

índices. Sus reediciones y la reciente traducción francesa (Gallimard, 1999) la mantienen viva.

1937. Madeleine Francès. *Spinoza dans les pays néerlandais du XVIIIe. siècle*.

1939. Muere Sigmund Freud, algunas de cuyas doctrinas son análogas a las de Spinoza. 1) asociación libre de imágenes como mecanismo de los sueños; 2) los afectos negativos y tristes se superan desvelando sus motivaciones ocultas; 3) el instinto de placer (deseo/libido) es regresivo en Freud y tiende a la desorganización y a la muerte, frente al conatus y la cupiditas en Spinoza, que es una fuerza positiva (ver: E, nota 154; Ep, nota 124).

1940. H. H. Joachim, *Spinoza's Tractatus de intellectus emendatione*'. *A commentary* (reed. 1964). Comentarista clásico.

1941-45. León Dujovne (1899-1984): *Spinoza. Su vida, su época, su obra, su influencia*, (B. Aires). Magna síntesis teórica y, sobre todo, histórica, aunque con escaso rigor en sus citas y sin índice onomástico.

1946. George Friedmann. *Leibniz et Spinoza*, 1975[3].

1954. Paul Vernière. *Spinoza et la pensée française avant la révolution*, 2 vol.; réed. 1982.

1964. Adolph S. Oko. *A Spinoza bibliography*, Boston, G. E. Hall et Co (unos 5.000 títulos).

1968-1970. Martial Gueroult: *Spinoza. Dieu (I), L'âme (II)*. Minucioso comentario literal y estructural de las dos primeras partes de la *Ethica*¸ análisis de puntos problemáticos en numerosos Apéndices. El racionalismo absoluto y consecuente le plantea, sin embargo, problemas, más visibles en los modos finitos (E-I) y en la imaginación (E-II).

1969. Alexandre Matheron. *Individu et communauté chez Spinoza*. Magistral estudio lineal de *Ética III y IV*, junto con los tratados políticos, cuya claridad en la exposición y apoyatura textual, ensayos de síntesis y esquemas parciales, son modélicos.

1970. Emilia Giancotti. *Lexicon Spinozanum*, 2 vol. Aunque es anterior a los medios informáticos, combina el orden analítico con el sistemático, por lo cual fue durante años un instrumento privilegiado. La autora

publicó estudios sobre las ideas políticas de Spinoza, entre Hobbes y Marx, cuyo centro viene a ser la unión de libertad y democracia.

1972-1974. Tesis doctorales sobre Spinoza en España:

— Vidal Peña García. *El materialismo de Espinosa* (1972, U. de Oviedo: ed. Revista de Occidente, 1974).

— Atilano Domínguez Basalo. *Conocimiento de salvación. La filosofía de Spinoza* (1973, U. Complutense, Madrid; inédita).

— Ignacio Falgueras Salinas. *La «res cogitans» en Spinoza* (1974, U. de Navarra: ed. 1976).

1973. Jean Préposiet. *Bibliographie spinoziste*, Les Belles Lettres, Paris (alfabética y sistemática).

1977. Se funda la *Association des Amis de Spinoza*, con P. F. Moreau de Secretario. Publica:

— «Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza» (n.º 42, 2013) = BAAS (00.2/1977).

— «Bulletin de Bibliographie Spinoza» (n.º 36, 2013) = BBS (00.1/1979).

— «Cahiers Spinoza» (00.2/1977), 6 vol.).

1983. K. O. Meinsma, *Spinoza et son cercle* (v. 1896, ed.), trad. fr. con comentarios de varios spinozistas, cuyos datos se recogen en el *índice onomástico*, sumamente útil).

1984. Theo van der Werf, H. J. Siebrand y Coen Westerveen: *A Spinoza Bibliography 1971-1983*, Leiden, Brill, 201 pp. (2265 títulos).

1985. *Studia Spinozana*, 16 vol. (dir. Manfred Walther).

1985. Edwin Curley. *The collected works of Spinoza*, vol. I (falta vol. II).

1986. F. Mignini. *Spinoza. Korte Verhandeling/Breve trattato*, ed. crítica, trad. it. y minucioso comentario, contribución decisiva a la comprensión de la obra y a la proyección de sus ideas en el sistema de la *Ética*.

1986-2000. A. Domínguez publica la trad. esp. de las «Obras de Spinoza», así como de sus «Biografías», en 7 vol.: *Tratado teológico-político* (1986), *Tratado político* (1986), *Correspondencia* (1988), *Tratado de la reforma del entendimiento. Pr. de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos* (1988), *Tratado breve* (1990), *Biografías de Spinoza* (comp.), 1995, todos en Alianza Editorial, Madrid; *Ética*, Trotta, Madrid, 2000.

1989-1998. «Assoziazione Italiana degli Amici di Spinoza» («Bibliografía» y «Notiziario»).

1990. Congreso Internacional en Almagro (Ciudad Real): *La ética de Spinoza. Fundamentos y significado* (ed. Actas, 1992). Fundación del «Seminario Spinoza» (1990, dic.).

1991. *Cuadernos del Seminario Spinoza*, dir. Atilano Domínguez, Ciudad Real.

1991-2004. Y. Yovel y G. Segal (eds.). Proyecto «Spinoza by 2000» (Jerusalén), que se plasma en varios vol. que comentan la *Ética*: E-I, 1991; E-II, 1994; E-III, 1999; E-IV, 2004. Los originales E-V están recogidos (junio, 1999), aunque todavía inéditos.

1992. Congreso Internacional en Almagro (Ciudad Real): *Spinoza y España* (ed. Actas, 1994).

1992-2011. NASS. «North American Spinoza Society», 12 nos.

1993. Olivier Bloch (ed.): *Spinoza au XXe. siècle*, PUF, Paris, 1993, 592 pp. (Unos 40 autores, entre ellos: Bergson, Borges, Brunschvicg-Bachelard, Freud, Gueroult, Heidegger, Levinas, Popper, Russell, Strauss, etc.).

1996. *Boletín de Bibliografía Spinozista*, dir. Eugenio Fernández García, Madrid.

1999. Marilena Chaui. *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*, Companhia das Letras, Sao Paulo, 2 vol., 941 (texto) + 292 (notas e índices). Las notas analizan numerosos términos y autores, todos ellos recogidos en sendos índices analíticos.

1999-2009. F. Akkerman, P. F. Moreau, J. Lagrée: *Spinoza. Tr. theologico.-politicus/Tr. théologique-Politique*. (Es vol. III de «Spinoza. Oeuvres», ed. lat. y frc. bajo la dir. de P. F. Moreau); vol. I: TIE y KV, ed. F. Mignini, trad. de otros, 2009; vol. V: TP, ed. O. Proietti, trad. de otros, 2005.

2005-2014. Diego Tatián. *Coloquios Spinoza*, Univ. de Córdoba, Argentina (10 coloq. y 10 vol. de actas). A ellos hay que añadir el XIV Coloquio (2017), en Chile.

2006. Manfred Walther, con Michael Czelinski (eds.). *J. Freudenthal. Die Lebensgeschichte Spinoza's*, Stuttgart-Cannstadt, 2 vol. (ed. aumentada, bibl., notas e índices).

2007. F. Mignini, con O. Proietti. *Spinoza Opere*, trad., Milán, Mondadori.

2007. A. Tosel, P. F. Moreau — J. Salem (dir.). *Spinoza au XIXe siècle*, Publications Sorbonne, 490 pp.

2007. D. Bostrenghi y C. Santinelli (ed.). *Spinoza. Ricerche e Prospettive* (Spinoza en Italia), Bibliopolis, 707 pp.

2007. *Spinoza. Tractatus theologico-politicus/teologico-politico*, ed. por Pina Totaro, Bibliopolis, 47+750 pp. Interesantes comentarios textuales e históricos.

2007. E. Fernández (ed.). *El gobierno de los afectos*. Actas Congreso 2001, Madrid, Trotta, 611 pp.

2008. *B. de Spinoza. Opera posthuma*, reprod. fotomecánica integral, ed. P. Totaro, Quodlibet, Macerata, 808 pp.

2009. *Instrumenta mentis. Contributi al lessico filosofico di Spinoza* (Firenze, Olschki).

2010/2011. Spinoza. *Tutte le Opere*, ed. bilingüe y completa, por A. Sangiacomo, Milán, Bompiani.

2011. Leen Spruit - Pina Totaro (eds.): *The Vatican manuscript of Spinoza's Ethica*, Leiden, Brill, 318 pp.

2012-2016. De estos cinco años aparecen 36 menciones en la Bibliografía siguiente.

# BIBLIOGRAFÍA GENERAL

## Siglas alfabéticas y códigos numéricos.

### 1.º) Siglas alfabéticas.

B- = Bayle, P. (en *Biografías*): (ej. B-1) (ver: 4.º) Notas).
BAAS = *Bulletin Association Amis Spinoza*, (00.2/1977).
BBS = *Bulletin de Bibliographie Spinoziste*, (00.1/1979).
*Biblioteca Spinoza*, en *Biografías*, N-71: en «Apéndice».
*Biografías*: A. Domínguez, (20), 1995/2015 (ver: B, Biblioteca, C, J, K, L, N).
C- = Colerus, J. (en *Biografías*): ej. C-1.
CM = *Cogitata metaphysica* (3): parte, capítulo y página.
E = *Ethica* 1/36 (1.ª parte, prop. 36), E, 5/42 (5.ª parte, prorp. 42), etc.
- (a) (b), etc.: párrafos numerados por el traductor.
- af/1-48 = def. de afectos en E-III, apéndice; ej. (3/af25)
- ap = apéndice
- ax = axioma
- c = corolario (ej. E 1/6c; E 5/40c = «c» detrás del número)
- c = capítulo (ej. E 4/c10: solo en Apéndice de E IV).
- d = definición (ej. E 1/d8; E 4/d8) («d» antes del número).
- d = demostración (ej. E, 2/49d; E 3/59d).
- e = escolio.
- post = postulado.
- pref = prefacio.

Ep = *Epistolae* (8): número de carta y de página.
GLH = *Grammatica Linguae Hebraeae*, (9): cap. y pág.
J- = Jelles, J.: *Prefacio* a OP/NS (en *Biografías*): ej. J-1.
K- = Kortholt, S. (en *Biografías*): ej. K-1.
KV = Korte Verhandeling (*T. breve*).
L- = Lucas, J. M. (en *Biografías*): ej. L-1.
N- = Noticias (en *Biografías*): ej. N-1.
NS = *Nagelate Schriften*.
OP = *Opera Posthuma*.
Opúsculos científicos (10): «Cálculo del Arco Iris», «Cálculo de Probabilidades»
PPC = *Principia Philosophiae Cartesianae* (Pr. filos. Descartes).
RAJ = Real Acad. Jurisprudencia (Madrid), Fondo Spinoza: (00.1), 1998.
TIE = *Tractatus de Intellectus Emendatione*, (4): § (párrafo) y/o página y notas.
TP = *Tractatus Politicus*, (7): capítulo, § (párrafo) y (no siempre) página.
TTP = *Tractatus theologico-politicus*, (6): capítulo, página (ver: Notas).

## 2.º) Códigos numéricos.

(00.1)-(00.3) Bibliografías, revistas, léxicos.
(0.1)-0.2) Obras Completas: ediciones/traducciones y estudios.
(1)-(10) Obras concretas y estudios de cada una.
(11)-(19) Estudios sobre partes del sistema.
(20)-(23) Estudios sobre vida, fuentes, judaísmo e influencias.

# 00. INSTRUMENTOS DE INFORMACIÓN.

## (00.1) Bibliogafías (orden cronológico).

1871.Linde, A. van der: *Benedìctus Spinoza. Bibliografie*, 's Gravenhage, M. Nijhoff; reimpr. Nieuwkoop, B. de Graaf, 1961.

1964. Oko, A. S.: *The Spinoza Bibliography*, Boston (unos 5.000 títulos).

1968. Wetlesen, J.: *A Spinoza Bibliography. Particularly on the period 1940-1967*, Oslo; 2.ª ed., hasta 1970, ed. 1971 (como suplemento a la de Oko: 1964).

1973. Préposiet, J., *Bibliographie spinoziste*, Paris, 460 pp. (alfafética y temática).

1977. Kingma, J. y Offenberg, A. K., *Bibliography of Spinoza's Works up to 1800*, Amsterdam, Universiteits-Bibliotheek; ed. revisada en 1985.

1979. BBS = *Bulletin de Bibliographie Spinoziste*, en «Archives de philosophie», Paris, desde 1979-2011 (34 vol.) (instrumento imprescindible).

1982. Garoux, A.: *Spinoza. Bibliographie 1971-1977*, Travaux et Doc. du Centre de Phil. Pol. de l'Univeristé de Reims, 1, 127 pp. (bien organizado).

1983. Santinelli, C, *Spinoza in Italia. Bibliografia degli scritti italiani dal 1675 al 1982*, Urbino, 237 pp.

1984. Werf, T. van der – Siebrand, H. – Westerween, C, *A Spinozistic Bibliography 1971-1983*, Leiden, Brill, 201 pp. (2.265 títulos, con selecciones temáticas).

1988. *Bollettino spinozano*, ed. «Associazione Italiana degli Amici di Spinoza», por D. Bostrenghi y C. Santinelli, Urbino 1988-1994; por M. Chamla, Milano 1995-1998.

1991. Boucher, W. I.: *Spinoza in English. A Bibliography from the Seventheenth Century to the Present*, Leiden.

1994. Domínguez, Atilano: «Bibliografía en español sobre Spinoza» (tercer ensayo), en Idem, (23), 25-46; v. 2002.

1994. Santinelli, C.: «Apuntes sobre la fortuna del spinozismo en Italia», en Domínguez, (23), 57-79.

1994. Prélorentzos, Y.: «Difusión y recepción del spinozismo en Francia desde 1665 hasta nuestros días», en Domínguez, (23), 87-105.

1996. *Boletín de bibliografia spinozista*, ed. E. Fernández, «Anales del Seminario de Ha. Filosofia», Univ. Complutense, Madrid, 1996-2009 (10 vol.).

1997. Barbone, S. - Rice, L.: *Spinoza Bibliography: 1991-1995*, ed. NASS, Baltimore, 145 pp.

1998. RAJ = Domínguez, A.: «Catálogo de la colección Spinoza (1785-1921) de la Real Academia Jurisprudencia y de otras bibliotecas de Madrid», en *Cuadernos del Seminario Spinoza*, (00.2/1991), 10, 20 pp.

2002. Domínguez, A.: «Bibliografía en español sobre Spinoza», en *Cuadernos del Seminario Spinoza*, (00.2/1991), n.º 12, 27 pp. (completa 1994).

2005. Tatián, D.: «Informe de algunas lecturas de Spinoza en Argentina», en Idem, (11), 119-191; Idem, con M. van Reijen, G. Farga: «Spinoza en Argentina. 1910-2012»: en Idem, (11), 2012, 383-437…

2010/2011. Sangiacomo, (0.1), pp. 2607-2792.

## (00.2) Revistas.

1921. *Chronicon Spinozanum*, 1, 1921; 2, 1922; 3, 1923; 4, 1924-1926; 5, 1927.

1934. *Mededelingen vanwege Het Spinozahuis*, Eburon, Delft (1934-1989); Leiden, Brill (1989-2013): 105 vol. (v. «Cronología»: 1897 y 1920).

1938. *Spinozistisch Bulletin*, Den Haag 1938-40; Leiden, 1989.

1977. *Cahiers Spinoza*, Paris, Réplique, 1, 1977; 2, 1978; 3, 1980; 4, 1983; 5, 1985; 6, 1991.

1977. *Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza*, Paris, 1977-: 29 vol. = BAAS, (00.2/1977).

1985. *Studia Spinozana*, 1-3, 1985-1987, Alling, Walther et Walther; 4-16, 1988—, Würzburg, Könighausen et Neumann Verlag.

1988. *Bolletino dell'Associazione degli Amici di Spinoza*, Urbino, 1988-1996.

1989. Travaux et Documents du Groupe de Recherches Spinozistes, Univ. Paris-Sorbonne, 1989-1999: 8 vol.

1989. *ETHICA*, Bolonia: 1989-: 34 vol.

1991. *Cuadernos del Seminario Spinoza*, Ciudad Real, 22 vol.

1992-2011. *NASS Newsletter*, Baltimore, — marzo 2008-2011.

1993-2005. *NASS Monograph*, Baltimore, 1993-2005: 12 vol.

## (00.3) Diccionarios y léxicos (orden cronológico).

1913. Richter, G. Th.: *Spinoza's philosophische Terminologie* (I. Metafísica), Leipzig, J. A. Barth, 170 pp. (RAJ = 141).

1951. Runes, D. D.: *Spinoza Dictionary*, introd. Albert Einstein, New York, 12-208; reed. Westport (Conn.), 1976, 309 pp.

1970. Giancotti, E.: *Lexicon Spinozanum*, M. Nijhoff, La Haye, 2 vol.; reed.

1977. Gueret, A. – Robinet, A. – Tombeur, P.: *Spinoza. Ethica. Concordances. Index, Liste de fréquences. Tables comparatives*, Louvain-LaNeuve, CETEDOC, 22-538 pp.

1979. Moreau, P. F, et Bouveresse, R. «Index informatique» de Spinoza: *Traité politique*, ed. bilingüe, etc., París, Éd. Réplique, 187-365.

1991. Canone, E.-Totaro, G.: «Index locorum del *Tractatus de intellectus emendatone*», en *Lexicon Philosophicum. Quaderni di terminologia filosofica e storia delle idee*, ed. A. Lamarra y Procesi, 5, Roma, 31-127.

1993. Totaro, G. - Veneziani, M.: «Indici e concordanze del *Tractatus theologico-politicus* di Spinoza», en *Lexicon philosophicum di terminologia filosofica e storia delle idee*, ed. por A. Lamarra y L. Procesi, 6, Florencia, 101-204.

# 0. EDICIONES Y ESTUDIOS DE OBRAS COMPLETAS.

## (0.1) Obras completas. Ediciones y traduciones.

1677. B. d. S.: *Opera Posthuma, Quorum series post Preaefationem exhibetur*, s/e [J. Rieuwertsz], s/l [Amsterdam]. (Contiene: *E, TP, TIE, Ep*, *GLH*); ed. facsímil de P. Totaro, Macerata, Quodlibet, 2008, pp. 61+808.

--- 1677. *De Nagelate Schriften van B. d. S.*, 1677 (trad. holandesa de OP, sin la GLH).

1802-1803. *Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt omnia*, ed. Henr. Ebrh. Gottlob Paulus, Jena, Ed. Universitaria, 2 vol. (no incluye Ep).

1830. *Benedicti de Spinoza Opera Philosophica Omnia*, ed. A. Gfroerer, Stuttgart, Ed. I. B. Metzler, 2 vol. (no incluye GLH).

--- 1842. *Oeuvres de Spinoza*, trad. É. Saisset, Paris, Charpentier, 2 vol.; 1861, 3 vol.; 1872, 3 vol.

1843. *Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt Omnia*, ed. C. H. Bruder, Lipsiae, Tauchnitz, 3 vol, 1843, 1844, 1846. (Sí «Gramática hebrea» y cotejo de erratas de OP y de citas bíblicas y de otras; reed. 1913).

1875. *Spinozae Opera Philosophica im Urtext*, ed. de Hugo Ginsberg, vol. 1-3, Leipzig, E. Koschny, 1875-1877; vol. 4, Heidelberg, Weiss, 1882 (no incluye GLH).

1882-1883. *Benedicti de Spinoza Opera quotquot reperta sunt*. Recognoverunt Joh. van Vloten et J. P. N. Land, La Haya, Nijhoff, 3 vol.; reed. 1895 y 1914. (incluye KV).

--- 1883-1884. *The chief Works*, trad., e introd. de R. H. M. Elwes, Londres, 2 vol. (I. TTP y TP; II. selecc. de TIE, E y Ep); reed. 1889-1891, 1917-1918, etc.

--- 1895-1901. *Spinoza. Werken*, trad. y ed. de Willem Meijer, Amsterdam: TTP (1895), *Ethica* (1896/1927), Ep (1896), KV (1899), TP (1901).

--- 1904-? *Oeuvres*, trad. Ch. Appuhn, Paris, Garnier-Flammarion, 4 vol.; reed. 1964-1965.

--- 1922. *Sämtliche Werke*, retrad., con introd, notas, índices y bibl de C. Gebhardt (sobre textos de O. Baensch y A. Buchenau), Leipzig; revisadas por G. Gawlick (TTP), M. Walther (Ep) y W. Bartuschat/(KV), Hamburgo, F. Meiner, 1976-.

1925. *Spinoza. Opera*, ed. crítica por Carl Gebhardt, Heidelberg, Winter, 4 vol.; reed. 1972; vol. V. *Supplementum*, Heidelberg, C. Winter, 1987.

--- 1954. *Oeuvres complètes*, trad. R. Caillois, M. Francès et R. Misrahi, Paris, Pléiade; reed. 1967, 1978.

--- 1977.Spinoza. *Obras completas*, trad. de M. Calés y O. Cohan, Buenos Aires, Acervo Cultural, 5 vol. (GLG en facsímil de OP).

--- 1985. *The collected Works*, trad., notas e índices por Edwin Curley, Princeton U. P., vol. I, 727 pp.; vol. II, Ib., 2016, 792 pp.
--- 1986-2000. [Spinoza. Obras y Biografías, 7 vol.]. *Tratado teológico-político* (1986, 2003, 2008, 2010), *Tratado político* (1986, 2004, 2010), *Correspondencia* (1988), *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos* (1988, 2006), *Tratado breve* (con P. Balling: «La luz sobre el candelabro»; Opúsculos (anónimos): «Sobre el arco iris» y «Sobre las probabilidades»), (1990); *Biografías de Spinoza* (1995), trad., introd., notas e índice por A. Domínguez, Madrid, Alianza Editorial; *Ética*, trad., introd., notas e índices, Madrid, Trotta (2000, 2005, 2009).
1998. *Spinoza*, *Opera omnia*, reprod. electrónica del texto de C. Gebhardt (1925), sin el aparato crítico, por R. Bombacigno y M. Natali, Milán.
1999. *Spinoza Oeuvres*, texto latino y trad. francesa, dir. P. F. Moreau (proyecto de 5 vol.): vol. III. TTP, ed. Akkerman, trad. y notas J. Lagrée y P.-F. Moreau, Paris, PUF, 862 pp.; vol. V. TP, ed. O. Proietti, trad. e índices de Ch. Ramond, notas de A. Matheron, 2005; vol. I, TIE-KV, ed. de F. Mignini, trad. y notas de otros, 2009.
--- 2007. *Opere*, trad. F. Mignini y O. Proietti, Milán, Mondadori, 2025 pp.
2010. *Tutte le Opere*, ed. bilingüe (lat./hol. y trad. it.) por A. Sangiacomo, Milano, Bompiani, 2.ª ed. 2011, 2836 pp. (referencias a Gebhardt, textos originales de TIE, KV, TTP y TP de la ed. P. F. Moreau (dir.), (0.1). Incluye GLH (9) y Opúsculos (10).
--- 2015. *Spinoza. Obras completas y Biografias*, ed. de A. Domínguez, Madrid, Vive Libro, 1006 pp.

## (0. 2) Obras completas. Estudios.

1884. «Over de nieuwe uitgave der werken en porträten van Spinoza», en *Verhandelingen en Mededelingen der Konijlijke Akademie der Wetenschappen*, Amsterdam.
1902. Leopold, J. H.: *Ad Spinoza Opera posthuma*, The Hague, Nijhoff, 92 pp.

1925. Gebhardt, C.: Reseña de las ediciones de Paulus, Gfroerer, Bruder, Gingsberg, Riedel, Vloten/Land, así como de traducciones anteriores, en *Spinoza. Opera*, (0.1), vol. 1, pp. 343-345; vol. 4 («Nachberricht»), pp. 436-447.
1979. Akkerman, F.-Hubbeling, H. G.: «The Preface to Spinoza Posthumous Works», *Lias* VI, 103-173.
1980. Akkerman, F.: *Studies in the posthumous works of Spinoza. On style, earliest translations and receptions, earliest and modern edition of some texts*, Krips Repro Meppel, 285 pp. (texto latino-holandés del «Prefacio», introd. y notas).
1986. Domínguez, A.: Reseña de «Spinoza. Obras completas», trad. y ed. esp., 5 vol. Buenos Aires, 1977, en *Revista de Filosofía*, 9, 1986, 113-124; sobre Gebhardt/Akkerman: Idem, (5.1), 2000/2005/2009, pp. 18-22; Idem, (8.1), 1988, pp. 8-16; sobre trad. esp. de Spinoza: Idem, «La traducción española de filósofos modernos. A propósito de Spinoza», en *Actas de las Jornadas de Traducción*, UCLM, 1986, 169-178.
2005. Akkerman, F.-Steenbakkers, P. (ed.): *Spinoza to the Letter*, Leiden, Brill, 344 pp.

# I. EDICIONES/TRADUCCIONES DE OBRAS INDIVIDUALES

## (1) TRATADO BREVE.

### (1.1) Tratado breve. Ediciones y traducciones.

1862. J. van Vloten, *Ad B. de Spinoza Opera quae supersunt. Supplementum*, ed. hol. (ms. B) con su trad. lat., los dos Opúsculos (anónimos) (10.1) y algunas cartas (8.1).
--- 1862. Tractatus de Deo et homine, etc., trad. lat. de J. van Vloten (1.1).
1869. *Korte Verhandeling van God, de Mensch en dezelfs Welstand*, ed. C. Schaarschmidt, Amsterdam, Fed. Muller; reed. 1907.

--- 1869. *Kurzgefasste Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück*, trad. al. C. Schaarschmidt, Berlin, L. Heimann; reed. 1874, 1907.
--- 1870. *Kurzer Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit*…, trad. Chr. Sigwart, Tubinga, H. Laupp; reed., 1881.
1882. J. van Vloten (0.1).
--- 1878. *Dieu, l'homme et la béatitude*…, trad. frc. P. Janet, Paris.
1899. W. Meijer (0. 1).
--- 1904. Ch. Appuhn (0. 1).
--- 1909. *Short Treatise on God, man and human welfare*, trad. L. G. Robinson, Chicago.
--- 1910. *Short Treatise on God, man and human wellbeing*, trad. A. Wolf, Londres, Black; reed. 1963.
--- 1922. *Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und seinem Glück*, trad. C. Gebhardt, Leipzig; reed., Hamburgo, F. Meiner, 1959, 1965, etc.
1925. C. Gebhardt, (0.1).
--- 1953. *Breve su Dio, l'uomo e la sua felicità*, trad. G. Semerari, Florencia.
1982. *Korte Verhanceling*, ed. F. Mignini, en «Spinoza. Korte Geschriften», Amsterdam, Wereldbibliotheek; v. PPC, CM, TIE, etc.
--- 1985. *Short Treatise*, etc., trad. E. Curley, en (0. 1), I, pp. 46-156.
1986. *Korte Verhandeling/Breve*, ed. bil. y coment. F. Mignini, Japadre, L'Aquila, 893 pp.
--- 1990. A. Domínguez, (0. 1); reprod. 1995 (Círculo de Lectores).
--- 1991. *Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und desssen Glück*, trad., W. Bartuschat, Hamburgo, Meiner (revisión de C. Gebhardt, 1922).
2009. Ed. bil., con texto por F. Mignini, y trad. de Ganault, en «*Spinoza, Oeuvres complètes*», dir., P. F. Moreau, vol. I, Paris, PUF, 432 pp. (incluye TIE).
--- 2012. *Breve tratado*, etc. trad. M. A. Rocha Fragoso, etc., Belo Horizonte, Auténtica, 176 pp.

**(1.2) Tratado breve. Estudios**

Addante, P.: *Le fonti della filosofia spinoziana nel 'Breve'*, Bari, 1970.

Avenarius, R.: Über die beiden ersten Phasen *des spinozistischen Pantheismus und das Verhältnis der ersten zur dritten Phase, nebst einem Anhange über Reihenfolge und Abfassungszeit der älteren Schriften Spinozas*, Leipzig, 1868 (reed. Londres, Univ. Microfilms, 1980).

Barwirsch, Fr.: *Le fonti della filosofía spinoziana nel «Breve trattato»*, Bari, Centro Ricerche Filosofiche, 1970, 26 pp.

Boehm, R.: «Dieses war die Ethik, und zwar niederländisch, wie sie Spinoza anfangs verfertigt. Spinoza's 'Korte Verhandeling': eine Übersetzung aus einen lateinischen Urtext?», Studia Philosophica Gandiensia, Gante 5, 1967, 175-206.

Boehmer, Eduard: *B. de Spinoza Tractatus de Deo et homine, ejusque felicítate lineamenta…*, Halle, 1852.

Boehmer, E.: *Spinozana* I, en «Zeitschr. f. Philos. und phil., Kritik», 36 (1860), 121 ss.; II, 1863, pp. 73 ss; IV, 57, 1870, pp. 202 ss.

Boss, G.: *L'enseignement de Spinoza. Commentaire du «Court Traité»*, Zurich, Ed. du Grand Midi, 1982, 178 pp.

Busse , L.: «Beiträge zur Entwicklungsgeschichte Spinoza's (Tractatus brevis)», *Zeitschr. f. Philos und phil., Kritik*, 96, 1889, 62-69 y 174-222.

Chaui, M.: «Passividade ou atividade intelectual no 'Breve tratado', II, 15», en Idem (11), 1999, 542-554.

Curley, E.: «Notes on the immortality of the soul in Spinoza's 'Short Treatise'», *Giornale della Filosofia Italiana*, 56, 1977, 327-336.

Domínguez, A.: «Conocimiento y perfección humana en el 'Tratado Breve' de Spinoza», en Idem, (11), 1992, 37-52.

Dunin-Borkowski, S.: «Der erste Anhang zu de Spinozas 'Kurze Abhandlung'», Chronicon Spinozanum, (00.2/1921), 1, 1921, 63-80.

Dunin-Borkowski, S.: «Spinozas Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelfs Welstand», *Chronicon Spinozanum*, (00.2/1921), 3, 1923, 108-141.

Dunin-Borkowski, S.: «Einige rätselhafte Quellen der 'Korte Verhandeling' Spinozas», *Chronicon Spinozanum*, (00.2/1921), 4, 1924-1926, 104-122.

Dunin-Borkowski, S.: «Die Korte Verhandeling», en *Spinoza*, Munich, Aschendorf, vol. 3, 1933, 287-394.

Falgueras, I.: «El establecimiento de la existencia de Dios en el "Tractatus brevisi de Espinosa"», Anales Filos., Pamplona, 5, 1972, 99-151.

Falgueras, I.: «Acción y perplejidad en el 'Korte Verhandeling' de Espinosa», en Mignini, (1.2), 1990, 45-77.

Fernández, E.: «Voluntad y deseo en el *Korte Verhandeling* de Spinoza», en Mignini, (1.2), 1990, 317-333.

Freudenthal, J.: «Spinozastudien», I. «Über den 'Kurzen Tractat'»; II. «Über die dem 'Kurzen Tractate' eingefügten Dialogue», Zeitschr. f. Philos, und phil. Kritik, 108, 1896, 238-282; Ib., 109, 1897, 1-25.

Janet, P.: «Spinoza et le spinozisme d'après des travaux récents», *Rev. des Deux Mondes*, 70, 1867, 470-498.

Joël, M.: «*Zur Genesis der Lehre Spinozas mit besonderer Berücksichtigung des Kurzen Traktats*», Breslau, 1871; reed., Hildesheim, 1978.

Jongeneelen, G.: «The translator of Spinoza's 'Short treatise'», Studia Spinozana, (002.), 2, 1986, 242-264.

Linde, A. van der: «Notiz zur Literatur der Spinozismus», Zeitschr. f. Philos, und phil. Kritik, 45, 1864, 310ss.

Mignini, F.: «Un documento trascurato della revisione spinozana del 'Breve'», *La* Cultura, 18, 1980, 223-273.

Mignini, F.: «L'intendere è un puro patire (KV, II, 15, § 5). Passività e attività della conoscenza in Spinoza», La Cultura 25/1, 1987, 120-151.

Mignini, F. (ed.): Dio, l'uomo, la libertà. Studi sul Breve di Spinoza, L'Aquila, Japadre, 1990, 507 pp. (Índice onomástico).

Mignini, F.: «Die theologische Terminologie in Spinoza's 'Korte Verhandeling'», Studia Spinozana, (00.2/1985), 14, 1998, 137-157.

Moreau, P. F. (ed.): «Les premiers écrits de Spinoza», Archives de Phil., 51, 1988, 136 pp.

Pozzi, Patrizia: «L'intendere come 'puro patire' nella 'Korte verhandeling'. Note sulla gnoseologia di Spinoza», en Mignini, (1.2), 1990, 235-263.

Pupi, A.: "'Breve' di Spinoza", Riv. Fil. Neosc, 44, 1952, 432-442.

Saccaro Battisti, G.: «La dimostrazione de l’esistenza di Dio dell’abbozzo del 1661 e dalla ‘Korte Verhandeling’ al ‘De Deo’», en Mignini, (1.2), 1990, 95-118.

Sigwart, Chr.: Spinoza’s neuentdekter Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit. Erläutert und in seine Bedeutung für das Verständniss des Spinozismus untersucht, Gotha, Rud. Besser, 1866, 158 pp.

Steenbakkers, P.: Recensión de *Korte verhandeling/Breve* (ed. Mignini, 1986), *Studia Spinozana*, (00.2/1985), 4, 1988, 377-392.

Stein, L.: «Neue Aufschlüsse über den literarischen Nachlass und Herausgabe der *Opera posthuma* Spinozas», Arch. f. Gesch. d. Phil., 1, 1888, 554-565.

Stemann, G.: «De vier ‘modi percipiendi’ in Spinoza’s TIE» (Tesis), Hamburgo, 1976.

Suchtelen, G. van: «La discussion philosophique sur le KV est ouverte», en Mignini, (1.2), 1990, 19-24.

Trendelenburg, A.: «Über die aufgefundenen Ergänzungen zu Spinozas Werken und deren Ertrag für Spinozas Leben und Lehre», Hist. Beiträge zur Philosophie. III. Vermischte Abhandlungen, Berlin, G. Betge, 1887, 277-398.

Wolf, A.: *Die Bedeutung des «Kurzen Traktats» und der «Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes» für den Aufbau des Systems Spinozas*, Breslau, 1919.

## (2) PRINCIPIOS DE FILOSOFÍA DE DESCARTES.

### (2.1) Pr. fil. de Descartes. Ediciones y traducciones.

1663. *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae Pars I et II more geometrico demonstratae per Benedictum de Spinoza Amstelodamensem. Accesserunt ejusdem Cogitata metaphysica*, Amstelodami, Apud Johannem Rieuwerts, in vico vulgo dicto, de Dirk van Assensteeg, sub signo Martyrologii [14+140 pp.].

--- 1664. *Descartes Beginzelen der Wysbegeerte, I en II Deel, Na de Meetkonstige wijze beweezen door Benedictus de Spinoza Amsterdamer. Mitsgader des zelfs Overnattuurkunde Gedachten*, etc. Alles uit ‘t Latijn vertaalt door P. B. [Pieter Balling], t’ Amsterdam, By ‘t Martelasrs Boeck.
--- 1904. Ch. Appuhn (0. 1).
1925. Gebhardt (0.1), vol. I [otras en 0.1]
--- 1962. *Emendazione dell’intelletto. Principi della filosofia cartesiana. Pensieri metafisici*, introd., trad. y notas de E. De Angelis, Torino, Boringhieri; reed. 1990.
--- 1982. PPC, trad. hol. de F. Akkerman y H. G. Hubbeling, en *Spinoza. Korte Geschriften*, Amsterdam, Wereldbiblioteek; v. (1, 1), KV.
--- 1985. PPC, trad. E. Curley, (0. 1), I, 224-298.
--- 1988. A. Domínguez, (0. 1); nueva ed. 2006.
--- 1990. *Principi della filosofia di Cartesio. Pensieri metafisici*, ed. M. E. Scribano, Laterza, Roma-Bari 51-182.
--- 1998. *Principles of cartesian philosophy and Metaphysican thoughts*, trad. de S. Shirley, introd. y notas de S. Barbone y L. Rice, Hacket, Indianapolis/Cambridge.

**(2.2) Pr. fil. de Descartes. Estudios.**

Belin, M. H.: «Les Principes de philosophie de Descartes. Remarques sur la duplicité d’une écriture», *Arch. de Philos*, 51, 1988, 99-106.
Curley, E.: «Spinoza as an expositor of Descartes», en (11), 1977, 133-142.
Gueroult, M.: «Le ‘cogito’ et l’ordre des axiomes métaphysiques dans les ‘Principia Philosophiae cartesianae’ de Spinoza», en Id., *Études sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz*, Olms, Zürich, 1997, 55-84.
Hubbeling, H. G.: «Spinoza comme précurseur du réconstructionisme logique dans son livre sur Descartes», *Studia Leibniziana* 12, 1980 88-95.
Prélorentzos, Y. (ed.): *Temps, durée et éternité dans les ‘Principes de la Philosophie de Descartes’ de Spinoza*, PU Paris-Sorbonne, 1998.

# (3) PENSAMIENTOS METAFÍSICOS.

## (3.1) Pensamientos metafísicos. Ediciones y traducciones.

1663/1664: v. 2. 1.
--- 1904. Ch. Appuhn (0. 1).
1925. Gebhardt (0.1), vol. I. [otras: 0.1].
--- 1962. De Angelis, (2.1).
--- 1982. CM, trad. hol. de F. Akkerman y H. G. Hubbeling; v. (2.1), PPC.
--- 1985. Curley, (0. 1).
--- 1988. A. Domínguez, (0. 1); nueva ed. 2006.
--- 1990. M. E. Scribano, (2.1).
--- 1998. S. Shirley, (2.1).

## (3.2) Pensamientos metafísicos. Estudios.

Domínguez, A.: «Las fuentes de los "Cogitata metaphysica". Analogías léxicas con Suárez y Heereboord», en P. Totaro, (11), 1997, 63-68.
Jaquet, Ch. (éd.): *Les Pensées métaphysiques de Spinoza*, Public. de la Sorbonne, Paris, 2004, 122 pp. (actas).
Lewkowitz, A.: *Spinoza's 'Cogitata metaphysica' and ihrer Verhältnis zu Descartes und zur Scholastik*, Breslau, 1902.
Martínez, F. J.: «Necesidad y libertad en los CM», en Blanco Echauri, (16), 1999, 241-251.
Schnepf, R.: «Freiheit und Notwendigketi in den 'Cogitata metaphysica'», en Balibar - Seidel-Walther (16), 1994, 227-236.
Vanni Rovighi, S.: «L'ontologia spinoziana nei 'Cogitata metaphysica'», *Riv. Fil. Neosc*. 152, 1960, 399-412.
Wielenga, B.: Spinozas 'Cogitata metaphysica' als Anhang zu seiner Darstellung der cartesianischen Pr., Heidelberg, 1899, 59 pp.

# (4) TRATADO DE LA REFORMA DEL ENTENDIMIENTO.

**(4.1) Tr. de la reforma del entendimiento. Ediciones y traducciones.**

--- 1904. Ch. Appuhn (0. 1).
--- 1907. C. Gebhardt (3.ª ed. en Meiner), 1922, 1977 (se remonta a Kirchmann, 1871) = TP (7.1).
1925. C. Gebhardt, (0.1), vol. II.
1937. *Traité de la reforme de l'entendement*, edición bilingüe, con trad. y notas de A. Koyré, Paris, Vrin; reed., 1984[7].
--- 1944. *Tratado de la reforma del entendimiento*, trad. de Ó. Cohan, B. Aires, Ed. Bajel; B. A., Cactus, 2006.
--- 1958. *On the improvement of the understanding*, trad. e introd. por J. Katz, N. York.
--- 1962. E. De Angelis, (2.1).
--- 1966/2004. *Tratado da reforma da inteligencia*, trad., introd. y notas de L. Teixeira, reed. de H. Santiago, São Paulo, Martín Fontes.
1967. *Verhandelung der Verbesserung des Verstandes*, ed. bil. por K. Blumenstock, (5.1), Wiss. Buchhanlung (trad. al. de B. Auerbach, 1870).
1967. *Tratado de la reforma del entendimiento*, ed. bilingüe, trad. de J. F. Soriano, Univ. de Puerto Rico.
--- 1971. *La reforma del entendimiento*, trad. de A. Castaño Piñán, B. Aires, Aguilar.
--- 1982. CM, trad. hol. de G. van Suchtellen, en *Spinoza. Korte Geschriften*, (2.1): PPC, etc.
--- 1984. *Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos*, trad., notas y com. de Lelio Fernández y Jean-Paul Margot, Universidad Nacional de Colombia.
--- 1985. E. Curley, (0. 1).
--- 1986. *Verhandeling over de verbetering van het verstand*, introd., trad. y comentario por W. N. A. Klever, Baarn, Ambo, 210 pp.
1987. *Tratado da reforma do entendemento*, ed. bilingüe, trad. port. A. Queiroz, Lisboa, Ed. 70.
--- 1988. A. Domínguez, (0. 1); nueva ed. 2006.

--- 1990. *Traité de la réforme de l'entendement*, trad. y com. A. Scala, Pocket, Paris, 195 pp.; nueva ed. 2013.
1992. B. Rousset, *Traité de la réforme de l'entendement*, ed. bilingüe, com. y notas por B. Rousset, Paris, Vrin, 479 pp.
--- 1999. *Traité de l'amendement de l'intellect…*, trad. B. Pautrat, Ed. Allia, Paris, 187 pp.
--- 2002. *Verhandeling over de verbetering van het verstand*, trad. hol. e introd. por Theo Verbedek, Groningen, 149 pp.
--- 2003. A. Lécrivain, (4.1), *supra*.
2003. *Traité de la réforme de l'entendement*, éd. bil. con introd. y com. por A. Lécrivain, Paris, Flammarion. 223 pp.
--- 2007. F. Mignini, (0. 1), 2007.
2008. B. Eremiev y L. Placencia, ed. bilingüe, B. Aires, Colihue, 139 pp.
2009. Ed. bil., con texto por F. Mignini, y trad. de M. Beyssade: *Spinoza, Oeuvres complètes*, dir. P. F. Moreau, vol. I, Paris, PUF, 432 pp. (incluye KV).

**(4.2) Tr. de la reforma del entendimiento. Estudios.**

Akkerman, F.: «La latinité de Spinoza et l'authenticité du texte du TIE», *Revue Sc. Philos. et Théol.*, 7, 1987, 23-29.
Auffret-Ferzli, S.:«L'hypothèse d'une rédaction échelonnée du TIE de Spinoza», *Studia Spinozana* (00.2/1985), 8, 1992, 281-294.
Bertman, M. A.: «Rational pursuit in Spinoza's 'Tractatus de intellectus emendatione'», *New Scholasticism*, 44, 1970, 236-248.
Boss, G.: «Méthode et doctrine dans le TIE», *Studia Spinozana*, (00.2/1985), 2. 1986, 93-108.
De Dijn, H. de: «The significance of Spinoza's 'TIE'», *Alg. Nederl. Tijds. v. Wijsb.*, Assen 66, 1974, 1-16.
Diliberto Reale, M. A.: *Sul 'De intellectus emendatione' di B. Spinoza*, Torino, Ed. di Filosofia, 1968.
Di Vona, P.: «II concetto di filosofia nel 'Tractatus de intellectus emendatione' di Spinoza», *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 15, 1960, 376-403.

Dufour-Kowalska, G.: “Un itinéraire fictif. Le Traité de la réforme de l’entendement’ et la
meilleure voie à suivre pour parvenir a la vraie connaissance des choses”, *Studia Philos*. 35, 1975, 58-80.
Eisenberg, P. D., «How to understand ‘De intellectus emendatione’», *Journ. Hist. Phil*. 9, 1971, 171-91.
Elbogen, I: *‘Der Tractatus de intellectus emendatione’ and seine Stellung in der Philosophie Spinozas*, Londres, 1980 (1.a ed., 1898), 33 pp.
Flórez, C: «La teoría spinoziana del entendimiento y el autómata espiritual», *Cuadernos del Seminario Spinoza*, (00.2/1991), 17, 2004, 23 pp.
Garrett D.: «Truth and Ideas of Imagination in the TIE», *Studia Spinozana* (00.2/1985), 2, 1986, 61-92.
Gebhardt, C: *Spinoza’s Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. Eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung*, Heidelberg, Winter, 1905.
Giorgiantonio, M: «L’enigma del ‘Tr. de intellectus emendatione’ di Spinoza», *Sophia* 20, 1952, 165-171.
Joachim, H. H: *Spinoza’s Tractatus de intellectus emendatione’. A commentary*…, N. York, 1964 (ed., 1940).
Klever, W: «Quasi aliquod automa spirituale», en E. Giancotti (11), 1985, 249-258.
Klever W.: «Remarques sur le ‘Tractatus de Intellectus Emendatione’ (Experentia vaga, paradoxa, ideae fictae)», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 71, 1987, 101-112.
Korichi, M.: «Le concept spinoziste de mens humana et le lexique du ‘Tractatus de Intellectus Emendatione’», *Kairos*, 11, 1998. 9-32.
Marion, J. L.: «Le fondement de la ‘cogitatio’ selon le ‘De intellectus emendatione’. Essai d’une lecture des §§ 104-105», *Les Études Philosophiques*, 12, 1972, 357-368.
Matheron, A.: «Pourquoi le TIE est-il inachevé?», *Rev. Sc. Philos. et Théol*. 71, 1987, 45-53.
Matheron, A.: «Les modes de connaissance du T. R. E. et les genres de connaissance de l’Éthique», en Bouveresse, (19), 1988, 97-108.

Matheron, A.: «Ideas of Ideas and Certainty in the ‘Tractatus de Intellectus Emendatione’ and in the ‘Ethics’», en Yovel, (14), 1994, 83-91.

Mignini, F.: «Per la datazione e l’interpretazione del ‘Tr. de intellectus emendatione’ di Spinoza», *La Cultura* 17, 1979, 87-160.

Mignini, F.: «Nuovi contributi per la datazione e l’interpretazione del ‘Tr. de intellectus emendatione’», en Giancotti, (11), 1985, 515-526.

Mignini, F.: «Per una nuova edizione del TIE», *Studia Spinozana*, (00.2/1985), 4, 1988, 15-35.

Mignini, F.: «Annotazioni sul lessico del ‘Tractatus de Intellectus Emendatione’», en Totaro, (11), 1997, 107-123.

Proietti, O.: «‘Lettres à Lucilius’, une source du ‘De intellectus emendatione’ », en *Lire et traduire Spinoza*, PU Paris-Sorbonne, 1989, pp. 40ss.

Térrasse, L.: «La doctrine spinoziste de la vérite dans le TIE», *Chronicon Spinozanum*, (00.2/1921), 3, 1923, 204-231.

Vinciguerra, L.: «Iniziare con Spinoza. Errore e metodo nel ‘Tractatus de intellectus emendatione’», *Rivista di storia della filosofia*, 11, 1994, 665-87.

Violette R.: «Méthode inventive et méthode inventée dans l’introduction au ‘De intellectus emendatione’ de Spinoza», *Revue Phi. la France et l’Etranger*, 102, 1977, 303-22.

Wenzel, A.: «Zur Textkritik von Spinoza’s TIE», *Zeitschr. f. Philos. u. phil. Kritik*, 134, 1907, 211-219.

Zweerman, T. H.: «The Method in Spinoza’s ‘Tractatus de Intellectus Emendatione’. Some Remarks on thìs Problem inspired by the ‘Tractatus Theologico-Politicus’ and by ‘Epistola’» 37, en J. G. van der Bend, (11), 1974, 41-50.

Zweerman, T. H.: «L’indication d’une perspective philosophique dans l’introduction du ‘Tractatus de Intellectus Emendatione’», *Rev. Sciences philos. et théologiques*, 71, 1987, 77-94.

Zweerman T. H: *Spinoza’s Inleiding tot de Filosofie: Een vertaling en structuuranalyse van de Inleiding der ‘Tractatus de Intellectus Emendatione’, bevenens een commentaar bij deze tekst*. (Tesis de

Doctorado), Lovaina, 1983; trad. fr. PU Louvain/Van Gorcum, 1993, 23-383 pp.

## (5) ÉTICA.

### (5.1) Ética. Ediciones y traducciones.

--- 1812. *Ethik nebst den Briefen*, etc., trad. F. W. V. Schmidt, Nicolai, Berlin u. Stettin.
--- 1896. W. Meijer (0. 1).
--- 1904/etc. *Ethik*, Otto Baensch, Leipzig, Dürr; 2.ª ed. Leipzig, Meiner, 1910; etc.
--- 1904. Éthique, Ch. Appuhn (0. 1).
1909. Ed. bil. por Ch. Appuhn, Paris, Garnier; reed. corr., s/a = 1934.
--- 1910/1989. *Ethics*, trad. A. Boyle, introd. de G. Santayana, London, Dent et Sons, etc.
--- 1913. *L'Ética*, M. Rosazza, Torino, Bocca (Incluye *TIE*).
--- 1913. Manuel Machado, Paris, Garnier; reed. 1977, 1982, etc.; B. Aires, Quadrata, 2005.
--- 1914/1933. *L'Ética*, E. Troilo, Milán, Istituto Ed. Italiano.
--- 1915/1969. *Ethica*, Nico van Suchtelen, Amsterdam; rev. por Guido van Suchtelen, 1979.
1915. Ed. bilingüe, trad. G. Durante, notas de G. Gentile, Bari, Laterza; rev. por Radetti, Florencia, 1963.
1925. C. Gebhardt, (0.1), vol. II.
--- 1930. *Éthique*, A. Guérinot, Paris, Ed. Pelletan.
--- 1938. *Ética*, A. Corsano, Milán, Signorelli.
--- 1938. *Ética*, E. Paci. Messina, Principato.
--- 1939. *Ética*, A. Renda, Milán, Mondadori; reed. Sciacca, 1974.
--- 1940. G. C. Bardé. B. Aires, Barbado.
--- 1957. Á. Rodríguez. Bachiller, BA, Aguilar; 5.ª ed. 1975.
--- 1958. Óscar Cohan, México-BA, FCE; reed. por J. Gaos, UNAM, 1977, 1980; en *Spinoza. Obra completa*, con Introd. de L. Espinosa, Gredos –

RBA - Cº. Lectores, 2011, 107+ 755 (con TTP, 1878, y TP, 1989: ver).
--- 1959. *Ética*, S. Giametta, Torino, Boringhieri.
--- 1966. J. Bergua, en *Obras completas*, Madrid, Clásicos Bergua, pp. 85-375.
1967/1989. Ed. bilingüe, K. Blumenstock, Darmstadt, Wiss. Buchhanlung, 2 vol. (texto alemán de B. Auerbach, 1870).
--- 1969. *Ética*, P. Martinetti, Bolonia, Ed. Scolastiche Patron.
--- 1969. *Ética*, R. Mango, Nápoles, Loffredo.
--- 1972. *Ética e teologico-politico*, R. Cantoni, etc., Torino
--- 1975. V. Peña, Madrid, Ed. Nacional, 395 pp; Alianza Editorial, reed. 1987-2007, la última con otra Introd. (pp. 7-39); nueva ed., con postfacio y notas de G. Albiac, Tecnos, 2007, 443 pp.
--- 1982. *The Ethics and selected Letters*, S. Shirley, Indianapolis, Hacket Publishing.
--- 1985. *Ethics*, en Curley, (0. 1).
1988/1999. Ed. bil. por B. Pautrat, Paris.
--- 1988/1993. *Etica*, E. Giancotti, Roma, Editori Riuniti.
--- 1989/2003. *Ethics*, G. H. R. Parkinson, London, U. P., (revisión de la de A. Boyle).
--- 1990. *Éthique*, R. Misrahi, Paris, PUF. (trad. con comentario); reed. Éditions de l'Éclat, 2005.
--- 1992. *Ética*, trad. varios AA., Coimbra, Atlantida, Lisboa, Relogio d'Água, 3 vol.
1999. Ed. bil. por W. Bartuschat, Hamburgo, Meiner, 2 vol.
--- 2000. A. Domínguez, (0. 1); reprod. RBA (2002); nueva ed. 2005, 2009, etc.
--- 2002. *Ethica*, trad. e introd. hol. por H. Kroop, Prometheus, Amsterdam, 629 pp.
--- 2002. Etikk. trad. noruega por R. H. Naess, Pax Forlag, Oslo, 228 pp.
--- 2005. G. Sidney, Terramar, La Plata, 2005.
2007. Ed. bil., T. Tadeu, Belo Horizonte, Auténtica, 424 pp.
--- 2009. Êtikê, trad. griega con com. y glosario, etc. por E. Vantarakis, Atenas, Ekkremès, 549 pp.
2010. Ed. bil. por P. Cristofolini, ETS, Pisa, 367 pp.

2011. Leen Spruit-Pina Totaro (eds.): *The Vatican manuscript of Spinoza's Ethica*, E, Brill, Leiden, 318 pp. (texto latino de 1675), con introd. y notas).
--- 2013. Ética, trad. catal. por J. Olesti, Barcelona, Marbot, 353 pp.

**(5.2) Ética. Estudios.**

Akkerman, F.: «L'édition de Gebhardt de l'Éthique et ses sources», *Raison Présente*, Paris, 1978, 37-52.
Alves Latournerie, Esther: *La nueva fábrica. Estudio y análisis de la* Ética demostrada geométricamente *por Spinoza*, Universidad Complutense, Madrid, 1998.
Bartuschat, W.: «Die Theorie des Guten im 4. Teil der *Ethik*», en Domínguez, (11), 1992, 331-339.
Bennett, Jonathan: *Un estudio de la «Ética» de Spinoza*, trad. de J. A. Robles, FCE, México, 1990, 405 pp. (ed, 1984).
Curley, Edwin: *Behind the geometrical method. A reading of Spinoza's* 'Ethics', Princeton U. P., 1988, 175 pp.
De Dijn, H.: «*Ethics IV*: the ladder, not the top», en Yovel, (16), 2004, 37-56.
Domínguez, A.: «El Dios de Spinoza y la coherencia entre la primera y la quinta parte de la Ética», *Cuadernos del Seminario Spinoza*, (00.2/1991), 14, 2002, 26 pp.; en R. Pujol y A. Domínguez, (23), 2009, 121-221.
Dufour-Kowalska, G.: *L'origine. L'essence de l'origine. L'origine selon l'essence de Spinoza*, Paris, Beauchesne, 1973, 299 pp.
Floistad, G.: «Mind and body in Spinoza's Ethics», en Wetlesen (14), 1978, 36-50.
Hammacher, K.-Reimers-Tovote, I.-Walther, M. (ed.): *Zur Aktualität der Ethik Spinozas*, Würzburg, Königshausen et Neumann, 2000, 494 pp. (ética, economía, medicina, política, religión, etc.).
Hampe, Michael-Schnepf, R (ed.): *Baruch de Spinoza. Ethik*, Berlin, Akad. Verlag, 2006, 332 pp. (temas centrales de toda la obra, introd. sintética e índice analítico).

Hart, A.: *Spinoza's Ethics. Part I and II. A platonic commentary*, Leiden, Brill, 1983, 158 pp.
Joachim, H. H.: *A study of the Ethics of Spinoza*, Clarendon Press, Oxford, 1901; reed. N. York, 1964., 316 pp.
Koistinen, O. (ed.): *The Cambridge companion to Spinoza's* Ethics, Cambridge U. P., 2009.
Laerke, M.: «Spinoza's cosmological argument in the Ethics», *Joural of the History of Philosophy*, 49, 2011, 439-462.
Land, J. P. N.: «Over de uitgaven en den text der Ethica van Spinoza», en *Verschlagen en Mededelingen* (Real Ac Ciencias), Afd. *Letterkunden*, II, 11, 1880, pp. 1-24 (variantes entre OP y NS: pp. 16-24).
Lloyd, Genevieve: *Part of Nature. Selfknowledge in Spinoza's* Ethics, Ithaca N. Y. and London Cornell U. P., 1995
Lord, Beth: *Spinoza's Ethics*, Edinburgh Univ. Press, 2010, 182 pp.
Marion, J.-L.: «The coherence of Spinoza's definition of God in *Ethics* I, Proposition 11», en Yovel (13), 1991, pp. 61-77.
Macherey, Pierre): *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, PUF, Paris, 1994 (E-V), 1995 (E-III), 1997 (E-II, E-IV), 1998 (E-I).
Matheron, A.: «Le moment stoïcien dans l'*Éthique* de Spinoza», en *Le stoïcisme au XVIIe. siècle*, Caen, 1994, pp. 147-161.
Mignini, Filippo: *L'etica di Spinoza. Introduzione alla lettura*, La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1995, 234 pp.
Naess, A.: *Freedom, Emotion and Self-subsistence. The Strutture of a Central Part of Spinoza's «Ethics»*, Oslo 1975.
Pautrat, B.: *Ethica sexualis. Spinoza et l'amour*, Paris, Payot et Rivages, 2011, 269 pp.
Pegueroles, J.: «¿Teología negativa en la *Ética* de Spinoza?», *Pensamiento* 33, 1977, 251-267.
Picton, J. A.: *Spinoza. A Handbook to the Ethics*, London, Archibald, 1907, 8-264 pp.
Pupi, A.: «L''Etica' di Spinoza alla luce del 'Breve'», Riv. Fil. Neosc, 45, 1953, 229-252.
Reijen, M. van: *Spinoza. De geest is gewillig, maar het vlees is sterk* (el espíritu es dócil, mas la carne es fuerte), Uitgeverij Klement/Peckman,

2008, 231 pp.
*Revue de Métaphysique et Morale*. «Spinoza. quatrième partie de l'Éthique», 1994, 4, 435-576.
*Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*. «Spinoza. La cinquième partie de l'Éthique», PUF, Paris, 1994, 143 pp.
Robinson, Leo: *Kommentar zu Spinozas 'Ethik'. Einleitung. Kommentar zum ersten und zweiten Teil der 'Ethik'*, Meiner, Leipzig, 1928; reed. London, 1980.
Rousset, B.: *La perspective finale de* «l'Éthique» *et le problème de la cohérence du spinozisme*, Vrin, Paris, 1968, 247 pp.
Rousset, B.: «La Philosophie appelée 'Éthique'», en Domínguez (11), 1992, 19-27.
Schnepf, R.: *Metaphysic im ersten Teil der «Ethik» Spinozas*, Würzburg, Königshausen et Neumann, 1996, 295 pp.
Scribano, M. E.: *Guida a la lectura dell'Ethica di Spinoza*, Laterza, 2008, 192.
Steenbakkers, Piet: *Spinoza's Ethica from manuscript to print. Studies on text, form, related topics*, Van Gorcum/Utrecht University, 1994, 206 pp.
*Studia Spinozana*, (00.2/1985), vol. 7, 1991 (Ética en la *Ética*).
Suhamy, A.: «The Vatican Manuscript of Spinoza's Ethics by Leen Spruit et Pina Totaro, Leiden/Boston, Brill, 318 pp.», en BBS, (00.1/1979), 34, 2011, pp. 714-715 (reseña).
Sullivan, C. J.: *Critical and historical reflections on Spinoza's Ethics*, University or California and Los Angeles, 1959, 40 pp.
Taylor, A-E: «The conception of immortality in Spinoza's 'Ethics'», *Mind*, 33, 1896, 145-166; en Boucher, (23), 6, 217-229.
Totaro, P.: «L'*ETHICA* de Spinoza: un manuscrit au Vatican», BBS, (00.1/1979), 33, 2010, 699-708 (informe sobre su descubrimiento, edición).
Totaro, P.: «Un manoscritto Vaticano dell'*Ethica* di Spinoza», *Giorn. crit. filos. ital.*, 90, 2011, 27-41.
Wetlesen, J.: «Internal Guide to the 'Ethics' of Spinoza. Index to Spinoza's cross references in the 'Ehics', rearranged so as to refer from earlier to later statements», *Inquiry*, Oslo, 1974.

Wittichius, C.: *Anti-Spinoza, sive Examen Ethices B. de Spinoza et Commentarius de Deo et ejus attributis*, Amsterdam, Wolters, 1690, 424 pp.
Yakira, E.: «Is the rational man free?», en Yovel, (16), 2004, 69-82.
Zweerman, Th.: *Spinoza's Inleiding tot de filosofie: Ethiek als verhuiskunde*, Boom Publishers, 2006, ISBN: 90-8506-148-2.

## (6) TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO.

### (6.1) Tr. teológico-politico. Ediciones y traducciones.

1670. *Tractatus theologico-politicus, continens dissertationes aliquot, quibus ostenditur libertatem philosophandi non tantum salva pietate et reipublicae pace posse concedi, de eandem nisi cum pace reipublicae ipsaque pietate tolli non posse…*, Hamburgi, Apud Henricum Künrath, 1670, in 4.º [Amsterdam, Joh. Rieuwertsz].
1672/1677. [Reed. mismo texto y formato en 4.º, con variantes: ej. 1672 en BN Madrid].
1673-1677. [Mismo texto de 1672, pero en 8.º y con «Philosophia, Sacrae Scipturae Interpres» de L. Meyer, bajo tres falsos títulos: 1) *Francisci Henriquez de Villacorta* (…), *Opera chirurgica omnia*, Amsterdam, Jac. Paulli; 2) *Danielis Hensii*, *Operum historicorum collectio*, Leiden, Isaac Herculis; 3) *Totius medicinae idea nova seu Francisci de Boe Sylvii Opera omnia*, Amsterdam, Carolus Gratiani]. [Quizá cinco ed. en 4.º y cinco en 8.º, alternando en el tiempo: cfr. Bamberger (6.2), 1961; Kingma/Offenberg (00.1), 1977; Domínguez (6.1), 2003, pp. 25-26].
--- 1878. Emilio Reus, trad. e introd., Madrid, Biblioteca Perojo; varias reed., entre ellas, Sígueme, Salamanca, 1976; Gredos-RBA-Cº. Lectores, 2011 (con *Ética*: v. 5.1, 1954; y TP: v. 7.1, 1989.
--- 1882. J. de Vargas y A. Zozaya, Madrid, Biblioteca Económico-filosófica, 3 vol.; reed. 1890-1892, etc.
--- 1895. W. Meijer (0. 1).

--- 1908/1922. *Theologisch-politischer Traktat*, trad. C. Gebhardt, con introd. y notas; rev. G. Gawlick, 1976-.
1925/1972. *Tratatus theologico-politicus*, en C. Gebhardt, (0.1), vol. III.
--- 1958. *Political works*, lat. e inglés, por A. G. Wernham, Oxford, Clarendon Press (TTP, selecc.; TP: v. 7.1).
--- 1971. *T. teologico-politico*, por S. Casellato, Firenze.
--- 1972. *T. teologico-politico*, trad. y notas de A. Droetto y E. Giancotti; revisada por E. Giancotti, 1980-
--- 1972. *Ética e teologico-politico*, a cura di R. Cantoni e E. Ferini, Torino.
--- 1986. A. Domínguez, (0. 1); reprod. 1994, 1997 (Altaya), 1995 (Círculo de Lectores); nueva ed. 2003, 2008, etc.
--- 1988. *Tratado Teológico-político*, trad., introd. y notas por D. P. Aurélio, Lisboa, Casa da Moeda; 2004.
--- 1989. *Tractatus theologico-politicus*, trad. de S. Shirley, introd. de B. S. Gregory, Leiden, Brill, 6+316 pp.
1999. F. Akkerman, P. F. Moreau, *Tr. theologico-politicus//Traité th.-politique*, ed. bil., introd., trad. frc. y com., Paris, PUF, 857 pp.
1999. *Tractatus theologico-politicus/Trattato teologico-politico*, ed. bil., con trad. it. y texto latino, por A. Dini, Milán, Rusconi, 765 pp.
2007. *Tractatus theologico-politicus/Tr. teologico-politico*, ed., trad, y com. por P. Totaro (6.1), pp. 499-750.
2007. *Tractatus theologico-politidus/T. t.-politico*, ed. bil., introd., trad. it. y com. de P. Totaro, Nápoles, Bibliopolis, 47+750 pp.
--- 2007. *Theological-political treatise*, trad. por J. Israel y M. Silverthorne, Cambridge UP, 2007, 280 pp.

**(6.2) Tr. teológico-politico. Estudios.**

Adler, J.: «Letters of Judah Alfakkar and David Kimhi», *Studia Spinozana* (00.2/1985), 12, 1996, 141-167.
Akkerman, F: «Le caractère rhétorique du 'Traité théologico-politique'», en *Spinoza entre Lumières et Romantisme*, ENS, Fontenay-aux-Roses, 1985, 381-390.

Andrade de Velosino/Velosihno, J. de.: *Theologo religioso contea o Theólogo político de Bento de Espinosa, que de Judeu se fez Atheísta*, Amsterdam, s/f.

André, E. L.: *Ideario político de Espinosa. Análisis, comentario y crítica del Tratado teológico-político*, Madrid, V. Suárez, 1930, 62 p.

Bagley, P. J.: *Philosophy, theology and politics. A reading of B. Spinoza's TTP*, Brill, 2008. 354.

Bamberger, Fritz, «The early editions of Spinoza's 'Tractatus theologico-politicus'», en *Bibliography and Booklore*, Cincinati, 5, 1961, 9-33.

Blom, H. W. -Kerkhoven, M.: «A letter concerning an early draft of Spinoza's Treatise on religion and politics?», *Studia Spinozana*, 1, 1985, 371-377.

Cassuto, Ph.: *Spinoza hébraïsant* (sobre TTP y GLH), Peeters, Paris-Louvain, 1999, 362 pp.

Cristofolini, P. (ed.): *L'Hérésie spinoziste. La discussion sur le TTP, 1670-1677*, Holland U. P., Amsterdam, 1995, 260 pp.

Curley, E.: «Homo audax: Leibniz, Oldenburg and de TTP», *Studia Leibniziana*, Supplementa (Leibniz y contemporáneos), Stuttgart, Steiner, 1990, pp. 277-312.

Droetto, A.: «Genesi e storia del Tr. teologico-politico», *Studi Urbinati* 43, 1959, 135-179.

Harris, E. E: «Is there an esoteric Doctrine in the T. theologico-politicus?», *Mededelingen*, (00.2/1934), 1978, 19 pp.

Jiménez, José D: «B. Spinoza 1632-1677. La religión en el "Tractatus theologico-politicus", 1670», *Est. Filos*. 42, 1993, 503-527.

Joël, M.: *Spinozas Theologisch-Politischer Traktak auf seinen Quellen geprüf*t, Breslau, 1870, 11-76 pp.

Kreimendahl, L.: *Freiheitsgesetz und höchstes Gut in Spinozas Th. politischem Traktat*, Hildesheim, Olms, 1983, 90 pp.

Lagrée, J.: «Spinoza et le vocabulaire stoïcien dans le TTP», en P. Totaro (11), pp. 91-105.

Land, J. P. N.: «Over vier drukken met der jaartal 1670 van Spinoza's TTP», Amsterdam, 1882.

Malet, A.: *Le Traité théologico-politique de Spinoza et la pensée biblique*, Paris, Belles Lettres, 1966, 305 pp.
Marx, K.: «Le TTP et la Correspondance de Spinoza. Trois cahiers d'étude de l'année 1841», *Cahiers Spinoza*, (00.2/1977),1, 1977, 29-158.
Mignini, F.: «Données et problèmes de la chronologie spinozienne entre 1656 et 1665», *Revue des ´Sciences philos. et théol*., 71, 1987, 9-21. («Apología» y TTP, etc.).
Morales, C.: *Baruch Spinoza. Tratado teológico-político*, Madrid, EMESA, 1978, 254 pp.
Moutaux, J.: «Exotérisme et philosophie: Léo Strauss et l'interprétation du TTP», en Bloch, (23), 1993, 421-444.
Murr, Chr. Th.: *Benedicti de Spinoza Adnotationes ad Tractatum theologico-politicum, ex authographo edidit ac praefatus est, addita notitia scriptorum philosophi*, La Haya, 1802, 44 pp. in 4.º
Nadler, S.: *A book forged in hell* (TTP, contexto), Princeton and Oxford U. P., 2011, 279 pp.
Pines, S.: «Spinoza's Tr. theol.-politicus, Maimonides and Kant», *Further Studies in Philosophy*, Jerusalén, Univ. Hebrea, 1968, 3-54.
Rotta P.: *Il 'teologico-politico' dello Spinoza, in sè e nei suoi rappporti coll'Etica e colla dottrine dello Hobbes*, Roma, Dante Alighieri, 1914; Milán, Athena, 1923, 95 pp.
Strauss, Leo, *Die Religionskritik Spinozas*, Stuttgart, Metzler, 1996 (ed. 1930); trad. ingl., N. York, 1965, 1982.
Strauss, Leo: «Cómo estudiar el TTP de Spinoza» (ed. 1948), trad. esp. en Idem, (22): *Persecución y arte de escribir*.
Tosel, A.: *Spinoza ou le crépuscule de la servitude. Essai sur le Tr. théol. politique*, Paris, Aubier, 1984, 317 pp.
Verbeek, Theo: *Spinoza's TTP. Exploring the will of God*, Ashgate, Aldershot, 2003, 204 pp.

## (7) TRATADO POLÍTICO.

### (7.1) Tratado político. Ediciones y traducciones.

--- 1861. E. Saisset: en *Spinoza Oeuvres*, trad. frc., ed. revisada con introd. y notas de L. Bove.
Livre de Poche, Librairie Générale Française, 2002, 315 pp.
---1883. R. H. M. Elwes, en *The chief Works*, trad. e introd., Londres, 2 vol. (TP en v. I); reed. 1889-1891, 1917-1918, etc.
--- 1901. W. Meijer, en *Spinoza. Werken*, trad. hol. y ed., Amsterdam.
--- 1907. C. Gebhardt, trad. al. (TP con TIE); 3.ª ed. Meiner, 1922, 1977.
--- 1908/1965. *Traité politique*, trad. de Ch. Appuhn, Paris, Gamier.
1925. C. Gebhardt, (0.1), vol. III.
1958/1965. *Political treatise*, lat. e inglés, por A. G. Wernham (con selecc. de TTP: v. 6.1).
--- 1958/1991. *Trattato politico*, trad. A. Droetto, Turin, Ramella, 1958; reed. Roma, Chianese.
--- 1966. Con selecc. del TTP, trad. de E. Tierno Galván, Madrid, Tecnos; reed. varias.
--- 1968. *Traité politique*, trad. S. Zac, Vrin.
--- 1970/1997. *Tratado Politico*, trad. M. de Castro, Lisboa, Ed. Estampa.
1979. *Tractatus politicus/Traité politique*, trad. P.-F. Moreau e índice informático con R. Bouveresse, Paris, Réplique, 365 pp.
1979. Éd. bil., con trad. frc. e índice informático de P. F. Moreau, Paris, Éd. Réplique.
--- 1986. A. Domínguez, (0. 1); nueva ed. 2004, 2009, 2013, etc.
--- 1989. H. Giannini e I. Flisfisch, Ed. Universitaria, Stgo. de Chile, 1989, 223 pp.; reed. en Gredos –RBA – Cº. Lectores (con *Ética*, cit. 1954; y TTP, cit. 1875).
1989. *T. politico*, ed. bilingüe, trad. G. Lamonica, Milán.
--- 1991. *T. politico*, trad. Lelia Pezzillo, Bari, Laterza, 115 pp.
--- 1992. *T. politico*, trad. A. Montano, Napoli.
--- 1999. *T. politico*, ed. bil., trad. P. Cristofolini, Pisa, ETS, 247 pp.
--- 2000. *Political treatise*, trad. S. Shirley, pról. de D. den Uyl, introd., notas e índices de S. Barbone y L. Rice, Indianapolis/Cambridge, Hacket, 193 pp.
--- 2002. *Traité politique*, trad., introd. y notas de L. Bove, Librairie Générale Française, Paris, 315 pp.

--- 2003. E. Fontanals y E. Funes, B. Aires, Quadrata.
--- 2004. A. di Severino, B. Aires, Quadrata.
2005. Ed. bil., con texto de O. Proietti, trad. y pref. de Ch. Ramond, noticia de P. F. Moreau, y notas de A. Matheron: en *Spinoza Oeuvres*, dir. P. F. Moreau, Paris, PUF. vol. V, 392 pp.
--- 2008. *Tratado politico*, trad., introd. y notas de D. P. Aurélio, Circulo Leitores, 222 pp.

### (7.2) Tratado político. Estudios

Chaui, M.: «La plebe y el vulgo en el TP», en Giannini (11), 1996, 69-95.
Dijn H. de: «Ervaring en theorie in de staatkunde. Een Analyse Spinoza's 'Tractatus Politicus'», *Tijdschrift voor Filosofie*, 32, 1970, 30-71.
Jaquet, Ch.-Sévérac, P.-Suhamy, A. (ed.): *La multitude libre. Nouvelles lectures du* TP *de Spinoza*, Éditions Amsterdam, Belles Lettres, 2008.
Klenner, H: «Die Macht der Vernunft in Spinozas 'Tractatus Politicus'», *Dialektik*, 15, 1988, 106-21.
Proietti, O: *Osservazioni, note e congetture sul testo latino e nederlandese del* Tractatus politicus, en Università di Macerata, Dpto. de Filos. e Sc, Umane, 1995, 135 pp.
Proietti O: «La tradizione testuale del 'Tractatus politicus'. 'Examinatio' per un'edizione critica», en Totaro, (11), 1997, 125-53.
Saccaro Battisti, G: «Democracy in Spinoza's unfinished 'Tractatus politicus'», *Journal of the History of Ideas*, 33, 1977, 623-34.
Von Schmid J. J: *Spinoza's staatkundige verhandeling in ontwikkeling van de staatsleer*, Leiden 1970.

## (8) CORRESPONDENCIA.

### (8.1) Correspondencia. Ediciones y traducciones.

1862. Vloten (1.1): adición a OP/NS.
--- 1897. W. Meijer (0. 1).

--- 1903. Meijer, W.: *Nachbildung der im Jahre 1902 noch erhaltenen eigenhändigen Briefe des B. Despinoza*, La Haya (13 cartas autógrafas de Spinoza).
--- 1914. *Briefwechsel*, trad. al., notas e índice de Ep. Gebhardt (1.ª ed. 1914), con introd., apéndice, bibliogr., etc. por M. Walther, Hamburgo, Meiner, 1977; nueva ed. 1986.
1925. C. Gebhardt, (0.1), vol. IV.
--- 1928, *The Correspondence*, trad. ingl., introd, y notas por A, Wolf, Londres, Allen et Unwin; reed., N. York, Frank Cass, 1966.
--- 1938. *Lettere*, a cura di U. Lopez-Pena, 2. vol., Lanciano.
--- 1950. *Epistolario*, trad. de Ó. Cohan e introd. de C. Gebhardt, Soc. Hebraica Argentina, B. Aires, 1950; Raíces, B. Aires, 1988; rev. por D. Tatián, Colihue, B. Aires, 2007.
--- 1951. *Epistolario*, trad. it., introd. y notas de Antonio Droetto, Einaudi Ed.; reed. 1974.
--- 1973. *Correspondencia*, trad. bras. M. Berlinck, Sâo Paulo, Abril Cultural; reed. 1979, 1983.
--- 1977. *Briefwisseling*, trad. hol., introd., notas e índice onomástico por F. Akkerman, H. G. Hubbeling y A. G. Westerbrink, Wereldbibliotheek, Amsterdam.
--- 1988. A. Domínguez, (0. 1).
--- 1988. *Correspondencia completa*, trad. J. D. Sánchez Estop, Madrid, Hiperión, 1988.
--- 1995. *The Letters*, trad. ingl. de S. Shirley, con introd., notas a pie de pág., bibliografía e índices de S. Barbone, L. Rice y J. Adler, Hackett Publ. Co., Indianapolis.
--- 2010. *Correspondance*, trad. de Maxime Rovere, Paris, Flammarion, 464 pp.

**(8.2) Correspondencia. Estudios.**

Akkerman, F: «Vers une meilleure édition de la correspondance de Spinoza», *Rev. Intern. Philos.*, 1977, 4-26. (en «Studies»: 0.3).

Aurélio, D. P: «A politica na correspondência de Espinosa», *Discurso* 31, 2000, 229-257.

Betschart, I.: «Stensen, Spinoza, Leibniz in fruchtbaren Gespräch», *Salzburger. f. Philos. u. Psychologie*, 2, 1958, 135-151.

Billecoq, A.: *Spinoza et les espectres. Un essai sur l'esprit philosophique*, Paris, PUF, 1987, 168 pp (Ep a Boxel).

Blom, H. W.: «Lambert van Velthuysen et le naturalisme», *Cahiers Spinoza* 6, 1991, 203-212.

Bouveresse, R.: «Une lettre de Spinoza», *Rev. Philos. Louvain*, 76, 1978, 427-446 (Ep 12.ª).

Bunge, L. van.: «Jarig Jelles», en *The XVII and XVIII century dutch philosophers*, Bristol, 2003.

Bunge, Wiep van: «A tragic idealist: Jacob Ostens (1630-1678)», *Studia Spinozana*, 4, 1988, pp. 263-279.

Cámara, M. L. de la: «La naturaleza en la correspondencia Oldenburg-Spinoza», *Revista de Fil*., 1999, 129-141.

Chaui, M.: «Sobre a correspondencia de Espinosa com Tschirnhaus», *Discurso* 31, 2000, 89-113.

Coppens, G.: «Spinoza et Boxel. Une histoire de fantômes», *Rev. Mét. Mor*, 2004, 59-72 (y B. Bekker).

Curley, E.: «A correspondência entre Lambert Velthuysen e Espinosa», *Discurso*, 31, 2000, pp. 13-43.

Daudin, A.: «Spinoza et la science expérimentale: sa discussion de l'expérience avec Boyle», *Rev. Hist. Sciences*, 11, 1949, 79-190.

Deleuze, G.: «Las cartas del mal» (con Blijenbergh), en Idem, (16), 1984, 43-59.

*DISCURSO, Revista do Dpto. de Filosofía da Universidade de Sâo Paulo*, Sâo Paulo, 31, 2000, 498 pp. (incluye Velthuysen, Tschirnhaus, la política, Oldenburg y Burgh).

Domínguez, A. (ed): «A correspondência entre Espinosa e Oldenburg ou os equívocos de duas ideologias», *Discurso*, 31, 2000, 285-322.

Feuer, S. L. «The dream of Benedict de Spinoza», *American Imago* 25/3, 1957, 225-242.

Gallego, J. J.: «Posible fundamentación del sistema spinoziano a través de su correspondencia», *Est. Filos*. 25, 1976, 303-332; 27, 1978, 63-108.
Garrett, Don: «Truth, method, and correspondence in Spinoza and Leibniz», *Studia Spinozana*, 6, 1990, 13-44.
Hall, A. R. y M. V.: «Philosophy and natural philosophy: Boyle and Spinoza», en *Mélanges A. Koyré*, Paris, Hermann, 1964, II, 241-256.
Hubbeling, H. G.: «The development of Spinoza's axiomatic (geometric) Method» [Ep 2], *Rev. Intern. Philos*. 31, 1977, 53-68.
Jaquet, C.: «Les trois erreurs de Bacon selon Spinoza», *Revue de l'enseignement philos*., 47, 1997, 4-14.
Klever, W.: «The Helvetius affair or Spinoza and the philosopher's stone», *Studia Spinozana*, 3, 1987, pp. 439-450.
Klever, W.: «Hudde's question on God's uniqueness», *Studia Spinozana* (00.2/1985) 5, 1989, 327-358.
Klever, W.: «Steno's statements on Spinoza and spinozism», *Studia Spinozana* (00.2/1985), 6, 1990, 303-316.
Klever, W.: «La clé d'un nom: Petrus van Gent (et Schuller)», *Cahiers Spinoza* , (00.2/1977), 6, 1991, 169-202.
Klever, W.: *Verba et sententiae Spinozae or L. van Velthuysen on B. de Spinoza*, Amsterdam, APA. 1991, 92 pp.
Klever, W.: «J. H. Glazemaker: The addressee of Letter 84?», NASS Monogr. 13, 2007, 25-31.
Land, J. P. N: *Over de eerste uitgaven der brieven van Spinoza*, Amsterdam, 1879.
Lewis, G.: «B. Spinoza, a critique of R. Boyle: on matter», *Dialogue* 27, 1984, 11-22.
Matheron, A.: «Physique et ontologie chez Spinoza. L'énigmatique réponse à Tschirnhaus», g *Cahiers Spinoza*, (00.2/1977), 6, 1991, 83-110.
Mayer, M.: «Spinozas Berufung an die Hochshule zu Heidelberg», *Chronicon Spinozanum*, (00.2/1921) 3, 1923, 20-44.
Melamed, Y.-Rosenthal, M. A. (eds.): *Spinoza's TTP. A critical guide*, Cambridge U. P., 2010, 294 pp.
Offenberg, A. K.: «Letter from Spinoza to Lodewijk Meyer, 26 July 1663», en Hessing, (11), 1977, 426-435 (1.ª ed. Universiteistbibliotheek,

Amsterdam, 1975).
Oldenburg, H: *The Correspondence*, ed. y trad. de A. R. Hall y M. B. Hall, Madison, Wisconsin, 8 vol., 1965-1972.
Piselli, F.: «In margine alla questione del nitro nel XVII secolo» (Spinoza y Boyle), en *Studi fil. in onore di G. Bontadini*, Milán, 1975, I, 471-475.
Proietti, O.: «*Agnostos theos*». *Il carteggio Spinoza-Oldenburg (1675-1676)*, Quodlibet, Macerata, 2006.
Radetti, G.: «Cartesianismo e spinozismo nel pensiero di E. W. Tschirnhaus», *R. Acad Lincei* 14, Roma, 1938, 566-601.
*Revue de Métaphysique et Morale*, Paris, 2004, pp. 3-72.
Saccaro Battisti, G.: «Le origini della metafisica di Spinoza nell'abozzo del 1661», *Homine* 42/3, 1972, 19-142.
Sacksteder, W.: «Spinoza on part and whole: the worms's eye vieuw», *South, Journ. Philos*. 8, 1977, 139-159.
Sánchez-Estop, J. D.: «Des présages à l'entendement», *Studia Spinozana*, (00.2/1985), 4, 1988, 57-74.
Sanz, V.: «La religión en la correspondencia de Spinoza. I. Blyenbergh-Spinoza», *Pensamiento* 53, 1997, 457-472 [Ep 17].
Sanz, V.: «Filosofía y religión en Spinoza», *Est. Fil*. 46, 1997, 217-255.
Sanz, V.: «Dos conversos frente a Spinoza», *Acta Philosophica*, 8, 1999, 119-134.
Sanz, Víctor: «Spinoza y Oldenburg acerca de la religión», *Anuario Filosófico*, 32, 1999, 487-518.
Sanz, V.: «La religión en la correspondencia de Spinoza. II. Velthuysen-Spinoza», *Pensamiento* 56, 2000, 27-51.
Sanz, V.: «La religión en la correspondencia de Spinoza: Boxel-Spinoza», en *In umbra intelligentiae* (Estudios en honor del Prof. Juan Cruz Cruz), Eunsa, Pamplona, 2011, 729-745.
Scherz, G. (ed.): «Nicolaus Steno's life and work», en *Nicolaus Steno and his Indice,* Copenhague, Munksgaard, 1958, 9-86.
[Stenon/Stensen] *Niccolo Stenone (1638-1686)*, Florencia, Leo S. Olschki, 1988, 183 pp. (actas coloquio: conversión, relación con Kerckring, con médicos de París, etc.).

Stensen, Niels: *Discours sur l'anatomíe du cerveau*, introd. y notas de R. Andrault, Paris, Garnier, 2010, 154 pp. (éd. 1669).
Tak, W. G. van der: «Jarig Jelles origins/Jellez' life and buseness», *Mededelingen*, (00.2/1934), 59, 1989, 11-22 (ed. 1948-1949).
Trompeter, L.: «Spinoza: A response to de Vries», *Canadian J. Philos*., 11, 1981, 525-538.
Tschirnhaus, E.: *Médecine de l'esprit ou principes géněraux de l'art de découvrir*, trad. fr., introd., notas y apéndices por J.-P. Wurtz, Universidad de Strasburg, 1980, 338 pp.
Vieira Neto; P.: «Acorrespondencia entre Espinosa e Burgh», *Discurso* 31, 2000, 463-496.
Vleeschauer, H. J. de: «De briefwisseling van E. W. Tschirnhaus met B. de Spinoza», *Tijdschr. v. Philos*., 4, 1942, 345-396.
Wall, E. G .E. van der: «Petrus Serrarius (1600-1669) et l'interprétation de l'Écriture», *Cahiers Spinoza* 5, 1985, 187-218.
Wolf, A.: «An addition to the correspondence of Spinoza» [Ep 30-I], *Philosophy, J of Brit. Inst. of Phil*., 10, 1935, 200-204.
Wurtz, J. P.: «Tschirnhaus et l'accusation de spinozisme», *Rev. Phil. Louvain* 78, 1980, 489-506.
Wurtz, J. P.: «Un disciple 'hérétique' de Spinoza [Tschirnhaus]», *Cahiers Sp*. 6, 1991, 111-143.
Yakira, E.: «Boyle et Spinoza», *Arch. Philos*. 51, 1988, 107-124.

## (9) GRAMÁTICA DE LA LENGUA HEBREA.

### (9.1) Gramática lengua hebrea. Ediciones y traducciones.

1677 (0.1) (OP).
1802 (0.1) (Paulus).
1843 (0.1) (Bruder).
1883 (0.1) (Vloten/Land);
--- 1905. *Dikduk sefat 'Ever*, trad. hebrea por S. Rubin, Krakau, Bidefus Y. Plesner, 115 pp.

1925/1972 (0.1) (Gebhardt);
--- 1963. *Hebrew Grammar*, trad. ingl. e introd. por M. J. Bloom, Londres, Vision Press, 152 pp.
--- 1968. *Abregée de la Grammaire Hébraïque*, trad., introd. y notas por J. Askénazi et J. Askénazi-Gerson, con pról. de F. Alquié, Paris, 243 pp.; reed. 1987.
1977 (0. 2) «Obras Completas», vol. 5, 7-124 (facsímil de OP).
--- 2005. *Compendio de Gramática de la Lengua Hebrea*¸ trad., introd. (54 pp) y notas por G. González, Madrid, Trotta, 203 pp. (v. Vegas).
2010/2011: *Tutte le Opere* (0. 1).
--- 2010/2011 (0. 1): *Tutte le Opere*, trad. it. por M. Buslacchi, pp, 2289-2482.
--- 2013. GLM, trad. it. por M. Gargiulo, ed. Olschki, Florencia, 8+212 pp.

**(9.2) Gramática lengua hebrea. Estudios.**

Ben-Asher, M.: «Spinoza's Compendium of Hebrew Grammar» (en hebreo), en *Spinoza Studies*, Haifa, 1978, 187-196.
Bernays, J.: «Anhang über Spinnoza's hebraïsche Grammatik», en C. Schaarschmidt, *Descartes und Spinoza*, Bonn, Koschny, 1850, 195-203; en *Gesammelte Abh*., Berlin, Hertz, 1885, II, 342-350.
Cassuto, Ph.: *Spinoza et les commentaires juifs. Commentaire biblique au premier chapitre du TTP*, Publications de l'Université de Provence, 1998, 238 pp.
Cassuto, Ph.: (6.2), 1999, 362 pp.
Chajes, A.: «Über die hebräische Grammatik Spinoza's», Breslau, Jungfer, 1869, 32 pp.
García-Jalón de la Lama, S.: *La Gramática hebrea en Europa en el siglo* *XVI. Guía de lectura de las obras impresas*, Publicaciones de la Univ. Pontif. de Salamanca, 1998.
Gruntfest, J.: «Spinoza as a Linguist», *Israel Oriental Studies*, 9, 1979, 103-128.
Harvey, W. Z.: «Spinoza's Metaphysical Hebraïsm», *Jewish Themes in Spinoza's Philosophy*, 2002, 107-114.

Hillesum, J. M.: «De Spinozistische spraakkunst», *Chronicon Spinozanum*, (00.2/1921), 1, 1921, 158-177.

Kaye, A. S.: «Spinoza as Linguist», *Hebrew Annual Review*, 4, 1980, 107-125.

Kessler-Mesguich, S.: «L'hébreu chez les hébraïsants chrétiens des XVIe. et XVIIe. siècles», *Histoire, Épistémologie, Langage*, 18, 1996, 87-108.

Klever, W.: «Spinoza's Hebrew Grammar praised by Petrus van Balen», *Studia Spinozana*, (00.2/1985), 5, 1989, 365-368.

Klijnsmit Anthony J.: «Spinoza over taal», *Studia Rosenthaliana*, 19, 1985, 1-38.

Klijnsmit. A. J.: «Spinoza and Grammatical Tradition», *Mededelingen*, (00.2/1934), 49, 1986, 16 pp.

Klijnsmit A. J.: «Amsterdam Sephardim and Hebrew Grammar in the Seventeenth Century», *Studia Rosenthaliana*, 22, 1988, 144-164.

Klijnsmit A. J.: «The Problem of Normativity solved or Spinoza's Stand in the Analogy –Anomaly Controversy», *Studia Spinozana* (00.2/1985), 4, 1988, 305-314.

Klijnsmit A. J.: «Some Seventeenth-Century Grammatical Descriptions of Hebrew Grammar», en *Histoire, Épistémologie, Langage*, 12, 1990, 76-101.

Klijnsmit A. J.: «Spinoza and the Grammarians of the Bible», en K. Versteegh - J. Noordegraaf – E. F. K. Koerner: *The History of Linguistics in the Low Countries*, Amsterdam, 1992, 155-200.

Klijnsmit A. J.: *Balmesian linguistics. A chapter in the history of pre-rationalist thought* (sobre Abraham ben Meir de Balmes, ca. 1440-1523), Stichting Neerlandistiek VU, Amsterdam, 1992, 50 pp. (con bibliopgrafía).

Klijnsmit A. J.: «Vossius, Spinoza, Schultens: the application of 'analogy' in Hebrew Grammar», *Helmantica*, 154, 2000, 139-166.

Levy, Zeev: «The problem of normativity in Spinoza's 'Hebrew Grammar'», *Studia Spinozana* (00.2/1985), 3, 1987, 351-390; reed. en Idem, (22), 1989, último cap.

Padley, G. A.: *Grammatical Theory in Western Europa 1500-1700. Trends in vernacular Grammar*, I, Cambridge U. P., 1985.

Porges, N.: «Spinozas ‘Compendium der hebräischen Grammatik’», *Chronicon Spinozanum*, (00.2/1921), 4, 1924-1926, 123-59.
Porges, N.: «Das Wort ‘Pharisäer’ bei Spinoza», *Monatschr. f. Gesch. u. Wiss. des Judentum*, 61, 1917, 123-159.
Proietti, O.: «Il ‘Satyricon’ di Petronio e la datazione della Grammatica ebraica spinoziana», *Studia Spinozana* (00.2/1985), 5, 1989, 253-272.
Rodrígues, M. A.: «Algumas notas sobre o ‘Compendium Grammatices Hebraeae’ de Baruch Spinoza», *Helmantica*, 148-149, 1998, 111-129.
Santiago, H.: «Os hebraísmos de Joâo e o Compéndio de Gramática hebraica», en Tatián (11), pp. 193-205.
Segre, A.: «La grammatica ebraica di Spinoza», *La Rassegna Mensile di Israel*, 44, 1978, 161-171.
Vegas, L.: Reseña de «Spinoza. *Compendio de G. H.*, trad. de G. González, Trotta, 2005», *Boletín de Bibliografía Spinozista*, 8, 2006, 372-377.

## (10) Escritos inciertos.

### (10.1) *Opúsculos científicos (anónimos) sobre el acrco iris y sobre las probabilidades*.

**Ediciones, traducciones y estudios (orden cronológico).**

1687. (Anónimo): *Stelkonstige reeckening van den Regenboog. Reeckening van Kanssen*, La Haya, Levyn van Dyck (1.ª ed.).
1862. Vloten, J. van (ed.): «Stelkonstige reeckening van den Regenboog», en *Ad Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt. Supplementum*, (1.1), 252-285 (Incluye el texto holandés, con su trad. latina, del primer opúsculo, no del segundo).
1883. Vloten/Land (ed.): «Stelkonstige Reeckening van den Regenboog. Reeckening van Kanssen», en *Benedicti de Spinoza Opera quotquot reperta sunt*, (0.1), vol. II, 507-524; ed. 1914, 4.º vol. 233-249 (texto holandés de los dos opúsculos).
1883. Land, J. P. N.: *Stelkonstige Reeckening van den Regenboog. Reeckening van Kanssen*, La Haya (edición de ambos opúsculos, con el

mismo texto precedente).
1884. Haan, Bierens de: *Spinoza. Stelkonstige Reekening van de Regenboog and Reeckening van Kansen. Two nearly unknown Treatises*, Leiden, Muré Brothers (al 2.º le falta la hoja del título y tiene signos de haber sido separado del primero).
1884. Haan, Bierens de: «Twe Zeltzame Werken van Benedictus Spinoza», en *Nieuw. Archief voor Wiskunde*, vol. XI, 49-82.
1920. «Spinoza. Calcul des chances», en *Oeuvres complètes de Christian Huygens*, La Haya, vol. 14, 29-31 (trad. frc. del opúsculo sobre las probabilidades).
1925. Gebhardt, Carl: «Stelkonstige Reeckening van den Regenboog/Reeckening van Kanssen», en *Spinoza Opera*, 1925, IV, 343-362 (texto holandés de los dos opúsculos), 431-434 (noticia sobre sus ediciones, etc.).
1937. Chateleux, P. J. L.: *Le rapport de Johan de Witt sur le calcul des rentes viagères*, trad. y comentarios por P. J. van Rooijen, La Haya, M. Nijhoff, 1937 (contiene un escrito de J. Hudde).
1953. Dutka, J.: «Spinoza and the theory of probability», en *Scripta Mathematica*¸ vol. 19/1, 24-33 (trad. ingl. y estudio).
1963. Doesschate, G. ten, *Benedictus de Spinoza. Algebraic calculation of the rainbow*, Nieuwkoop, B. de Graaf (Pese al título, no incluye trad. inglesa del texto, sino la copia facsímil del original holandés de 1687, con introd. histórica, hasta Newton: *Óptica*, Londres, 2.ª ed. 1718, 150-151).
1965. McKeon, R.: «Spinoza on the rainbow and on the probability», en *H. A. Wolfson Jubilee Volume*, Jerusalén, vol. II, 533-559 (estudio de ambos opúsculos).
1977. «Stelkonstige Reeckening van den Regenboog. Reeckening van Kanssen», en *Spinoza. Obras completas*, B. Aires, vol. V, 233-249 (texto holandés de ambos opúsculos, que es reproducción fotomecánica de Vloten/Land, 1883).
1977. Petry, M. J.: «De regenboog», en *Spinoza Kernmomenten in zijn denken*, Barn, 31-43 (breve estudio del primer opúsculo).

1982. Petry, M. J.: «Stelkonstige Reeckening van den Regenboog en Reeckening van kanssen», en *Spinoza. Korte Geschriften*, Amsterdam, Wereldbibliotheek. (Introd., 497-511; texto holandés, 512-526; notas, 527-543).

1982. Lucas, H. C y Petry, M. J.: *Baruch de Spinoza. Algebraische Berechnung des Regenbogens. Berechnung von Wahrscheinlichkeiten*, Hamburgo, F. Meiner (Introd., VII-XLII; texto hol. y trad. al., 1-67; notas, 69-82).

1983. Vet, J. J. V. M. de: «Was Spinoza de auteur van 'Stelkonstige reeckening van den regenboog' en van 'Reeckening van kanssen'»?, en *Tijdschr. v. Filos*., 45, 602-639 (Crítica de la autenticidad spinoziana de ambos tratados).

1984. Parrochia, D.: «Optique, mécanique et calcul des chances chez Huygens et Spinoza», *Dialectica* 38, 1984, 319-345.

1984-85. Spinoza: «Calcul algébrale de l'arc-en-ciel. Calcul des probabilités», *Cahiers Spinoza*, vol. 5, 7-69. (Incluye introd. por P. F. Moreau y trad. A. Laguy y M. Moquay).

1985. Klever, W. N. A.: «Nieuwe argumenten tegen de toeschrijving van het auteurschap van de 'Stelkonstige reeckening van den regenboog' en 'Reeckening van kanssen' aan Spinoza», en *Tijdschr. voor Filosofie*, vol. 47, 492-502. (Refuerza la crítica de De Vet a Petry).

1985. Petry, M. J.: *Spinoza. Algebraic calculation of the rainbow and Calculation of chances*, Dordrecht, Nijhoff, introd., trad., notas y apéndice, 159 pp. (En el apéndice defiende, de nuevo, la autenticidad: 91-151).

1986. Vet, J. J. V. M. de: «Spinoza's autborship of 'Stelkonstige Reeckening van den Regenboog' and of 'Reeckening van kanssen' once more doubtful», en *Studia Spinozana*, (00.2/1985), 2, 1986, 267-309. (Insiste en su crítica de 1983).

1988. Steenbakkers. Piet: *Opera minora van Spinoza. Eenbespreking en aantekeningen*, Tummers, Amsterdam, 63 pp. (autenticidad spinozana no demostrada) (BBS, (00.1/1979), 12, 1990, p. 33).

1990. Opúsculos (anónimos). *Cálculo algebraico del arco iris. Cálculo de probabilidades*, trad. y notas por A. Domínguez, en Apéndice a:

*Spinoza. Tratado breve*, (0. 1), pp. 193-209 (texto), pp. 262-266 (notas 277-285).

1990. M. J. Petry, «The authenticity and significance of SRR and RK» (ponencia en Coloquio en la universidad de Groningen sobre: «Les textes de Spinoza. Un inventaire» (reseña en: BBS, (00.1/1979), 13, 1991, pp. 1-3).

2005. Vet, Jan de: «Salomon Dierquens, auteur du *Stelkonstige reeckening van den regenboog* et du *Reeckening van kanssen*», trad. del holandés, en F. Akkerman y P. Steenbakkers (ed.): (0. 2), pp. 163-188; reseña: BBS, (00.1/1979), 30, 2008, pp. 713-714.

2010/2011. Ed. bil. (hol. e it.) en *Tutte le Opere*, (0.1) y (0. 1), trad. it. por S. Follini, pp. 2483-2514.

**(10.2) La «Apología» (alusiones en orden cronológico).**

1660, 30 marzo. Carta de Adriaen Paets a Arnold Poelenburg, ed. por Blom (6.2).

1684/1716. Salomon Van Til cita «Apología de su separación del judaísmo» (N-92).

1696. La noticia anterior es recogida en: *Acta Eruditorum*.

1697. P. Bayle (B-2) comenta el texto de S. van Til.

1704. Stolle/Hallmann (N-96.3) dan la noticia, pero recogida de J. Rieuwertsz hijo.

1705. Colerus (C-18, C-32) comenta a Bayle, añadiendo datos poco seguros.

1719. Lucas (L-41) da la noticia, tomada de Bayle o más bien de Colerus.

1802. Murr (6.2) afirma que en su viaje a Holanda (1757) no halló el manuscrito.

1913. Vexler, M.: «De l'Apologie de Spinoza», *Rev. Ét. Juives*, 65, 1913, 231-242.

1933. Tak, W. G. van der: «Spinoza's Apologie», *De Nieuwe Gids*, 1933, 499-508.

1985. Blom-Kerkhove (6.2) editan la carta de A. Paets (citada).

1987. Mignini (6.2) asocia su texto con la sección política del TTP.

1999. Moreau, P. F. (6.1) resta valor a la carta de Paets y a la relación con TTP.
1999. Nadler, S. (20), p. 189. Alude a Tak y a temas hebreos para el TTP.
2007. Totaro (6.1), pp. XXV, XXVII (cita a Moreau, Mignini y Nadler).

## II. MONOGRAFÍAS Y ESTUDIOS GENERALES

### (11) Estudios generales.

Abreu, L. M. de: *Spinoza. A utopia da razâo*, Vega Universidade, Lisboa, 1993, 361 pp.
Alain (= E. Chartier): *Spinoza*, Marbot Ed., Barcelona, 2007, 172 pp. (ed. 1900, rev. 1949; con apéndice, Gallimard, 1972, 1986).
Allison, H.: *Benedict de Spinoza. An introduction*, Yale University, 1987, 254 pp. (claro y completo).
Alquié, F.: *Leçons sur Spinoza. Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza. Servitude et liberté selon Spinoza*, Paris, la Table Ronde, 2003, 415 pp. (cursos de 1958/1959, ed. 1960/1970).
Amann, Francis: *Ganzes und Teil. Wahrheit und Erkennen*, Königshausen et Neumann, 2000, 354 pp. (Índice analítico y «loci» citados).
Appuhn, Ch.: *Spinoza*, Paris, Delpeuch, 1927.
Bend, J. G. v. der (ed.): *Spinoza on knowing, being and freedom* (Simposio Internacional, en Leusden), Assen, Van Gorcum, 1974.
Bove, L. (ed.): *La recta ratio. Critique et spinoziste?* (a B. Rousset), PU Paris-Sorbonne, 1999, 282 pp.
*Bulletin de la Société Française de Philosophie*. «Commémoration du troisième centenaire de la mort de Spinoza» (Appuhn, Brunschvicg, Gebhardt, etc.), Armand Colin, 1932, 153-183.
Bunge, Wiep: *Encyclopedia of Spinoza and his time*, Continuum Intl Pub Group, 400 pp.
Chaui, M: *A nervura do real. Immanéncia e liberdade em Espinosa*, I. *Immanéncia*, Companhia das Letras Sâo Paulo, 1999, 2 vol. 941-292 pp.

Couchoud, P. L.: *Benoit de Spinoza*, Paris, Alcan, 1902, 305 pp. (*Biblioteca Spinoza*: pp. 288-305).
Curley, E.-Moreau, P. F. (ed.): *Spinoza. Issues and directions*, Leiden, etc., 1990.
Darbon, A.: *Études spinozistes*, Paris, PUF, 1946, 167 pp.
Delahunthy, R. J.: *Spinoza*, Routledge et Kegan Paul, London, 1985, 317 pp.
Delbos, V.: *Le spinozisme*, Vrin, Paris. 1972, 215 pp. (1.ª ed. 1916, 1968).
Della Rocca, M.: *Spinoza*, N. York, Routledge, 2008, 13+346 pp.
Di Vona, P.: *Baruch Spinoza*, La Nuova Italia Editrice, Florencia, 1975, 138 pp.
Domínguez, A.: *Conocimiento de salvación. La filosofía de Spinoza*, Madrid, Univesidad Complutense, 1973, 512 pp. (Tesis de Doctorado inédita).
Domínguez, A.: Reseña de «M. Gueroult. *Spinoza*», 2 vol., en *Anales del Sº. de Metaf*., 10, 1975, Madrid, pp. 137-144.
Domínguez, A. (ed.): *La ética de Spinoza. Fundamentos y significado* (Actas Congreso Internacional), Universidad de CLM, Cuenca, 1992, 521 pp.
Domínguez, A.: «Perspectivas actuales sobre la ética de Spinoza. A modo de introducción», en Domínguez (1992), 7-15.
Domínguez, A.: *Spinoza*, Madrid, Edic. del Orto, 1995, 94 pp. (síntesis doctrinal y selecc. textos); reed. 2000. etc.
Domínguez, A.: *Introducción a Spinoza. Vida, obras y sistema de filosofia moral*, 2017, 283 pp. <en prensa>
Donagan, A.: *Spinoza*, Harvester-Wheatsheaf, New-York, 1988, 219 pp.
Dujovne, León: *Spinoza. Su vida, su época, su obra, su influencia*, Buenos Aires, Fac. Filosofía y Letras, 4 vol., 1941-1945: vol. 3, 1943 (obra).
Dunin-Borkowski, S. von: *Spinoza*, Aschendorf, Münster, 4 vol. 1933-1936: vol. 4. *Das Lebenswerk* (obra); ver (20).
Falgueras, I.: *La «res cogitans» en Espinosa* (Tesis de Doct.), Pamplona, Universidad de Navarra, 1976, 308 pp.
Fernández García, E: *Potencia y razón en B. Spinoza* (Tesis de Doct.), Editorial de la Universidad Complutense, Madrid, 1988, 605 pp.

Fraisse, J. C.: *L'oeuvre de Spinoza. À la recherche de la vérité*, Vrin, Paris, 1979, 382 pp.

Freeman, E.– Mandelbaum, M. (ed.): *Spinoza: Essays in lnterpretation*, Open Court Pub., Illinois, 1975, 537 pp.

Freudenthal, J: *Spinoza., sein Leben und seine Lehre*, reed. C. Gebhardt, C. Winter, Heidelberg, 2 vol. 1927. (1.ª ed. 1904: sólo la *Vida*).'

Garrett, Don (ed.): *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge U. P., 1996. 480 pp.

Gebhardt, C.: *Spinoza* (Reclam, 1932); trad. esp. Losada, B. Aires, 1940; 2008; en Spinoza: *Obras completas*, (0. 1), 1977, I, p. 13-110 (biografía y síntesis doctrinal).

Giancotti, E. (ed.): *Spinoza nel 350.º anniversario della nascita*, Bibliopolis, Nápoles, 1985, 537 (textos de Bertman, Garulli, Matheron, Rubel, Walther, etc.).

Giannini, H y otros (ed.): *Spinoza*, Dolmen, Stgo. Chile, 1996, 186 pp.

Glusberg, E: *Spinoza*, Buenos Aires, Babel, 1979.

Grene, M. (dir.): *Spinoza. A collection of critical essays*, N. York, 1979 (1.ª ed., 1973).

Gueroult, M.: *Spinoza. I-Dieu; II-L'âme*, Aubier-Montagne, Paris, 1968 y 1974, 621 - 670 pp. (Reed. en Georg Olms, Hildesheim, s/f.).

Guzzo, A.: *Il pensiero di B. Spinoza,* Florencia, La Nuova Italia, 1980 (ed., 1924).

Hallet, H. F.: *Spinoza. The elements of his philosophy*, Thoemmes, Bristol, 1990, 171 pp. (ed. 1957).

Hallet, H. F.: *Creation, emanation and salvation. A spinozistic Study*, La Haya, Nijhoff, 1962, 234 pp.

Hampshire, S: *Spinoza*, trad. V. Peña, Madrid, Alianza Editorial, 1982 (ed. 1951), 170 pp.

Hessing, S. (ed.): *Spinoza-Festschrift zum 300 Geburtstag B. Spinozas (1632-1932)*, Heidelberg 1933; Den Haag 1962.

Hessing, S. (ed.): *Speculum Spinozanum 1677-1977*, Routledge, London, 1977, 590 pp.

Hubbeling, H. G.: *Spinoza*, trad. R. Gabás, Herder, Barcelona, 1981 (ed. 1978).

Kashap, P. S.: *Studies in Spinoza. Criticai and Interpretative Essays*, Berkeley-Los Angeles-London, 1972, 20-355 pp.
Kennington, R. (ed.): *The philosophy of B. Spinoza*, Washington, The Catholic UAP, 1980, 323 pp.
Kibrick, S. (ed.): *Homenaje a Baruch Spinoza*, Museo Judío de Buenos Aires, 1976, 254.
Lagneaux, J.: *Celèbres leçons et fragments*, Paris, PUF, 2.ª ed. 1964 (ed.).
Levin, D.: *Spinoza. The young thinker who destroyed the past*, N. York, Weybright, 1970.
Lloyd, G. (ed.): *Spinoza. Critical assessments*, Routledge, Londres-N. York, 2001, 4 vol. (contexto, ética, política, influencia o recepción).
Lord, B. (ed.): *Spinoza beyond philosophy*, Edinburgo U. P., 2012, 224 pp. (actas congreso).
Martineau, J.: *A study of Spinoza*, London, Ayer Company Publications, 3.ª ed. 1895, 13-393 (RAJ = 119); reimpr. Freeport, 1971.
Martinetti, P.: *Spinoza*, ed. e introd. por E. Alessio, Napoli, Bibliopolis, 1987, 423 pp.
Matheron, A.: *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Lyon, ENS-Éditions, 2011, 735 pp.
Matson, W.; *Uncorrected Papers*, Amherst, N. Y.: Humanities Books, 2006, 379 pp.
Mignini, F.: *Introduzione a Spinoza*, Bari, Laterza, 1983, 259 pp.
Misrahi, R: *Spinoza*, trad. esp. F. López, Madrid, EDAF, 1975.
Moreau, P. F. (ed): «Spinoza», *Les Études Philosophiques*, 1987, 377-576.
Moreau, P. F.: «Spinoza», *Archives de Philosophie*, 57, 1994, 457-604.
Moreau, P. F.: *Spinoza. L'expérience et l'étemité. Recherches* sur *constitution du système spinoziste*, Paris, PUF, 1994, 612 pp.
Moreau, J.: *Spinoza et le Spinozisme*, Paris, PUF, 2009; trad. esp. Madrid, 2012, 171 pp.
Morfino, V.: *Incursioni spinoziste*, Milán, Mimesis, 2002, 210 pp. (entre Epicuro y Althusser).
Nourrisson, J. F.: *Spinoza et le naturalisme contemporain*, Paris, Didier, 1866, 12-306 pp.

Pollock, F.: *Spinoza. His life and philosophy*, Kegan Paul, London, 1880; reed. 1912; nueva ed., American Scholar Pub, London, 1966 (síntesis completa y clásica).

Popkin, R.: *Spinoza*, Oneword Publications, Oxford, 2004, 153 pp.

Rábade, Sergio: *Spinoza: razón y felicidad*, Cincel, Madrid, 1987, 268 pp.

Ramond, Ch.: *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*, PUF, 1995, 332 pp.

Rensi, G.: *Spinoza*, Roma, Formiggini, 1929; Milán, Bocca, 1942.

Röd, W.: *Spinoza. Eine Einführung*, Stuttgart, Reclam, 2002. 415 pp.

Roth, L.: *Spinoza*, Hyperion Press, Connecticut, 1992, 241 pp.

Rottenstreich, N.-Schneider, N. (ed.): *Spinoza. His thought and work*, Coloquio Jerusalem, «Alpha» PressLtd, Jerusalem, 1983, 187 pp.

Scala, André: *Spinoza*, Les Belles Lettres, Paris, 1998, 126 pp.

Schewe, M.-Engster, A. (ed.): *Spinoza*, Peter Lang, Frankfurt, 1990, 370 pp.

*Septimana Spinozana* (330 aniversario del nacimiento de Spinoza), ed. Societatis Spinozana, La Haya, 1933.

Serra Hunter, J.: *Spinoza. Spinozismo*, en «Enciclopedia Espasa», t. 57, 1927, pp. 839-849, 849-853; *Spinoza*, Girona, Grafiques Darius Rahola, 1933, 85 pp. (mismo texto, sin «Spinozismo»).

Shahan, R. W.-Biro, J.-I. (ed.): *Spinoza. New Perspectives*, University of Oklahoma, Norman, 1978, 240.

Smilevski, G.: *Conversation with Spinoza*, Filip Korženski, Evanston, IL: Northwestern U. P., 2006, ISBN: 0-801-2376-2.

*Spinoza nel terzo centenario della sua nascita*, «Rivista di Filosofia neo-scolastica» (supplemento speciale al vol .XXV), Milano 1934.

Tatián, D.: *Spinoza y el amor del mundo*, Altamira, Buenos Aires, 2004, 223 pp.

Tatián, D. (comp.): *Spinoza. Primer Coloquio*, Altamira, Buenos Aires, 2005, 253 pp. [Han seguido Coloquios anuales, que llegan a 2016, y sus Actas se han editado: las del 2.º en Altamira, B. Aires, 2006; y las del 3.º-9.º en Córdoba, Brujas, 2007-2013].

Totaro, G. (ed.): *Spinozana. Ricerche di terminologia filosofica e critica testuale*, Olschki, Florencia, 1997, 278 pp.

Totaro, P.: *Instrumenta mentis. Contribuiti al lessico filosofico di Spinoza*, Florencia, Olschki, 2009, 328 pp.
Viljanen, V.: *Spinoza's dynamics of being. The concept of power and its role in Spinozas's metaphysics*, University of Turku, 2007, 306 pp.
Wenzel, A.: *Die Weltanschauung Spinoza's*, I, Scientia Verlag, Darmstadt, 1983, 479 pp. (ed. 1907).
Wiedmann, F.: *Baruch de Spinoza. Eine Einführung*, Würzburg, Königshausen Neumann, 1982, 130 pp.; repr. 1984.
Wienpahl, P: *Por un Spinoza radical*, trad. esp., FCE, México, 1990, 283 pp. (ed. 1979).
Wolfson, H. A.: *The philosophy of Spinoza*, Cambridge Mass-Harvard U. P., 1983 (ed. 1934), 449-424 pp. (síntesis teórica y de fuentes, con excelentes índices).
Zac, S: *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, PUF, Paris, 1963, 282 pp.
Zac, S.: «Le Spinoza de Martial Gueroult», I y II, en Idem, (18), 1979, pp. 229-296 (1.ª parte: en *Revue de Synthèse*, 96, 1975, 245-282).
Zweig, A.: *El pensamiento vivo de Spinoza*, trad. F. Ayala, B. Aires, Losada, 1941, 206 pp.; reed. 1944, 1959.
Zweig, A.: *Baruch Spinoza. Porträt eines freien Geistes*, Leipzig 1961; Darmstadt 1968.

## (12) Conocimiento, método y lenguaje.

Agustín de Hipona: *El maestro o Sobre el lenguaje*, trad., introd., notas e índices de A. Domínguez, Madrid, Trotta, 2003, 180 pp. (incluye selecc. de otras obras).
Alquié, F.: *Le rationalisme de Spinoza*, Paris. PUF, 1981
Audié, F.: *Spinoza et les mathématiques*, Paris: Sorbonne Presses de l'Université, 2006, 194 pp.
Barbaras, F.: *Les sciences mathématiques du salut*, Paris, CNRS, 2006, 206p. (Descartes y Spinoza: Ep 12, 32, TIE).

Bend, J. G. (ed.): *Spinoza on knowing, being and freedon*, van Gorcum, Assen, 1974, 188 pp.

Bertrand, M.: *Spinoza et l'imaginaire*, Paris, PUF, 1983, 191 pp.

Biasutti, B.: *La dottrina della scienza in Spinoza*, Bolonia, Patron, 1979, 252 pp.

Blair, R. C.: «Spinoza's account of imagination», en Grene (12), 1973, 318-328.

Bostrenghi, D.: *Forme e virtù dell' immaginazione in Spinoza*, Bibliopolis, Nápoles, 1996, 216 pp.

Bove, L.: *La Théorie du langage chez Spinoza*, Enseignement Philos., 41, 1991, 16-33.

Cassirer, E.: «Spinoza», en *El problema del conocimiento*, FCE, México, 1965, II, 9-63.

Crampe-Casnabet, M.-Lagrée, J.-Moreau, P. F. (ed.): *Nature, croyance, raison. Mélanges offerts à Sylvain Zac*, «Les Cahiers de Fontenay», Paris, 1992, 333 pp.

Dascal, M.: «Spinoza and Leibniz. Language and cognition», *Studia Spinozana*, (00.2/1985), 6, 1990, 103-146.

De Angelis, E: «Il metodo geometrico da Cartesio a Spinoza», *Giorn. Crit. Fil. Ita*l. 43, 1964, 393-427. (También: Firenze, Le Monnier, 1964.)

De Deugd, D. C: *The significance of Spinoza's first kind of knowledge*, Assen, Van Gorcum, 1966, 283 pp.

Dijn, H. de: «Spinoza's logic or art of perfect thinking», *Studia Spinozana* (00.2/1985), 2, 1986 15-25.

Domínguez, A.: «Reflexiones en torno al método de Spinoza», *La Ciudad de Dios*, 188, 1975, 18-45.

Domínguez, A., «Lenguaje y hermenéutica en Spinoza», *Miscelánea Comillas*, 69, 1978, 301-325.

Doney, W.: «Spinoza on philosophical skepticism», *Monist*, 55, 1971, 617-635.

Droetto, A.: «Logica e metafisica nel metodo di Spinoza», *Riv. Fil. Ital*. 41, 1950, 260-80.

Fernández, E.: «El poder de la imaginación», *Cuadernos del Seminario Spinoza*, (00.2/1985), 3, 1994, 31 pp.

Franck, I.: «Spinoza’s logic of inquiry: rationalistic or experimentaliste?», en Kennington, (11), 1980, 247-272.

Galichet, Fr.: «Le problème de l’illusion chez Spinoza», *Revue Mét. Morale*, 77, 1972, 1-19.

González, A. L.: «El absoluto como “causa sui” en Spinoza», *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1991, 70 pp.

Grene, M. - Nails, D. (ed.: *Spinoza and the Sciences*, Boston PC - Reidel PC, Netherlands, 1986, 336 pp.

Haserot, F. S: «Spinoza and the status of universals», *The Phil. Rev*. 62, 1953, 469-492; en Kashap, (11), 1972, 43-67.

Hillesum, J. M.: «De spinozistische spraakkunst», *Chronicon Spinozanum* (00.2/1921), 1, 1921, 158-177.

Hubbeling, H. G: *Spinoza’s methology*, Assen, Van Gorcum, 1967 (ed. 1964).

Kennington, R.: «Analytic and synthetic Methods in Spinoza’s Ethics», en Idem (11), 1980, 293-318.

Klever, W.: «Anti-falsificationism: Spinoza’s theory of experience and experiments», en Curley (11), 1990, 124-135.

Leduc, Chr.: «Spinoza, Leibniz et les universaux», BAAS, (00.2/1977), 41, 2010, 22 pp.

Levèque, R.: *Le problème de la vérité dans la philosophie de Spinoza*, Paris-Strasbourg, Istra, 1923, 155 pp.

Mark, T. C: *Spinoza’s theory of truth*, N. York, Columbia U. P., 1972.

Mark T. C., «Ordine geometrico demonstrata»: Spinoza’s Use Axiomatic Method, «Review of Metaphysics», 29, 1975, 263-86.

Mark, T.: «Truth and adequacy in spinozistic ideas», en Shahan, (11), 1978, 11-34.

Moreau, J.: «L’idée vraie et la pensée de l’être dans la tradition métaphysique», *Rev. Philos. Louvain*, 83, 1985, 344-299.

Moreau, P. F.-Lagrée, J. (ed.): *Méthode et métaphysique*, PU. Paris-Sorbonne, 1989.

Parkinson; G. H. R.: *Spinoza’s Theory of Knowledge*, Oxford, Clarendon, 1974 (ed. 1954).

Parkinson, G. H. R.: «Language and Knowledge in Spinoza», *Inquiry*, 12, 1969, 15-40.
Parkinson, G. H. R.: *Spinoza: reason and experience*, The Open U. P., 1983, 94 pp.; trad. esp. Valencia, Inst. Ccias. Educación, 1985.
Peursen, C. A. van: «Le critére de la vérité chez Spinoza», *Rev. Mét. Mor*., 83, 1978, 518-25.
Platón: *Cratilo o del lenguaje*, trad., introd., notas e índices por A. Domínguez, Madrid, Trotta, 2002, 173 pp. (En su Introd. e índice alfafético de 202 etimologías griegas se aprovecha un trabajo académico sobre el lenguaje y su relación con el arte en la obra de Platón, 1988. 348 pp.).
Pousseur, J. M: «La premiere métaphysique spinoziste de la connaissance», *Cahiers Spinoza* 2, 1978, 287-314.
Radner D.: «Spinoza's theory of ideas», *Philosophical Review*, I, 1971, 338-59.
Richter, R.: «Die Methode Spinozas», en *Essays*, Jena, Frommann, 1884, 55-91 (RAJ = 135).
Richter, R.: *Die Methode Spinozas*, Leipzig, Meiner, 1913, 13+416 (RAJ = 94).
Rivaud, A.: «Les 'per se nota' dans l'Éthique», *Chronicon Spinozanum*, (00.2/1921), 2, 1922, 138-155.
Robinet, A.: «Modèle géométrique et critique informatique dans le discours spinozien», *Studia Leibniziana*, 12, 1981, 96-113.
Röd, W.: «Die Grenzen von Spinozas Rationalismus», en Giancotti, (11), 1985, 89-112.
Savan, D.: «Spinoza and Language», *The Philosophical Review*, 1, 1958, pp. 212-25; en Grene, (11), 1979, 60-72.
Schneider, U. J: «Definitionslehre and Methodenideal in der Philosophie Spinozas», *Stud. Leibniziana* 13, 1981, 212-41.
Semerari, G.: «La teoria spinoziana dell'immaginazione», en *Studi in onore di A. Corsano*, Manduria, 1970, 747-764.
Sheldon, M.: «Spinoza, imagination and chaos», *The Southern J. of Philosophy*, 1979, 119-132.
*Studia Spinozana*, (00.2/1985), vol. 2, 1986 (epistemología).

Teixeira, L: *A doctrina dos modos de percepçâo e o conceito de abstraçâo na filosofia de Espinosa*, Sao Paulo, Fac. de Filosofía, 1954.
Vedrine, H.: «Puissance et imagination chez Spinoza», cap. V, en Idem: *Les grandes conceptions de l'imaginaire. De Platon à Sartre et Lacan*, Librairie Générale Française, Paris, 1990, 160 pp.
Vinciguerra, L.: *Spinoza et le signe. La genèse de l'imagination*, Paris, 2005.
Wienphl, P.: «On translating Spinoza», en Hessing, (11), 1977, 495-524.
Wilson, M. D.: «Spinoza's theory of knowledge», en Garrett (11), 1996, 89-141.
Yakira, E.: «What is a mathematical truth?» (Spinoza-Leibniz), *Studia Spinozana*, (00.2/1985), 6, 1990, 73-101.
Yovel, Y.: «Spinoza. The psychology of the multitude and the uses of language», *Studia Spinozana*, (00, 2/1985), 1, 1985, 305-334.

## (13) Metafísica: sustancia y modos, Dios y cosmos.

Atlan, H.: *Athéisme de l'Écriture*, Seuil, Paris, 2003, 439 pp. (monismo científico).
Beyssade, J. M.: *Sur le mode infini médiat dans l'attribut de la pensée*, RevPhil (1994) 23-26.
Brandt, C: *Spinoza y el panteísmo*, Buenos Aires, 1941; Barcelona, Romargraf, 1972, 314 pp.
Copleston, F. C.: «Pantheism of Spinoza and the german Idealists», *Philosophy*, 21, 1946, 42-56.
Curley, E. M., *Spinoza's Metaphysics. An Essay in Interpretation*, Cambridge, Mass. 1969.
Dalledonne, A.: *Il rischio della libertà: S. Tommasso –Spinoza*, Marzaroti, Milán, 1990, 190 pp. (confrontación y crítica a Spinoza).
Deleuze, G., *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris 1969; trad. esp. Muchnik, Madrid, 1975.
Dewey, J.: «The Pantheism of Spinoza», *Journal of speculative Philosophy*, 16, 1882, 249-57.

Di Vona, P.), *Studi sull'ontologia di Spinoza*, Florencia, La Nuova It. Editrice, I, 1960, II, 1969.

Di Vona, P: *Spinoza e i transcendentali*, Morano, Napoli, 1977; trad. esp. en *Episteme*, 1982, 57-83.

Domínguez, A.: «Modos infinitos y entendimiento divino en la metafísica de Spinoza», *Sefarad*, 38, 1978, 107-141.

Duchesneau, F.: «Du modèle cartésien au modèle spinoziste de l'être vivant», *Cahiers Spinoza*, (00.2/1977), 2, 1978, 241-285; 1.ª ed. *Canadian J. of Phil*., 3, 1974.

Espinosa, L.: «Spinoza, finalismo y ecología», *Estudios Filos*. 39, 1990, 521-550.

Espinosa, L.: *Spinoza. Naturaleza y ecosistema*, Universidad Salamanca (Tesis), 1992, 541 pp.

Garrett, Don: «Spinoza's necessitarianisme», en Yovel, (13), 1991, 191-218.

Gebhardt, C.: «Spinoza y el panteísmo», Buenos Aires, 1941.

Giancotti, E.: «On the Problem of infinite modes», en Yovel, (13), 1991, 97-118.

Gilead, A.: «Spinoza's two causal chains», *Kant-Studien*, 81, 1980, 454-475.

Gisler, A.: «Zwei Väter des Pantheismus (Spinoza-Hegel)» *Schweiz. Rundschau Studies*, 7, 1907, 335-46.

Harris, E.: *The substance of Spinoza*, Atlantic Highlands, N. J. Universty Press, 1995.

Hecker, K.: *Spinoza. Allgemeine Ontologie*, Wiss. Buchgess., Darmstadt, 1978, 181 pp.

Heidenreich, K. H., *Natur und Gott nach Spinoza*, Leipzig 1789.

Huan, G.: *Le Dieu de Spinoza*, Paris, Alcan, 1914, 338 pp. (eds. 1913, 1922).

Jonas, H.: «Spinoza and the theory of Organism», en Grene, (11), 1979, 259-278.

Jonge, E. de: *Spinoza and Deep Ecology*. Aldershot, Ashgate Publishing, 2004, 172 pp.

Kaufmann, F.: «Spinoza's System as Theory of Expression», *Phil. and phenom., Research*, 1, 1940, 83-97.

Kauz, F. G. C.: *Substanz und Welt bei Spinoza und Leibniz*, Friburgo, 1972.

Klever, W.: *Voorbeschicking* (providencia), Nimega, Markant, 1988.

Lagneau, J.: «Quelques notes sur Spinoza», *Rev. Mét. Mor.*, 1895, 375-416; en *Celèbres leçons et fragments*, Paris, PUF, 1950, 1964.

Macherey, P.: «From action to production of effects (e-I)», en Yovel, (13), 1991, 161-180.

Malatesta, M.: «On the inconsistency of Spinoza's Metaphysics», *Metalogicon*, Napoli-Roma, L. E. R., (6/1), 1993, 1-121.

Marion, J. L.: «Ego autem Substantia», *Philosophisches Jahrbuch*, 95, 1988, 54-71.

Martínez, F. J.: *Materialismo, idea de totalidad y método deductivo en Espinosa*, Madrid, UNED, 1988, 247 pp.

Naess, A.: «Spinoza's Finite God», *Revue International de Philosophie* 35, 1981, 120-126.

Padovani, U. A.: «Schopenhauer, Spinoza e il panteismo», en *Spinoza nel terzo centenario della sua nascita*, Milano 1934, 99-116.

Parkinson, G. H. R.: «Hegel, Pantheism and Spinoza», *J. Hist. of Ideas*, 38, 1977, 449-459.

Pauen, M.: «Vorläufer der Identitätstheorie? Über Verhältnis Spinozas zu neueren Varianten des Monismus», *Studia Spinozana* (00.2/1985), 14, 1998, 34-55.

Peña García, V: *El materialismo de Espinosa*, Revista de Occidente, Madrid, 1974. (Tesis de Doct., U. de Oviedo, 1972).

Pillon, F.: «L'évolution de l'idéalisme au XVIIIe. siècle: la critique de Bayle, critique du panthéisme spinoziste», *L'Année philosophique*, 9, 1898, 85-143.

Ramond, C.: «La question de l'origine chez Spinoza», en Moreau, (11), 1987, 439-463.

Revault d'Allonnes, M-R y Risk, Hadi (ed.): *Spinoza. Puissance et ontologie*, Paris, Kimé, 1994.

Rivaud, A.: *Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza*. Paris, Alcan, 1906, 216 pp.

Rivaud, A.: «La physique de Spinoza», *Chronicon Spinozanum*, (00.2/1921), 4, 1924-1926, 24-57.

Robinson, L.: «Untersuchungen über Spinozas Methaphysik», *Archiv, f. Geschichte der Philos*., 19, 1906, 297-332, 451-485.

Rossi, R.: «La fisica spinoziana e la fisica moderna», en *Spinoza vicentenario della sua nascita*, Milano 1934, 117-131.

Rousset, B.: «L'être du fini dans l'ètre de l'infitti selon l'‘Éthique' de Spinoza», *Revue philosophique*, 2, 1986, 223-247.

Sainatti, U.: «Il mito dell'assoluto et la problematica dell'esistenza», *Gionale Crit. Filos. Italiana*, 33, 1951, 309-338.

Schnepf, y otros (ed.): *Transformation der Metaphysik in die Moderne* (homenaje a M. Walther: sobre la actualidad de Spinoza), Königshausen, Würzburg, 2003, 269 pp.

Schuffenhauer, W.: «Aut Deus Aut Natura. Zu L. Feuerbachs-Spinoza-und Leibniz-Bild», Anhang: L. Feuercbach Über des spinozistischen System, *Arch. Filos*. 1978, 267-291.

Sévérac, P.: *Le devenir actif chez Spinoza*, Champion, Paris, 2005, 476 pp.

Siwek, R: *Spinoza et le panthéisme religieux*, Paris 1937; 2.ª ed. 1950.

Siwek, R: «How Pantheism resolves the Enigma of Evìl», *Laval Théologique et Philosophique*, 2, 1955, 213-21.

Sprigge, T. L. S.: *The significance of Spinoza determinism*, Leiden, Brill, 1989.

Stenzel, J.: *Philosophie als Antimetaphysik. Zum Spinozasbild C. Brunners*, Könikgshausen et Neumann, Würzburg, 2002, 522 pp.

Tatián, D. (ed.): *Las aventuras de la inmanencia. Ensayos sobre Spinoza*, Cuadernos Nombres, B. Aires, 2002, 206 pp.

Taylor, A. E.: «Some Incoherencies in Spinozism», *Mind*, 46, 1937, 137-158, 281-301; reed. en Kashap, (11), 1972, 189-211, 289-309.

Thomas, K.: *Spinozas Individualìsmus und Pantheismus*, Königsberg, 1848.

Tiebout, H. M.: «Deus sive Natura», *Philos. and Phenom. Research*, 16, 1956, 512-521.

Tinland, F.: «La notion d'individu et la hiérarchie des modes finis selon l'Éthique», en Bouveresse, (19), 1988, 19-32.

Tosel, A.: *Du matérialisme de Spinoza*, Paris, Kimé, 1994, pp. 287 pp. (recopil. artículos).

Tosel, A.: «Qu'est-ce qu'agir pour un mode fini selon Spinoza?», *Philosophie*, 53, 1997, 96-110.

Tosel, A.: *Spinoza et l'autre (in) finitude*, Paris, L'Armattan, 2008, 282 pp.

Volkelt, J.: *Pantheismus und Individualìsmus im System Spinozas*, Leipzig, 1872.

Vuillemin, J.: «Physique panthéiste et déterminisme. Spinoza et Huygens», *Studia Spinozan*, (00.2/1985), 6 (1990)

231-250.

Wilbur, J. B. (ed.): *Spinoza's Metaphysics*, Van Gorcum, Assen, Amsterdam, 1976, 163 pp.

Wilson, M. D.: «Spinoza's causal axiom (E. Iax. 4)», en Yovel, (13), 1991, 133-160.

Yakira. E.: *Contrainte, Nécessité, Choix. La métahysque de la Liberté chez Spinoza et chez Leibniz,* Zürich, Grand Midi, 1989, 296 pp.

Yakira, E.: «deas of non-existential modes» (E, II, 8: cor, y esc.), en Yovel, (14), 1993, 159-170.

Yovel, Y.: «Epílogo: inmanencia y finitud», en Yovel, (22), 1989/1995.

Yovel, Y. (ed.): *God and Nature. Spinoza's Metaphysics. Ethics I*, Leiden, Brill, 1991, 253 pp.

## (14) Antropología: hombre, alma y cuerpo.

Bartuschat, W.: *Spinozas Theorie des Menschen*, Hamburg, Meiner, 1994, 399 pp.

Class, N.: «Dieu, la Nature et l'Homme. L'*Étude d'apès Spinoza* de Goethe», BAAS, (00.2/1977), 40. 2009, 24 pp.

Collins, J.: *Spinoza on nature*, Carbondale, Southern Illinois U. P., 1984, 333 pp. (nat. y hombre c. proceso, estudio de obras).

Comte-Sponville, A.: «L'âme-machine ou ce que peut le corps», en *L'âme et le corps*.

*Philosophie et Psychiatrie*, ed. M. P. Haroche, Paris, 1990, 115-39.

Damasio, A.: *El error de Descartes*, trad. J. Ros, Crítica, Barcelona, 6.ª ed. 2009 (ed. 1994).

Daniels, C. B.: «Spinoza on the mind-body problem: two questions», *Mind*, 85, 1976, 542-58.

Della Rocca, M.: *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza*, Oxford 1996.

Dilthey, W.: *Hombre y mundo en el s. 16-17*, en «Obras», trad. esp. por E. Imaz, FCE, Madrid, III, 1978, pp. 255-308 (ed. 1957).

Domínguez, A.: «Contribución a la antropología de Spinoza. El hombre como ser imaginativo», *Anales del Seminario de Metafísica* (Madrid) 10, 1975, 63-89.

Drieux, Ph.: «Spinoza et l'idée d'une science pratique» (alma/cuerpo), BAAS, (00.2/1977), 39, 2007, 13 pp.

Duchesneau, F.: «Du modèle cartésien au modèle spinoziste de l'être vivant», *Cahiers Spinoza*, 2, 1978, 241-285.

Fernández, E.: «El deseo, esencia del hombre», en Domínguez, (11), 1992, 135-152.

Gillot, P.: «Les incidences du modèle spinoziste de l'identità psycho-physique sur certaines tentatives contemporaines de résolution du 'Mind-Body Problem'», en *Quel avenir pour Spinoza? Enquète sur les spinozismes à venir*, dir. L. Vinciguerra, Paris 2001, 133-154.

Gillot, Pascale: *L'esprit, figures classiques et contemporaines*, Paris, CNRS, 2007, 315 (de Descartes y Leibniz a W. James, G. Ryle, Putnan, Nagel).

Harris, E. E.: «Mind-Body relation in Spinoza's Philosophy», en Wilbur, (13), 1976, 13-28.

Heymans, G.: «Spinozistisch en modem parallelisme», *Verhandelingen en Mededelingen der koninklijke Akademie van Wetenschappen*, Amsterdam 1914.

Jaquet, Ch.: *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*, Paris, PUF, 2004, 148 pp.

Jarret, Ch.: «The development of Spinoza's conception of immortality», en Mignini, 1990, pp. 147-186.

Lagrée, J: «Le modèle spinoziste des relations corps esprit et ses implications actuelles», CNRS, Paris, 2009.

Lermond, D. L.: *The form of man. Human essence in Spinoza's Ethics*, Brill, Leiden, 1988, 86.

Lordon, F.: *L'intêrêt souverain: Essai d'anthropologie économique spinoziste*, Paris: La Découverte, 2006, 234 pp.

Marion, J.-L.: «*Aporias* and the origins of Spinoza's adequate ideas», en Yovel (12), 1994, 129-158.

Mark, T. C.: «Spinoza's concept of mind», *Journal of the I Philosophy*, 17, 1979, 401-16.

Mateson, W.: «Body essence and Mind eternity in Spinoza», en Curley (11), 1990, 82-95.

Messeri, M.: *L'epistemologia di Spinoza. Saggio sui corpi e sulle menti*, Milán, 1990, 325 pp.

Misrahi, R.: *Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza*, Paris, 1992.

Santinelli, C.: *Mente e corpo. Studi su Cartesio e Spinoza*, Urbino, QuattroVenti, 2000, 282 pp.

Santos, M. P. dos: *Corpo. Um modo de ser divino (Uma introd. à metafisica de Espinoza)*, Edicions Anablume, Sâo Paulo, 2009.

Siwek, R.: *L'âme et le corps d'après Spinoza*, Paris, Alcan, 1930.

*Studia Spinozana* (00.2/1985), 14, 1998 (alma y cuerpo).

Suhamy, A.: «Spinoza par (sic) les bêtes», Ollendorf et Desseins, Le Sens Figuré, 2008.

Tejedor, C.: *Una antropología del conocimiento. Estudio sobre Spinoza*, Madrid, U. P. Comillas, 1981, 287 pp.

Volkelt, J.: *Pantheismus und Individualìsmus im System Spinozas*, Leipzig, Lorentz, 1872.

Wetlesen, J. (ed.): *Spinoza's Philosophy of Man*, Universitetsforaget, Oslo-Bergen-Tromso, 1978, 224.

Yovel, Y. (ed.): *Spinoza on knowledge and the human mind. Ethics II*, Brill, Leiden, 1994, 244 pp.

## (15) Psicología: conatus, afecciones (imaginación) y pasiones.

Adler, J.: «Spinoza's physical philosophy», *Archiv f. Geschichte der Philosphie*, 78, 1996, 253-276.

Alexander, B.: «Spinoza und die Psychanalyse», *Chroncon Spinozanum*, (00.2/1921), 5, 1927, 88-104.

Bennett, J.: «Teleology and Spinoza's Conatus», *Midwest Studies in Philosophy*, 8, 1983, 143-160.

Beyssade, J. M.: «Nostri corporis. ¿Can an affect in Spinoza be 'of the body?», en Yovel, (15), 1999, 113-128.

Bidney, D.: *The Psychology and Ethics of Spinoza. A Study a story and Logic of Ideas*, New Haven 1940; New York, 1962.

Bodei, R.: *Una geometría de las pasiones. Miedo, esperanza y felicidad: filosofía y uso político*, trad. Muhnik, Madrid, 1995 (ed. 1991).

Bove, L.: «L'habitude, activité fondatrice de l'existence actuelle dans la philosophie de Spinoza», *Revue philosophique de la F de l'Étranger*, 181, 1991, 33-46.

Bove, L.: *La strategie du Conatus. Affirmation et résistence chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996, 334 pp.; trad. esp. Tierradenadie Ediciones, 2009, 346 pp.

Brugère, E. - Moreau P. F. (ed.): *Spinoza et les affects*, P. U. Paris-Sorbonne, 1998, 104 pp.

Cremaschi, S.: *L'automa spirituale. La teoria della mente e delle passioni in Spinoza*, Milán, Vita e Pensiero, 1980, 170 pp.

Crippa, R.: *Studi sulla conscienza etica e religiosa del Seicento. Le passioni in Spinoza*, Milano, 1965, 127 pp.

Cristofolini, P.: «Spinoza e la gioia», en Giancotti (11), 1985, 197-204.

Damasio, A.: *Looking for Spinoza. Joy, sorrow and the feeeling brain*, Harcourt, NY, 2003, 255 pp.; trad. frc. «Spinoza avait raison», Paris, Odile Jacob, 2003, 346 pp.; trad. esp. «En busca de Spinoza. Neurobiololgia de la emoción y los sentimientos», Barcelona, Crítica, 2005, 334 pp.

Domínguez, A. (ed): *Vida, pasión y razón en grandes filósofos*, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2002, 387 pp.

Domínguez, A.: «Amor y deseo en Spinoza», en E. Fernández, (16), 2007, 239-261.

Engsterter, A-Schnepf, R (ed.): *Affekte und Ethik*, Olms, Hildesheim, 2002, 374 pp. (en la historia).

Garber, D.: «Descartes and Spinoza on Persistence and Conatus», *Studia Spinozana*, 10, 1994, 43-67.

Gherasim, V.: «Die Bedeutung der Affektenlehre Spinozas», en S. Hessing (ed), *Spinoza. Dreihundert Jahre Ewigkeit (1632-1932)*, Heidelberg, 1933, 48-59; La Haya, 1962.

Hammacher, K.: «Spinoza's conclusions drawn from Systematic Reflexion on the Affections», en Bend, (11), 1974, 82-96.

Jarrett, Ch.: «Teleology and Spinozas's doctrine of final causes», en Yovel, (15), 1999. 3-23.

Jung, G.: «Die Affektenlehre Spinozas, ihre Verflechtung mit dem System und ihre Verbindung mit der Uberlieferung», en *Spinoza-Fest-chrift*, *«Kant-studien»*, 32, 1927, 85-150.

Kühn, H.: *Zur Psychologie B. Spinozas*, Berlin, 1932.

Lagrée, J.: «Los afectos religiosos y el amor a la verdad», en Fernádez, (16), 2007, 297-311.

Madanes, L.: «Hobbes, Spinoza y el pusilánime Quijote», en Fernández, (16), 2007, 555-573.

Misrahi, R.: *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, Paris-Londres-New York. 1972.

Misrahi, R.: «Le système de la joie dans la philosophie de Spinoza», *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 56, 1977, 458-477.

Ogilvie, B.: «Spinoza dans la psychanalyse», en Bloch, (23), 1993, 549-571.

Rice, L.: «Emotion, appetition and conatus in Spinoza», *Revue Intern. Philos*. 31, 1977, 101-117.

Sangiacomo, A.: «Actions et qualités: prolégomènes pour une lecture comparée de Boyle et Spinoza», BAAS, (00.2/1977), 42, 2013, 41 pp.

Schrijvers, M.: *Spinozas Affektenlehre*, Bern-Stuttgart, Haupt, 1989, 233 pp.

Schüling, H.: «Die konstruktive Psychologie Spinozas. Ein Beitrag zur Geschichte der Psychologie», *Philosophia Naturalis*, 9, 1965, 230-245.
Segal, G.: «Beyond subjectivity. Spinoza's cognitivism of emotions», *British J. Hist. Philos*., 8, 2000, 1-19.
Tatián, D.: *La cautela del salvaje. Pasiones y política*, A. Hidalgo, Córdoba, Argentina, 2001, 239 pp.
Totaro, P.: «Nota sobre la memoria en la teoría de los afectos», en Fernández, (16), 2007, 215-221.
Vygotskij, L. S.: «Spinoza's theory of the emotions in light of contemporary psychoneurology», *Soviet Studies in Philosphy*, 10, 1971-1972, 362-382.
Voss, S. H.: «How Spinoza enumerated the affects», *Arch. Gesch. Philos*., 63, 1981, 167-179.
Yovel, Y. (ed.): *Desire and affects. Spinoza as psychologist. Ethics III*, Little Room P, NY, 1999, 294 pp.
Zourabichvili, E.: «L'identité individuelle chez Spinoza», en Revault D'Allonnes, (13), 1994, 85-107.

## (16) Ética: de la esclavitud al dominio de los afectos y a la virtud.

Atlan, H.: *La science est-elle inhumaine? Essai sur la libre nécessité*. Paris, Bayard Éditions, 2002, 86 pp.
Aron, W.: «Spinoza et la médecine», *Rev. Hist. Méd. Hébr*., 18, 1965, 61-78, 113-121.
Aurélio, D. P.: «Del afect o común a la República», en Fernández, (16), 2007, 345-358.
Balibar, E.-Seidel, H.-Walther, M. (ed): *Freiheit und Notwendigkeit. Ethische und politische Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (anti-)Spinozimus*, Königshausen et Neumann, Würzburg, 1994, 259 pp.
Bertrand, M.: «Spinoza et la psychanalyse», *Studia Spinozana*, (00.2/1985), 8, 1992, 167-186.

Beyssade, J-M: «*Vix* (E, 4/c7) peut-on se sauver tout seul?», *Revue Métaf. Morale*, 1994, 493-503.
Blanco Echauri, J. (ed.), *Espinosa: ética e politica* (actas de Congreso), Universidad de Santiago de Compostela, 1999, 511 pp.
Bove, L.: «*Hil aritas* and *Acquiescentia in se ipso*», en Yovel, (16), 2004, 209-226.
Camps, V.: *El gobierno de las emociones*, Barcelona, Herder, 2011, 336 pp. [Asistóteles, Spinoza, Hume].
Chaui, M.: «¿Imperium o moderatio?», en Fernández (16), 2007, 31-55.
Cohen, D.: *El suicidio: deseo imposible o la paradoja de la muerte voluntaria en Baruj Spinoza*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2003, 223 pp.
Cohen, D.: «Acerca de la posibilidad de un imposible: el suicidio en la lente de Spinoza», en Fernández (16), 2007, 133-146.
Cristofolini, P.: «El mal gobierno de los afectos: la superstición», en Fernández (16), 2007. 57-65.
De Dijn, H.: «The Compatihility of Determinism and Moral atttitudes», en Giancotti, (11), 1985, 205-219.
Delassus, Éric: *De l'Éthique de Spinoza à l'éthique médicale*, pról. de J. Lagrée, PU. de l'Université de Rennes, 2011, 339 pp.
Delbos, V.: *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du Spinozisme*, Paris, Alcan, 1893, 7-569; reed. P. U. Paris-Sorbonne, 1990.
Deleuze, G.: *Spinoza, filosofía práctica*, trad. Tusquets Barcelona, 1984, 169 pp. (ed. 1981).
Della Rocca, M.: «Egoism and the imitation of affects in Spinoza», en Yovel, (16), 2004, 123-147.
Deregibus, A.: *La filosofia etico-politica di Spinoza*, Giapichelli, Torino, 1963, 320 pp.
Deregibus, A.: «Il sentimento morale della 'generositas' nelle dotrine di Descartes e di Spinoza», en Giancotti (11), 1985, 221-235.
Domínguez, A.: «La théorie des vertus chez Spinoza. (À propos de la traduction de 'pietas')», en Bove, (11), 1999, 96-117.

Domínguez, A.: «Kant y Spinoza: dos modelos de ética», en Carvajal (ed.), *Moral, derecho y política en E. Kant*, UCM, Cueca, 1999, 93-116.

Eisenberg, P.: «Is Spinoza an ethical naturalist?», en Hessing, (11), 1977, 145-164.

Fernández, E. (ed.): *El gobierno de los afectos en Spinoza* (Actas Cº de Madrid 22-24 febrero 2001), Trotta, Madrid, 2007, 611 pp.

Fernández, E.: «De la compasión a la piedad: política de la generosidad», en Idem, 2007, 263-288.

Ferreira, Ma. L. R.: *A dinâmica da Razâo na filosofia de Espinosa*, Fundaçâo Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1997, 685 p.

Floistad, G.: «Spinoza's theory of knowledge applied to ethics», *Inquiry*, 12, 1969, 41-65.

Fraisse, J. C.: «De l'accord en nature et de l'amitié des sages dans la philosophie de Spinoza», *Revue Mét. Morale*., 79, 1974, 88-98.

Frankena, W. K.: «Spinoza's new morality: notes on book IV», en Freeman, (11), 1975, 85-100.

Frankena, W. K.: «Spinoza on the knowledge of good and evil», *Philosophia*, 7, 1977, 15-44.

Gabaude, J. M.: *Raison et liberté*, etc., Toulouse, Fac. Lettres et Sc. Humaines, préf. Alain Guy, 3 vol., 1972-1974.

Giancotti, E.: «Sul concetto spinoziano di virtù», en Domínguez, (11), 1992, 319-330.

Groen, J. J.: «Ethica en Ethologie. Spinoza's leer der affecten en de moderne psycho-biologie», *Mededelin gen*, (00.2/1934), 29, 1972, 24 pp.

Hammacher, K.: «Spinozas Gedanke der Identitat und die Begründung im menschlichen Verhalten», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 23, 1969, 24-35.

Jaquet, Ch. et al. (dir.): *Fortitude et servitude. Lectures de l'Éthique IV de Spinoza*, Paris, Éd. Kimé, 2003, 189 pp.

Kashap, S. P: *Spinoza and moral freedom*, Albany, State Univ. of N. York Press, 1987, 198 pp.

Klever, W.: «Éthique spinoziste comme physique de l'homme», en Domínguez, (11), 1994, 29-35.

Lazzeri, C.: *Spinoza: puissance et impuissance de la raison*, Paris, 1999.
Madanes, L.: «“Sustancia”, “Naturaleza” y “Dios”, como términos de masa en la filosofía política de Spinoza», *Rev. Latinoamericana de Filosofía*, 15, 1989, 183-199.
Malinowski-Charles, S.: *Affect et conscience chez Spinoza. L’automatisme dans le progrès éthique*, G. Olms, Hildesheim, etc., 2004, 257 pp.
Matheron, A.: «État et moralité selon Spinoza», en Giancotti, (11), 1985, 343-354.
McShea, R. J.: «Spinoza’s human nature ethical theory», en Giancotti (11), 1985, 281-292.
Mignini, F.: «Teoría del afecto y naturaleza del juicio moral (comentario a E, 3/51s)», en Domínguez, (11), 1992, 267-277.
Misrahi, R.: «La possibilité théorique et pratique de l’éthique dans le systéme de Spinoza», *Revue de Synthése* 3, 1978, 189-205.
Mugnier-Pollet, L.: «Esquisse d’une axiologie de Spinoza», *Les Ét, Philos*., 1972, 385-398.
Naess, A.: *Is freedom consistent with Spinoza’s determinism?*, en Bend, (11), 1974, 6-23; en Schwe, (11), 1990, 227-248.
Naess, A.: «Spinoza and Ecology», en Hessing (11), 1977, 418-425.
Naess, A.: «Environment Ethics ant Spinoza’s Ethics», *Inquiry*, 23, 1980, 313-325.
Naess, A.: «Spinoza and attitudes towards nature», en Rottenstreioch, (11), 1983, 160-175.
O’Higgins, J.: *Yves de Vallone. The aking of an esprit fort*, The Hague, Nijhoff, 1982, 248 pp.
Peña, J.: «Uso y control de los afectos en la política», en Fernández (16), 2007, 431-450.
Préposiet, J.: *Spinoza et la liberté des hommes*, Gallimard, Paris, 1967, 315 pp.
Préposiet, J.: «Libéralisme et sédition. Notes sur TTP, 20», *Giorn. crit. Filos. It*. 1977, 500-505.
Préposiet, J.: «Remarques sur la doctrine de la double nécesité dans le spinozisme», *Rev. Intern. Philos*., 1977, 135-144.

Ravven, H. M: «Did Spinoza get ethics right? Some insights from recent neuroscience», *Studia Spinozana* (00.2/1985), 14, 1998, 56-91.

*Revue de Métaphysique et Morale*. «Spinoza, quatrième partie de l'Éthique», 1994, 4, 435-576.

*Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*: «Spinoza. La cinquième partie de l'Éthique», PUF, Paris, 1994, 143.

Sangiacomo, A.: *Homo liber. Verso una morale spinoziana*, Milano, Mimesis, 2011, 139 pp.

Seidel, H: *Affekt und Vernunft bei Spinoza*, en Domínguez, (11), 1992) 341-352.

Smith, S. B.: *Spnoza's Book of Life. Freedom and Redemption in the Ethics*, New Haven and London, Yale U. P., 2003.

*Studia Spinozana* (00.2/1985), 9, 1993 (ética y política).

Volfson, S. Y.: «Spinoza's ethical world-view», en Kline, (23), 1981, 131-148.

Walther, M.: «Discours sur la réalité du mal ou l'irritation d'une conscience quotidienne éclairée (Spinoza et Blijenbergh)», en Domínguez, (11), 1992, 211-216.

Wiehl, R.: *Die Vernunft in der menschlichen Unvernunft. Das Problem der Rationalitàt in Spinozas Affektenlehre*, Hamburgo, J. Jungius Gesel., 1, 1983, 58 pp.

Worms, R.: *La morale de Spinoza. Examen de ses principes et de l'influence qu'elle a exercée dans les temps modernes*, Paris, Hachette, 1892, 334 pp.

Yovel, Y.: «The ethics of 'ratio' and the remaining 'imaginatio'», en Domínguez, (11), 1992, 243-248.

Yovel, Y. (ed.): *Spinoza on reason and free man. Ethica IV*, Litle Room Press, N. York, 2004, 256 pp.

Zac, S.: *La morale de Spinoza*, PUF, Paris, 1972, 120 pp.

## (17) Amor a Dios, libertad, felicidad y eternidad.

Alquié, F.: «Notes sur la vie éternelle selon Spinoza», *Archivio di Filosofia*, 27, 1959, 183-186.

Balthasar, N.: «L'immortalité consciente de l'âme humaine et la mortalité du corps de l'homme chez Spinoza», *Tijdschrift voor Filosofie*, 1941, 123-142.

Breton, S.: «Âme spinoziste, âme néoplatonicienne», *Revue Philosophique de Louvain*, 71, 1973, 210-223.

Broad, C. D.: «Spinoza's Doctrine of human Immortality», *Mélanges Anders-Karitz*., 1, 1946, 139-148.

Brochard, V.: «De l'éternité des âmes dans la philosophie de Spinoza», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 9, 1901, 688-699.

Cramer, W.: *Die absolute Reflexion*. I. *Spinozas Philosoph des Absoluten*, Frankfurt a. Main, 1966.

Cristofolini, P.: «Hipotesi sull'ogetto della scienza intuitiva», *Studi sul seicento e sull'immaginazione*, Pisa, 1985, 95-111.

Cristofolini, P.: *La Scienza intuitiva di Spinoza*, Napoli, Morano, 1986, 236 pp.

De Dijn, H.: «Spinoza's ethics: from the sorrows of reason to the freedom and beyond», en Domínguez, (11), 1992, 493-503.

Diodato, R.: *Sub specie aeternitatis. Luoghi dell'ontologia spinoziana*, Milán, CUSL, 1990, 255 pp. (visión integral y problemática, centrada en CM y en modos infinitos).

Di Vona, P.: «La parte V dell'*Ethica* di Spinoza», en Giancotti, (11), 1985, 237-248.

Di Vona, P.: *La conoscenza «sub specie aeternitatis» nell'opera di Spinoza*, Napoli, 1995.

Domínguez, A.: «Actitud de Spinoza ante la vida y la muerte», en Idem, (15), 2002, 93-124.

Espinosa, L.: «Spinoza. Ética y conocimiento intuitivo», en A. Domínguez, (11), 1992, 473-482.

Fullerton, G. S.: *On spinozistic Immortality*, Publications University of Pennsylvania, 1899.

Grzymisch, S.: *Spinozas Lehren von der Ewigkeit und der Unsterblichkeit*, Breslau, 1898, 85 pp.

Hammacher, K.: «The cosmic Creed and Spinoza’s third Mode of Knowledge», en Hessing, (11), 1977, 183-196.
Harris, E. E.: «Spinoza’s Theory of human Immortality», *The Monist*, 55, 1971, 668-685.
Henry, M.: «Le bonheur chez Spinoza», *Rev. Hist. Phil. et Hist. Civilis*. 12, 1944, 187-225; 13, 1946, 67-100, 202-212; reed. con un largo estudio: *Étude sur le spinozisme de M. Henry*, por J. M. Longneaux, Paris, PUF, 2004, 432 pp.
Hubbeling, H. G.: «The Third Way of Knowledge (Intuition) in Spinoza», *Studia Spinozana* (00.2/1985), 2, 1986, 219-229.
Hubbeling, H. G.: «The logicai and experiential Roots of Spinoza Mysticism», *Studia Spinozana*, (00.2/1985), 2, 1986, 323-329.
Kamerer, A.: *Die frage nach dem (Selbst) Bewusstsein Gottes imm System Spinozas*, Institut f. Sprachwiss. der Univ. Insbruck, 1992, 263 pp.
Lacroix, J.: *Spinoza et le problème du salut*, PUF, Paris, 1970, 127 pp.
Lombardo, M. G.: *La mente affettiva di Spinoza. Teoria delle idee adeguate*, Padova, Poligrafo, 2004, 189 pp.
Matheron, A.: «Remarques sur l’immortalité de l’âme chez Spinoza», *Les Etudes philosophiques*, 3, 1972, 369-378.
Matheron, A.: «La vie éternelle et le corps selon Spinoza», *Revue philosophique de la France et de l’Étranger*, 119, 1994, 27-40.
Mazzantini, C.: «‘Laetitia’ e ‘beatitudo’ in alcuni testi apparentemente cojntradittori dell’*Ethica*di Spinoza», m Atti Ac. Scienze Torino, Turíkn, 25, 1960-61, 99-121.
Mignini, F.: «Sub specie aeternitatis». Notes sur l’Éthique V, prop. 22-23, 29-31”, *Revue philosophique de la France et de l’Éranger*, 119, 1994, 41-54.
Misrahi, R.: *Le désir, l’existence et la joie dans la philosophie, c’est-à-dire, l’éthique de Spinoza*, en Domínguez, (11), 1992) 53-64.
Misrahi, R.: *Spinoza, un itinéraire du bonheur par la joie*, Paris, 1992.
Misrahi, R.: *L’être et la joie. Perspectives synthétiques sur le spinozisme*, La Versanne, Encre Marine, 1997, 493 pp.
Motroshilova, N.: «Ragione e libertà. La ragione e la società», *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 56, 1977, 478-488.

Naess, A.: «Environmental activism and Spinoza's amor intellectualis Dei», *Inquiry*, 23. 1980, 313-325.
Orío, B.: «Resonancias kabbalísticas del tercer género de conocimiento (De *Job*, 19, 26 a E, 5/30)», en E. Fernández (16), 2007, 323-342.
Préposiet, J.: «Amor dei intellectualis», en Domínguez, (11), 1992) 483-492.
Ricardou, A.: *De humanae mentis aeternitate apud Spinozam* (Tesis), Paris, Alcan, 1890, 88 pp. (RAJ = 132).
Rice, L.: «The continuity of 'mens', in Spinoza», *New Scholasticism*, 43, 1969-1970, 75-103.
Robinson, L.: «L'immortalité spinoziste», *Revue de Métaph. et de Morale*, 4, 1932, 445-469.
Rodis-Lewis, G.: «Questions sur la cinquième partie de l''Éthique'», *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 9, 1986, 207-221.
Röd, W.: «Spinozas Idee der 'scientia intuitiva' und die spinozanische Wissenschaftskonzeption», en Schewe (11), 1990, 135-150.
Rottenstreich, N.: «Conatus and amor Dei: the total and partial Norm», *Revue internationale de philosophie*, 31, 1977, 117-134.
Rousset, B.: *L'immanence et le salut. Regards spinozistes*, préf. de A. Tosel, Paris, Kimé, 2000, 257 pp. (col. artíc.: salvación en la inmanencia, texto de la «Ética», Descartes, Hegel, etc.).
Santayana, G.: «Religión última», *Revista de Occidente*, 42, 1933, 107-130.
Schneider, W.: «Sub specie aeternitatis. Spinozas absoluter Stadpunkt», *Studia Leibniziana*, 20, 1981, 170-188.
Taylor, A. E.: «The Conception of Immortality in Spinoza's *Ethic*», *Mind*, 33, 1896, 145-166.
Ueno, O.: «*Mentis oculi ipsae demosntrationes*: jouissance et démonstation dans *l'Ethique* de Spinoza», en Revault d'Allonnes (13), 1994, 73-84.
Vinti, C.: *La filosofia come 'vitae meditatio'. Una lettura di Spinoza*, Roma, Città Nuova, 1979, 274 pp.
Vinti, C.: *Spinoza. La conoscenza come liberazione*, Roma, Studium, 1984, 180 pp.
Voss, R. von: *Über den Begriff der Erkenntnis, insbesondere der intuitiven bei Spinoza*, Leipzig 1901.

Wetlesen, J.: *The sage and the way. Spinozas ethics of freedom*, Assen, Van Gorcum, 1979.
Wetlesen, J.: «Body Awareness as a Gateway to Eternity. A Note on the Mysticism of Spinoza and its Affinity to buddhist Meditation», en Hessing, (11), 1977, 479-494.
Wilson, M. D.: «Infinite Understanding. Scientia Intuitiva and *Ethics*» I, 16, *Midwest Studies Philosophy*, 8, 1983, 181-191.
Yovel, Y.: «Transcending mere survival: from *conatus* to *conatus intelligendi*», en Yovel, (15), 1999, 45-61.
Zizek, Slavoy: *Órganos sin cuerpo*, Valencia, Pre-textos, 2006. 241 pp.

## (18) Política y derecho.

Aurélio, D. P: *Imaginaçào e Poder. Estudo sobre a filosofía politica de Espinosa*, Ed. Colibri, Lisboa, 2000, 380 pp.
Balibar, E: *Spinoza et la politique*, PUF, Paris, 1985, 127 pp.; reed.
Barata-Moura, J.: «¿Es la verdad una categoría política para Spinoza?», en Blanco Echauri, (16), 1999, 301-314.
Bartuschat, W.: «The ontological basis of Spioza's theory of politics», en C. De Deug (1984), 30-36.
Belaief, G: *Spinoza's philosophy of law*, Mouton, La Haya-Paris, 1971, 151 pp.
Blanco Echauri, J: *La filosofía política de Spinoza*, Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, 1994.
Blom, H. W.: «Politics virtue and political science», *Studia Spinozana*, (00.2/1985), 1, 1985, 209-230.
Breton, S.: *Spinoza, Théologie et politique*, Paris, Desclée, 1977, 178 pp.
Caporali, R: *La fabbrica dell'*Imperium. *Saggio su Spinoza*, Liguori, Nápoles, 2000, 220 pp.
Carpintero, E.: *La alegría de lo necesario. Las pasiones y el poder en Spinoza y Freud*, Topía, Buenos Aires, 2003.
Chaui, M.: *Política em Espinosa*, Companhia das Letras, Sâo Paulo, 2003, 338 pp.

Corsi, M.: *Politica e sagezza in Spinoza*, Nápòles, Guida ed., 1978, 92 pp. (equilibrio pasiones. relac. a Hobbes).

Court, J. y P. de la//van den Hove: *La balance politique*, trad. M. Francès, Alcan, Paris, 1937, 27-126 pp.

Courtois, G.: «La loi chez Spinoza et Saint Thomas d'Aquin», *Arc hilos. du droit*, 25, 1980, 159-189.

De Deugd, C, (ed.): *Spinoza's political and theological thought*, Norht-Holland PC, Amsterdam, 1984, 248 pp.

Den Tex, J.: «Locke en Spinoza over de Tolerantie», Amsterdam, Scheltema et Holkema, 1926.

Den Tex, J.: «Spinoza over Tolerantie», *Mededelingen*, (00.2/1934), 1967.

Den Uyl, D: *Power, state and freedom*, Van Gorcum, Assen, 1984, 12-172 pp.

Dini, V.: «Desiderio, legge naturale e potere in Spinoza», en *Privato, società civile e Potere*, Liguori, Nápoles, 1980, 57-87 (análisis de Matheron y Misrahi, etc.).

Domínguez, A.: «Libertad y democracia en la filosofía política de Spinoza», *Revista de Estudios Políticos*, 11, 1979, 131-156.

Domínguez, A.: «Spinoza», en F. Vallespín, dir., *Historia de la teoría política*, Madrid, Alianza Ed., II, 1990, 310-354.

Domínguez, A.: «Spinoza y el surgimiento de la democracia», *Fragmentos*, 1, Sevilla, 1993, 41-64.

Domínguez, A.: «Sentido ético de la política de Spinoza», en Blanco Echauri, (16), 1999, 371-391.

Duff, R. H: *Spinoza's political and ethical philosophiy*, Ann Arbor, Glasgow, 1973 (ed. 1903).

Eckstein, W: «Zur Lehre vom Staatsvertrag bei Spinoza», en Altwicker, (23), 1971, 362-376 (ed. 1956).

Feuer, S. L: *Spinoza and the rise of Liberalism*, Boston, 1966 (1.ª ed., 1958).

Garrido, J.-J.: «Comentario ético-político de la afirmación spinoziana: "Homini nihil inter res singulares utilius datur quam homo"», en A. Domínguez, (11), 1992, 371-387.

Giancotti, E.: *Studi su Hobbes e Spinoza*, ed. D. Bostrenghi y C. Santinelli, Napoli, Bibliopolis, 1995, 406 pp.

Gullan-Whur, M.: «Spinoza and the equality of women», *Theoria*, 68/2, 2002, 91-102.

Haddad-Chamakh, E: *Philosophie systématique et système de Philosohie politique chez Spinoza*, Publications de l'Université de Tunis, 1980, 449 pp. (Tesis de Paris. 1977).

Hecker, K.: *Gessellschaftliche Wirklichkeit und Vernunft in der Philosophie Spinozas*, Regensburg, Pustet. 1975, 17-1304 pp.

Hermosa, A.: *La teoría del Estado en Spinoza*, Universidad de Sevilla, 1989, 136 pp.

Hindrichs, Gunnar (ed.): *Die Madcht der Menge. Über der Aktualität einer Figur Spinozas*, Heidelberg, Winter, 2006, 2007.

Horn, I. E: *Spinozas Staatslehre*, Scientia Verlag, Aalen, 1964 (ed. 1863).

Lacharrière, R. de: *Études sur la théorie démocratique: Spinoza-Rousseau-Hegel-Marx*, Payot, Paris, 1963.

Loda, E.: «Aspetti del positivismo giuridico di Benedetto Spinoza», *Studi Parmensi*, 11, 1962, 125-216.

Magliano, E.: *Il diritto nel sistema di Spinoza*, Milano, Bocca, 1946. Mairet, G.: *Les doctrine de pouvoir*, Paris, Gallimard, 1978.

Matheron, A.: *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, Paris, 1969, 647 pp.; reed. 1988.

Matheron, A.: *Anthropologie et politique au XVIIe siècle (Études sur Spinoza)*, Vrin, Paris, 1986 (estudios anteriores).

Matía Cubillo, G.: «El origen pasional de los vínculos sociales en la teoría política de Spinoza», *AnalogFil*, 12, 1998, 3-21.

Matía Cubillo, G: *B. Spinoza: teoría de los afectos y pensamiento político*, Tesis de Doct. inédita, Univ. de Valladolid, 1999.

Mc Shea, R. J: *The political philosophy of Spinoza*, Columbia U. P., New York, 968.

Menzel, A.: «Wandlungen in der Staatslehre Spinozas», en *Festschrift f. J. Unger*, Stuttgart, 1898.

Menzel, A.: *Beiträge zur Geshcichte der Staatslehere Spinozas*, Viena, 1929.

Moreau, P. F: «*Jus* et *Lex*. Spinoza devant la tradition juridique», *Raison présente*, 43, 1977, 53-61.

Moreau, P. F. (ed.) y otros, *Architectures de la Raison, Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, ENS-Éditions, Fontenay, 1996.

Mugnier-Pollet, L: *La philosophie politique de Spinoza*, Vrin, Paris, 1976, 361 pp.

Mugnier-Pollet, L.: «Les avatars du pouvoir absolu», en Giancotti, (11), 1985, 367-372.

Nardo G.: *Spinoza. Il pensiero politico e religioso in rapprt con Hobbes*, Roma, Italia Ed., 1947.

Negri, A.: *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, trad. esp. Ánthropos, Barcelona, 1993 (ed. it. 1981). La trad. frc. (PUF, 1982) lleva prólogos de Deleuze (p. 9-12), Macherey (p. 13-17) y Matheron (p. 19-25).

Nocentini, L.: *Il luogo della politica. Saggio su Spinoza*, ETS, Pisa, 2001, 327.

Peña, J: *La filosofía política de Espinosa* (Tesis de Doct.), Universidad de Valladolid, 1989.

Peña, J.: «Libertad y comunidad en Espinosa», *Cuadernos del Seminario Spinoza*, (00.2/1991), 1, 1992, 24 pp.

Peña J.: «Virtudes cívicas y democracia en Espinosa», en A. Domínguez (11), 1992, 427-435.

Peña, J.: «Spinoza: entre la tradición republicana y el Estado moderno», en Blanco Echauri, (16), 1999, 465-473.

Peña, V.: «Espinosa: potencia, autoconciencia. Estado», en Blanco Echauri, (16), 1999, 393-410.

Röd, W: *Spinozas Lehre von der Societas*, Editorial di Filosofía, Turín, 1969.

Rodríguez Paniagua, J. M: «Pensamiento filosófico-político de Spinoza», *Revista de Estudios Políticos*, 36, 1983, 159-179.

Saccaro Battisti, G.: «Spinoza politico tra due revoluzioni», en Hessing, (11), 1977, 61-95.

Saccaro Battisti, G.: «Sistemi politici del passato e del futuro nell'opera di Spinoza», *Giornale crit. d. Filosofia Italiana*, 56, 1977, 506-549.

Saccaro Battisti, G.: «Spinoza, l'utopia e le masse: un analisi dei concetti de 'plebs', 'multitudo', 'populus' e 'vulgus'», *Riv. Storia Filos*., 39, 1984, 61-90, 453-474.

Schaeffer, A.: *Spinoza. Philosoph des europäischen Bürgertum*, Berlin Verlag, Arno Spitz, 1989; Traude Junghaus Verlag, 1996, 192 pp.

Schottlaender, R.: «Comment le libéralisme politique de Spinoza est-il compatible avec son déterminisme éthique?», *Tijdschr. v. Stud. Verlichting*, 6, 1978, 191-203.

Segura, A.: *Ser y poder. Spinoza y los fundamentos del laicismo moderno*, Ed. Univ. de Granada, 2010, 234 pp.

Senn, M.: «Del derecho de los peces grandes y pequeños, etc.» («un malentendido»), trad. en *Fundamentos del Derecho*, Colombia, 2009, 201-217.

Signorile, C.: *Politica e ragione. Spinoza e il primato della politica*, Padua, 1970.

Solari, G.: «La dottrina del contratto sociale in Spinoza», *Rivista diFilosofia*, 18, 1927, 317-53.

Steffen, V. H: *Recht und Staat im System Spinozas*, Bouvier, Bonn, 1968, 147 pp.

*Studia Spinozana* (00.2/1985), 9, 1993 (ética y política).

Tinland, F.: «Hobbes, Spinoza, Rousseau et la formation de l'idée de démocratie comme mesure de la légitimité du pouvoir politique», *Revue phil. de la France et de l'Etranger*, 110, 1985, 195-222.

Tosel, A.: «La théorie de la pratique et la fonction de l'opinion publique dans la philosophie politique de Spinoza», *Studia Spinozana*, (00.2/985), 1, 1985, 183-208.

Ueno, O.: «Spinoza et le paradoxe du contrat social de Hobbes», *Cahiers Spinoza*, 6, 1991, 269-296.

Vainer, N.: «La política como remedio de la melancolía», en Fernánbdez, (16), 2007, 463-480.

Visentin, S: *La libertà necessaria, teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, ETS, Pisa.

2001, 480 pp.

Wal, G. A. van der: «Spinoza and the idea of Reason of State», *Studia Spinozana*, (00.2/1985), 1, 1985, 275-304.
Wernham, A. C: «Le contrat social chez Spinoza», *Revue de Synthèse*, 89-91, 1978, 69-78.
Worm, K.: «Spinozas Naturrecht», *Archiv für Gesch. d. Philosophie*, 17, 1904, 500-515.
Zac, S: *Philosophie, théologie et politique dans l'oeuvre de Spinoza*, Vrin, Paris, 1979, 298 pp.

## (19) Religión e interpretación de la Escritura.

Atlan, H.: *Les Étincelles du hasard*. Tome II. *Athéisme de l'Écriture*, Seuil, Paris, 2003, 439 pp.
Auwers, J. M., «L'interprétation de la Bible chez Spinoza», *Rev. théol. Louvain*, 21/2, 1990, 199-213.
Bettini, A.: *Il Cristo di Spinoza*, Milano, Ghibli, 2005, 159 pp.
Bordoli, R.: *Ragione e Scrittura tra Descartes e Spinoza*, Milán, Fr. Angeli, 1997.
Bouveresse, R. (ed.), *Spinoza. Science et religion* (Actas congreso 1982), Vrin, Paris, 1988
Breton, S.: *Politique, Religion, Écriture chez Spinoza*, Lyon, Profac, 1973.
Caillois, R.: «Spinoza et l'athéisme», en Giancotti, (11), 1985, 3-33.
Casellato, S.: *Spinoza e Maimonide nell'interpretazione della Scrittura*, Venezia 1937.
De Rosa, G.: «La religione nella vita e nel pensiero di Spinoza», *Divus Thomas*, 64, 1961, 241-265.
Di Luca, G.: «Il problema teologico in B. Spinoza», *Rass. Scienze filosofiche*, 30, 1977, 91-109.
Domínguez, A.: «La morale de Spinoza et le salut par la foi», *Revue Phil. Louvain*, 78, 1980, 345-364.
Domínguez, A.: «La religion chez Spinoza», *Guest-Lectures and Seminar Papers on Spinozism*, 4, ed. W. Klever, Univ. Erasmus, Rotterdam, 1987, 18 pp.

Fox, A. C.: Faith and Philosophy: Spinoza on Religion, N (Australia) 1990.
Gabaude, J. M.: «Les niveaux de l'idéologie religieuse selon Spinoza», *Revue de l'enseignement philosophique*, 6, 1976-1977. 1-15.
Gallicet Calvetti., C.: «Il 'calvinismo' di Spinoza», *Rivista di Fil. Neo-Scolastica*, 55, 1968, 377-409.
Garrido, J. J.: «Spinoza y la interpretación del cristianismo», *Anal. Valent*., 2-3, 1975, 121-177.
Garrido, J. J.: «La desmitificación de la Escritura en Spinoza», Mallorca, *Taula* 9, 1988, 3-45.
Gebhardt, C.: «Die Religion Spinozas», *Archiv f. Gesch. Philos*. 41, 1932, 339-362.
Giancotti, E.: «Il Dio di Spinoza», en Idem, (11), 1985) 35-50.
Gregory, T.: *Ética e reliogione nella critica libertina*, Nápoles, Guida, 1986.
Haddah-Chamakh, F.: «Divergences et écarts entre Spinoza et Averroès sur le problème des rapports entre Foi et Philosophie», en Bouveresse, (19), 1988, 165-181.
Hernández, A.: *El pensamiento político-religioso de Spinoza*, Universidad de Barcelona, 1985, 213 pp.
Israel, G.: «Zac. Spinoza et l'interpretation de l'Écriture», *Rev. Philos. France et Étranger*, 95, 1970, 191-205.
Janet, P.: «Spinoza et la théologie spinoziste», en Id., *Les maitres de la pensée moderne*, Paris, Levy, 1883.
Kaplan, F.: «Le salut par l'obéissance et la nécessité de la révélation chez Spinoza», *Rev. Mét. Morale*,78, 1973, 1-17.
Kraus, H. J: *Geschichte der historischen Erforschung des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn, 1988, XI, 620 pp. (ed. 1956, 1969).
Lagrée, J.: *Spinoza et le debat religieux* (TTP), PU Rennes, 2004, 250 pp.
Laux, H.: *Imagination et religion chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1993, 317 pp.
Lewkowitz, A.: «Die religionsphilosophische Bedeutung des Spñinozismus», en *Spinoza-Festheft*, Berlin 1927, 151-160.
Maimónides, M.: *Guía de perplejos*, trad. D. Gonzalo Maeso, Ed. Nacional, Madrid, 1983.
577; Madrid, Trotta, 5.ª ed. (citada: ed. 1983)

Martinetti, P.: «Problemi religiosi nella filosofia di B. Spinoza», *Rivista di Filosofia*, 30, 1939, 289-311.

Matheron, A.: *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier-Montagne, 1971, 284 pp.

Mauro, L.: «Cristo nel pensiero di Spinoza», *Verifiche*, 6, 1977, 789-809.

Mazzantini, C.: *Spinoza e il teismo tradizionale*, Torino 1933.

McCall, R.: «The theological Approach to Spinoza», *The New Scholasticism*, 17, 1943, 134-55.

Meijer, W.: «Spinoza demokratische Gesinnung und sein Verbhältnis zum Christentum», *Archiv füir Geschichte der Philosophie*, 1903, 455-85.

Meyer, L.: *La philosophie interprète de l'Écriture Sainte*, trad., notas e introd. por J. Lagrée y P. F. Moreau, Paris, Intertextes, 1988 (ed. 1666); trad. ingl. S. Shirley, 1995.

Mignini, F.: «La dottrina spinoziana della religione razionale», *Studia Spinozana*, (00.2/1985), 11, 1995, 53-80.

Mirri, F. S.: *Richard Simon e il metodo storico critico de Spinoza*, Florencia, F. La Monnier, 1972.

Misrahi, R.: «L'athéisme et la liberté chez Spinoza», *Rev. Intern. Phil*. 119-20, 1977, 217-230.

Misrahi, R.: «Spinoza face au christianisme», *Revue Philosophique*, 2, 1977, 233-268.

Moreau, P. F.: *Spinoza: état et religion*, Lyon: ENS Éditions, 2005.

Moreau, P. F.-Lagrée, J. (ed.): *L'Écriture Sainte au temps de Spinoza et dans le système spinoziste*, P. U. Paris-Sorbonne, 1992.

Olivetti, M. M. (ed.): *Religione e politica*, Archivio di Filosofia, CEDAM, Padova, 1978, 446 pp.

Parkinson, G. H. R.: «Spinoza on miracles and natural Law», *Rev. Intern. Philos*., 31, 1977, 145-157.

Popkin, R. H.: «Spinoza and Bible scholarship», en Don Garrett, (11), 1996, 383-407.

Powell, E. E.: *Spinoza and Religion. A Study of Spinoza's Metaphysics and of his particular utterances in regard to Religion*, Boston, Chapman, 1941 (ed. 1906).

Prümmers, W.: *Spinoza's Religionsbegriff*, reprint Hildesheim, 1980 (ed. 1906).

Radetti, G.: «Intorno alla religione dello Spinoza», *Giornale Crit. della Filosofia Italiana*, 20, 1939, 371-377.

Saccaro del Buffa, G.: *Alle origine del panteismo. Genesi dell'Etica di Spinoza e delle sue forme d'argumentazione*, Franco Angeli, Milán, 2004.

Sandys-Wunsch, J.: «Spinoza, the first biblical theologian», *Zeitschr. f. alttestamentliche Wissenschaft*, Berlín, 93, 1981, 327-340.

Semerari, G.: «Filosofia e religione nel pensiero di Spinoza», *Giornale Critico della Filos. Italiana*, 32, 1951, 43-69.

Sécrétan, C.: *Du salut san la grâce*, PU Friburgo (Suiza), 1984, 220 pp.

Siegfried, C.: *Spinoza als Kritiker und Ausleger des Alten Testamentes*, Naumberg, Sieling, 1867, 53 pp.

Simonutti, L.: «Delle 'sensate esperienze' all'ermeneutica biblica. Spinoza e la nuova scienza: Galileo e Boyle», en Bostrenghi (23), 2007, 299-327.

Siwek, R.: «Intorno alla religione dello Spinoza», *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 20, 1939, 368-371.

Slymovics, R.: «Spinoza: Liberal Democratic Religion», *Journal of the History of Philosophy*, 23, 1985, 499-513.

Strauss, Leo: *Le testament de Spinoza*, trad., Paris, Cerf, 1991 (selección de textos).

*Studia Spinozana* (00.2/1985), 11, 1995 (Religión).

Thilo, C. A.: Über Spinozas Religionsphilosophie, «Zeitschrift für exakte Philosophie», 6, 1865, 113-45; 6, 1866, 389-409; 7, 1866, 60-99.

Tilliette, X.: «Spinoza devant le Christ», *Gregorianum*, 58, 1977, 221-237.

Tilliette, X.: «Spinoza préromantique. Aspects de la première renaissance», en Olivetti, (19), 1978, 217-229.

Tosel, A.: *Du retour du religieux*, Paris, Kimé, 2011, (¿pp?).

Travis, L. Fr.: *Spinoza and the rise of historical criticism of the Bible*, London, Comnmon Intern. Pub. Group, 2006.

Vázquez, R.: «El proceso de la religión en Lutero, Spinoza y Bayle», *Estudios* (México, 1987, 43-66.

Velthuysen, L.: *Dissertatio de usu rationis in rebus theologicis*, 1667 (en *Opera*, 1680) (contra Meyer, 1666).
Walther, M.: *Metaphysik als Anti-Theologie. Die Philosophie Spinozas im Zusammenhang d. religionsphilos. Problematik*, Hamburg, 1971, IX-175 pp.
Watt, A. J.: «Spinoza's Use of religious Language», *The New Scholasticism*, 46, 1972, 286-307.
Wilbur, J. B.: «Is Spinoza's God self-conscious?», en Wilbur, (13), 1976, 66-84.
Wolfson, H. A.: *Spinoza and Religion*, New York, 1950.
Wolzogen, L.: *De Scripturarun interprete adversus exercitatorem paradoxum libri duo*, Utrecht, J. Ribbius, 1668 (contra Meyer, 1666).
Yovel, Y.: «Bible interpretation as philosophical Praxis. A study of Spinoza and Kant», *Journal of His. of Philos.*, 11, 1973, 189-212.
Zac, S.: *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, PUF, Paris, 1965, 241 pp.

## III. Estudios de la Vida, Fuentes e Influencias.

## (20) Vida y biografía de Spinoza [completar con: (21, 22, 23, etc.): v. *Biografías*].

Abreu, Luis Machado de: «Uma apologia de Spinoza. O prefacio as 'Obras póstumas'», *Rev. Univ. Aveiro, Letras* 2, 1985, 293-329 (texto latino y portugués).
Altkirch, E.: *Spinoza im Porträt*, Londres, 1980, 8-111 pp. (1.ª ed. 1913).
Amador de los Ríos, José: *Historia social, política y religiosa de los judíos en España y Portugal*, reed. facsímil, Madrid, Turner, 1984, 3 vol. (1.ª ed., Madrid, 1848).
Arnau, Juan: *El cristal Spinoza*, Valencia, Pre-Textos, 2012, 288 pp. (biografía novelada).
Bayle, P.: «Spinoza», en *Dictionnaire Historique et Critique*, 1697, vol. 2.º, 1082-1100; 1702 (ed. aum.), vol. 3., 1767-1788; reimp. ed. 1820-1824

en Ginebra, Slatkine, 1969: vol. 13, 416-468; en Ginsberg, vol. 4, 1882, 241-336 (RAJ = 33); en Préposiet, 334-398; trad. it. por R. Bertolucci, Torino 1958; idem, G. Cantelli, Roma-Bari, 1976.

Bayle, P.: «Spinoza» (síntesis de datos biográficos): Freudenthal, 29-35; A. Domínguez, (20), 1995, 81-89 (textos), 240-245 (notas); Walther, 1998, 61-72.

Belinfante, J.-Kingma, J. y Offenberg, A. K. (ed.), *Spinoza. Troisième centenaire de la mort du philosophe*, Paris, Institut Néerlandais, 1977, 83 pp. (útil síntesis histórica documentada).

Berger, John: *El cuaderno de Bento*, Alfaguara, Madrid, 2012, 174 pp.

Berti, S.: *dei tre impostori. La vita e lo spirito del signor Benedetto Spinoza*, Einaudi, Torino, 1994, 313 pp.

Bolin, W.: *Spinoza. Ein Kultur- und Lebensbild*, Berlin, Hoffmann, 1894, 176 (RAJ = 77 y 78).

Bordoli, R.: *Le vite di Spinoza*, Macerata, Quodlibet, 1994, 174 pp. (con introd. de F. Mignini, y «Biblioteca», 149-174, por P. Pozzi).

Brykman, G.: «Bayle's Case for Spinoza», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 88, 1988, 270-270.

Bunge, Louis van: *Johannes Bredenburg (1643-1691). Een rotterdamse collegiant in de ban van Spinoza*, Rotterdam, Universiteit Drukkerij, 1990, 303 pp.

Caillois, R. – Francès, M. – Misrahi, R.: *Spinoza. Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1954; 2.ª ed. 1978[2] (en apéndice biografías de Lucas y Colerus).

Carvalho, Joaquim de: «Sobre o lugar de origen dos antepasados de Baruch de Espinosa», en *Obra completa*, Lisboa, I, 1978, 368-401 (1.ª ed. 1930).

Castro, D. H. de): *De Synagoge der Port. Israel. Gemeente te Amsterdam*, La Haye, 1875.

Castro, D. H. de: *Keur van grafsteen op de nederl-portug.-israelit. Begraafplaats te Ouderkerk aan de Amstel*, Leiden, Brill, 1883 (inscripciones de lápidas de sepulcros).

*Catalogus van de Boekerij der Vereniging Het Spinozahuis*, ed. por Jan te Winkel, La Haya, Belinfante-Schinkel, s/f [1914], 89 pp. (orden del

Inventario de 1677= 159 títulos. Se citará «Catálogo 1.º»).
*Catalogus van de Bibliotheek der Vereniging 'Het Spinozahuis' te Rijnsburg*, ed, por Jan Aler, Leiden, Brill, 1965), 61 pp. (orden alfabético, que remite al del Inventario, con introd. = 160 títulos. Se citará «Catálogo 2.º»).
Charles-Daubert, François –Moreau, P. F.: *P. Bayle. Écrits sur Spinoza*, selec., introd. y notas, Paris, Berg International, 1983, 189 pp.
Charles-Daubert, Fr.: «Notes sur La vie et L'esprit de Spinosa (1719)», *Bull. Assoc. Amis Spinoza*, Paris, 21, 1988, 14-18.
Charles-Daubert, Fr.: «Note sur l'esprit de Spinoza et le traité des trois imposteurs», *Arch. Philos*. 53, 1990 («Bull., Bibl. Spinoziste», XII, 10-12).
Charles-Daubert, Fr.: *Le Traité des trois imposteurs et l'esprit de Spinosa. Philosophie clandestine entre 1678 et 1768*, Voltaire Foundation, Londres, 1999 (textos en pp. 617-713, 714-752).
Coelho, A. B.: «Os antepassados de Bento d'Espinosa», en: *Inquisiçâo de Évora: dos primordios a 1668*, Lisboa, Camihno, 2 vol., 1987 (I, 438-448).
Colerus, Johannes: *Korte dog waaragtige levensbeschriyving van Benedictus de Spinoza*, Amsterdam, J. Lindenberg, 1705; en A. Gfroerer, (0.1), 1830; Freudenthal (1899), 35-104; trad. esp.: J. Bergua (*Obras*, 1966, 459-488), Calés (*Obras*,1977, V, 145-186); Domínguez (20), 1995, 97-142, 247-253); en otros idiomas: Fénelon (1731), Pollock (1880, 1912), Lucio de Azevedo (1934), Gebhartd (1952), Caillois (1954), Préposiet (1972), Walther (1998), etc.
Cramer, K.-Jacobs, V.-Schmidt-Biggemann, W. (eds.): *Spinozas Ethik und ihre frühe Wirkung*, Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel, 1981, 130 pp.
Dibon, P.: *Regards sur la Hollande du siècle d'Or*, Nápoles, Vivarium, 1990, 783 pp.
Domínguez, A.: «Nota sobre la "Biblioteca Española de Spinoza" (Apéndice a una bibliografía)», en Idem, (23), 1994, 43-46.
Domínguez, A. (ed.): *Biografías de Spinoza*, Madrid, Alianza Editorial, 1995, 297 pp. (textos de Jelles/*Prefacio* a OP/NS, Bayle, Kortholt,

Colerus, Lucas, Noticias, Biblioteca Spinoza, etc.).
Dongelmans, B. P. M.: *Nil volentibus arduum*, Utrecht, Hes Publ-, 1982 (actas de esa sociedad cultural desde 15-11-1672).
Dujovne, L.: *Spinoza*, (11), vol. 1, 1941 (vida).
Dunin-Borkowski, S. von: «Zur Textgeschichte und Textkritik der ältesten Lebensbeschreibungen Benedict de Spinoza», *Arch. f. Gesch. der Philos.*, Neue Folge, 19, 1904, 1-34.
Dunin-Borkowski, S. von: *Der junge Spinoza*, Münster, Aschendorf, 1910, 23-634 pp.
Dunin-Borkowski, S. von: *Spinoza*, (11), vol. 1, 1933 (nueva ed. de 1910); vol. 2, *Das Entschetdungsjahr 1657*; vol. 3, *Das neue Leben*; vol. 4, (accesible con los Índices).
Dunin-Borkowski, Stanislas von): *Spinoza. Nach dreihundert Jahren Ewigkeit*, Berlin y Bonn, Dümmler, 1932, 204 pp.
Emmanuel, I. S.: *Precious stones of the jews of Curaçao. Curaçaon Jewery 1656-1957*, N. York, Bock, 1957, p. 193, doc.
Fénelon - Lami – Boulainvilliers: *Réfutation des erreurs de Spinosa, avec La vie de Spinoza par Jean Colerus*, Bruxelles, Foppens, 1731, 483 [Colerus, pp. 1-150].
Fernández Alonso, Benito: *Los judíos en Orense (ss. 14-17)*, Orense, Imprenta de A. Otero, 1904, 5-46.
Feuer, S. L.: *Spinoza and the rise of liberalism*, Boston, Beacon Press, 1966, 1.ª ed. 1958.
Fischer, Kuno: *Spinozas Leben und Charakter*, reed, Londres, 1980 (1.ª ed. 1865).
Francès, Madeleine: *Spinoza dans les pays néerlandais de la seconde moitié du XVIIe. siècle*, Paris, Alcan, 1937.
Francès, M.: «Un gazetier français en Hollande: G. Saint-Glen», *Rev. S. Humaines*, 79, 1955, 407-420.
Franco Mendes, David: *Memoria do establecimento e progresso dos iudeus portuguezes e espanhoes nesta famosa citade de Amsterdam* (ms. 1769), ed. de L. Fuks, etc., Amsterdam, 1975.
Freudenthal, Jacob: *Die Lebensgeschichte Spinozas*…, Leipzig, Veit (1899) XVI+304 pp. (cfr. Walther, 2006).

Freudenthal, Jacob: *Spinoza. Das Leben*, Stuttgart, Frommann, 1904, 349 pp.
Freudenthal, Jacob: «Über den Text der Lucasschen Biographie Spinozas», *Zeitschr. f Phil. und philos. Kritik* 126. 1905, 189-209.
Friedmann, Georg: *Leibniz et Spinoza*, Paris, Gallimard, 1975, 352 pp.; 1.ª ed., 1946, 2.ª ed. revisada 1962.
Fuks, L.: «À propos de la Bibliohèque de Spinoza», *Rev. de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 80, 1977, 55-61.
Gebhardt, C. (ed.): *Spinoza. Lebensbeschreibungen und Gespräche*, Leipzig, Meiner, 1914, 11+147; reed. 1977 (reed. parcial de Freudenthal, 1899).
Gregory, Tulio: *Etica e reliogione nella critica libertina*, Nápoles, Guida, 1986.
Gullan-Whur, Margaret: *Within reason. A life of Spinoza*, Jonathan Cape, Londres, 1998.
Heinemann, F.: «An unknown manuscript of the oldest biography of Spinoza», *Tijdschr. v. Philos*., Gand, 1939, 378-386.
Hubbeling, Hubertus G.: *Spinoza*, trad. esp. R. Gabás, Barcelona, Herder, 1981, 172 pp. (1.ª ed. holandesa, 1966) (síntesis paralela de biografías).
Israel, J.: *Radical enlightement, philosphy and making of modernity 1650-1750*, Oxford, U. P., 2001, 950 pp.; trad. frc. Editions Amsterdam, 2005, 935 pp.). [textos de presentación: BAAS (00.2/1977), 38, 2006, 16 pp.].
Jacob, M. C.: *The radical enlightement. Pantheists, freemasons and republicans*, The Temple Publishers, Londres, 2003 (1.ª ed. 1981).
Jelles, Jarig: «Voorreeden» a *Nagelate Schriften*//«Praefatio» a *Opera Posthuma*, s/ed. (Rieuwertsz), s/l (Amsterdam), 1677, 44 pp. (numeración especial). No incluído en Freudenthal (1899); ed. crítica de F. Akkerman (0. 2) 1980; lat. y trad. port. de L. M. Abreu (1985); trad. it. de Lucio Coco, en apéndice a *Ética* (5), trad. E. Giancotti, 1988, pp. 427-443; trad. esp. de A. Domínguez, (20), 1995, pp. 45-79 (texto), 235-240 (notas).
Kajanto, I.: «Aspects of Spinoza s Latinity», *Arctos, Acta Philol. Fennica*, 13, 1979, 49-83.

Kaplan, Y.: «The social function of the *Herem* in the Portuguese Jewish Comunity of Amsterdam in the 17th. Century», *Dutch Jew. Hist.*, Jerusalem, 1984, 111-155.

Kaplan, Y.: *From Christianity to Judaism. The life and the work of Isaac Orobio de Castro*, Oxford, U. P., 1989.

Kistemaker, R. - Levie, T. (ed.): *Portugueses em Amsterdao 1600-1680*, Amsterdam, Historisch Museum, 1989, 112 pp.

Klever, W.: «Spinoza and Van den Enden in Borch's diary in 1661 and 1662», *Studia Spinozana*, 5, 1989, 311-325.

Klever, W.: «Spinoza's life and works», en *The Cambridge companion to Spinoza*, ed. Don Garret, Cambridge U. P., 1996.

Klever, W.: *Mannen rond Spinoza* (1650-1700), Hilversum, Verloren, 1997, 249 [F. van den Enden, Hudde, Tschirnhaus, etc.].

Kortholt, Sebastian: «Prólogo» a Christian Kortholt, *De tribus impostoribus* (ed. 1680), Hamburgo, J. Reimann, 1700; 3.ª ed. 1701, 168 pp.; selec. de «Vida»: Freudenthal, 26-28; trad. Domínguez, (20), 1995, 91-95 (texto), 245-246 (notas); Walther, 1998, 55-60), etc.

Lai, Yuen-Ting: «The Linking of Spinoza to Chinese Thought by Bayle and Malebranche», *Journal of the History of Philosophy* 23, 1985, 151-178.

Lami, P.: Extrait du «Nouvel athéisme renver sé ou Réfutation du système de Spinosa», en Fénelon, 1731, 321-386.

Land, J. P. N.: «De bibliotheek van Spinoza», *De Nederlansche Spectaror*, 13 abril, 1889, n.º 15, 117-119 (sobre Roojen).

Leibniz, G.-W.: *Sämtliche Schriften und Briefe*. Akademie Verlag. Berlin, 1929ss. Serie, volumen, número, página. Sigla: A.

Leibniz, G. W.: *Die Philosophische Schriften*. Ed. C. J. Gerhardt, 7 vols. Hildesheim, 1875, 1965. Sigla: GP.

Leibniz, G. W.: *Mathematische Schriften*. Ed. C. J. Gerhardt, 7 vols. Hildesheim, 1859, 1971. Sigla: GM.

Linde, Antonius van der: *Benedictus Spinoza. Bibliografie*, Nieuwkoop, B. de Graaf, 1965; 1.ª ed. 1871.

*Livro de Bet Haim do Kahal Kados de Bet Yakob* [cementerio judío de Ouderkerk, 1614-1630] ed. Pieterse, 1970.

*Livro dos Acordos da Naçao*, vol. A (manuscrito en Archivo Municipal de Amsterdam: n.º PA 334/19).
*Livro e Nota de ydades*, por Isaac ben Matatía Aboab (cit. por Vaz Dias, 193/27/2), ed. por I. Révah: «Pour une histoire des nouveaux-chrétiens portugais: la relation généalogique d'I. M. Aboab», <*Annuaire*>, École Pr. des H. Études, Paris>, 1961, pp. 276-312; ms. Biblioteca judía «Ets Haim», Amstterdam: E. H. 48 E 27.
Lomba, P.) (ed.): *Anónimo clandestino (ss. XVII-XVIII). La vida y el espíritu de B. de Spinosa o Tratado de los tres impostores*, ed. bil., introd., trad. y notas, Tecnos, 2009, 440 pp. (Contiene: 1. «La vida»: Lucas; y «El espíritu», ed. de Le Vier, 1719; 2. «Traité des trois imposteurs», ed. 1768).
Lomba, P. (ed.): *Antología de textos libertinos franceses del s. XVII*, Madrid, Antonio Machado, 2009, 181 pp.
Lomba, P.: *P. Bayle. Escritos sobre Spinoza y el spinozismo*, sel. doc., introd. y notas, Madrid, Trotta, 2010.
Lomba, P.: *Márgenes de la modernidad. Libertinismo y filosofía en el s. XVII*, Escolar y Mayo, Madrid, 2014.
Lucas, J. M.: *La vie de feu Spinosa*, s/a, «Nouvelles Littéraires», Amsterdam, Du Sauzet, X, 1719, pp. 40-74 [N]; *La vie et l'esprit de Mr. Benoit de Spinosa*, s/a, s/1, s/e <Amsterdam, Charles le Vier>, 1719 [H]; la «Vida» en Freudenthal, 1-25; Caillois, 1340-1356; Préposiet, 435-454; trad. esp. en: J. Bergua (*Obras*, 1966, 495-502); F. F. Soriano (TIE, 1967, 97-116), M. Calés (*Spinoza. Obras completas*, 1977, V, 189-207); Domínguez, (20), (1995, 143-172 (texto), 253-258 (notas).
Méchoulan, H.: *Amsterdam au temps de Spinoza. Argent et liberté*, Paris, PUF, 1987, 343 pp.
Meijer, W.: *Spinoza. Een levensbeeld*, Amsterdam, 1915.
Meijer, W.: «Drie ambtelijke stukken betreking hebbende op Spinoza's levensgeschiedenis», *Chroncon Spinozanum*, 1, 1921, 20-30.
Meinsma, Koenraad Oege: *Spinoza et son cercle. Étude critique historique sur les hétérodoxes hollandais*, trad. S. Roosenburg, y notas de H. Méchoulan, P. F. Moreau, P. Osier, G. van Suchtelen, e Índice

onomástico, Paris, Vrin, 1983, 579 pp. (1.ª ed. 1896); trad. al. 1906. 1909.

Menéndez Pelayo, M.: (1.º) «De tribus impostoribus», en *Historia de los heterodoxos españoles* (ed. 1881-1883), l. III, cap. 4, pp. 314-318; (2.º) «Judaizantes. La sinagoga de Amsterdam», Ib., l. V, cap. 2; en *Obras completas*, CSIC, vol. 38, pp. 285-323.

Mignini, F.: «Cronologia e interpretazione dell'opere di Spinoza», *La Cultura*, 26, 1988, 339-360.

Monnikhoff, Joh.: «Beschrijving van Spinoza's Leeven door J. M» [ca. 1743], ed. C. Gebhardt, *Chron. Spin.*, 4, 1926, 201-220; selec. Freudenthal, pp. 105-108; trad. esp. A. Domínguez: v. N-97 y notas.

Mori, G.: «Sullo Spinoza di Bayle», *Giornale Crit. Filos. Italiana*, 77, 1990, 348 ss.

Nadler, Steven: *Spinoza* (biografía), trad. esp., Madrid, Acento, 2004 (ed. 1999).

Nahon, G.: «Amsterdam, métrople occidentale des Sefarades au XVIIe. siècle», *Cahiers Spinoza*, (00.2/1985), 3, 1980, 15-50.

Nourrisson, J. F.: «La bibliothèque de Spinoza», *Rev. des deux Mondes* 152, 1892, 811-833.

Offenberg, A. K.: «Spinoza's library. The history of a reconstruction», Amsterdam, *Quaerendo* 3, 1973, 309-321.

Orobio de Castro, Ishac: «Epistola invectiva contra Prado» (ca. 1663-1664), «Carta apologética al Dr. Prado», «Carta al hijo de Prado», etc., en Révah, (22), 1959, 86-153; en G. Albiac, (22), 1987, 488, 532-533.

Osier, J. P.: *D'Uriel da Costa à Spinoza*, Paris, Berg International, 1983, 299 pp.

Paganini, G.: *Les philosophies clandestines à l'age classique*, Paris, PUF, 2005.

Petry, M. - Suchtelen, G. van: «Spinoza and the military. A newly-discovered document», *Studia Spinozana* 1, 1985, 358-369.

Pieterse, Wilhelmina C. (ed.): *Libro de Bet Haim do Kahal Kados de Bet Yahacob (Libro del cementerio de la comunidad santa de la Casa de Jacob)*, reed. con introd. y notas en francés, Assen, Van Gorcum, 1970

(historia, pp. 1-112; entierros 1614-1630, pp. 157-181; gastos «Ets Haim» 1614-1619, pp. 182-279).
Pillon, F.: «L'évolution de l'idéalisme au XVIIe. siècle: la critique de Bayle, critique du panthéisme spinoziste», *L'Année philosophique*, 9, 1898, 85-143.
Popkin, R.: «Spinoza's earliest philosophical years, 1655-1661», *Studia Spinozana* (00.2/1985), 4, 1988, 37-55.
Prélorentzos, Yannis: «Difusión y recepción del spinozismo en Francia desde 1665 hasta nuestros días», en Domínguez (23), 1994, pp. 87-105 (síntesis cronol. y bibl.).
Préposiet, Jean: *Bibliographie spinoziste*, Univ. de Besançon et Paris, Les Belles Lettres, 1973, 454 pp. (en ap, selec. de Bayle, con Colerus y Lucas).
Rekers, Ben, «Les points obscurs dans la biographie de Spinoza», *Tijdschr. Stud. Verl*. 6, 1978, 151-166.
Remédios, J. Mendes dos-Franco Mendes, D.: *Judeus portugueses en Amstererdâo*, Lisboa, Távola Redonda, 1990 (1.ª ed. 1911).
Révah, I.-S.: «Spinoza et les hérétiques de la communauté juive-portugaise d'Amsterdam», *Rev. Hist. Religions*, 154, 1958, 173-218.
Révah, I.-S.: *Spinoza et le dr. Juan de Prado*, Paris, Mouton, 1959, 162 pp. (doc. excomunión Spinoza y Prado, Inquisición de Madrid, 1659, poesías de Barrios, «Carta satírica» y «Epístola censoria» de I. Orobio de Castro).
Révah, I.-S.: «Aux origines de la rupture spinozienne», *Rev. Ét. Juives* 3, 1964, 359-431; *Annuaire du Collège de France* 70, 1969-70, 562-8; 71, 1970-1, 574-89; 72, 1971-2, 641-53 (textos Spinoza-Prado-Ribera, dosier Prado y Ribera, Orobio).
Rodríguez Donís, M.: *Materialismo y ateísmo. La filosofía de un libertino del siglo XVII*, Universidad de Sevilla, 2008, 398 pp. (análisis del anónimo «Theophrastus redivivus» –ca. 1659).
Rowen, H. H.: *John de Witt, grand pensionary of Holland (1625-1672)*, Princeton U. P., 1978, 948 pp.
Santinelli, Cristina: «Apuntes sobre la fortuna del spinozismo en Italia», en Domínguez, (23), 1994, pp. 57-79 (síntesis, con bibliografía, ediciones

y traducciones).
Schröder, Winfried: *Anonymous. Traktat über die drei Betrüger/Traité des trois imposteurs (L'esprit de Mr. Benoît de Spinosa)* [1719], texto francés y trad. al., con introd. y com., Hamburgo, Meiner, 1992.
Secrétan, C.: *Les privileges, berceau de la liberté* (Holanda 1566-1619), Paris, Vrin, 1990.
Servaas van Rooijen, A. J.: *Inventaire des livres formant la bibliothèque de Benedict Spinoza*, introd. y notas de D. Kaufmann, La Haya, W.-C. Tengeleer-Paris, Mounerat, 1888, 219 pp.
Siebrand, H. J.: Spinoza and the Netherlands. An inquiry into the early reception of his *philosophy of religion*. Van Gorcum, Assen, 1988, 239 pp.
Steenbakkers, P.: «Over de dood van Spinoza, en Spinoza over de dood», *Mededelingen*, (00.2/1934), 105, 2013, 24 pp.
Stolle, G.-Dr. Hallmann: «Reisebeschreibung» (1703-4), selección en J. Freudenthal, 1899, pp. 221-232; Domínguez, (20), 1995, pp. 230-232, 272; Walther, 1998, pp. 125-148 (texto y notas).
Suchtelen, G. van, «Mercator sapiens amstelodamensis», en E. Giancotti, ed. (11), 1985, 527-537.
Suchtelen, G. van: «'Nil Volentibus Arduum'. Les amis de Spinoza au travail», *Studia Spinozana*, (00.2/1985), 3, 1989, 391-404.
Tak, W. G. van der: «De Ludovico Meyer», *Chron. Spin*. (00.2/1985), 1, 1921, 91-100.
Thijssen-Schoute, C. Louise: *Nederlands cartesianisme*, ed. e introd. de Th. Verbeek, Utrecht, Hes ed., 1989, 743 pp.
*Traité des trois imposteurs*, Amsterdam, 1776, 140 pp.; P. U. Saint Étienne, 1973.
*Tratado de los tres impostores (Moisés, Cristo y Mahoma)* (texto de 1719), trad. P. García del Campo, Tierradenadie, Madrid, 2006 (texto de 1768); trad. D. Tatián, El Cuenco de Plata, B. Aires, 2006.
Vaz Dias, A.-M.-Van Der Tak, W.-G.: *Spinoza merchant et autodidact*, trad. ingl. con nuevos textos, separata de *Studia Rosenthaliana*, XVI/2, 1982, 103-195 (1.ª ed. 1932).

Vázquez, Rodolfo: «El proceso de la religión en Lutero, Spinoza y Bayle», *Estudios* (México) 1987, 43-66.
Vloten, Joh. van: *Benedictus de Spinoza naar leven en werken*, Schiedam, Roelants, 1871, 16+288 (ed. 1862, 1865).
Vries, Theun de: *Baruch Spinoza. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, reed, por W. Bartuschat, Rowohlt, 1990, 189 pp. (1.ª ed., Ib., 1970).
Vulliaud, Paul: *Spinoza d'après les livres de sa bibliothèque*, reed. Paris, Malassis. 2012, 160 pp. (1.ª ed. 1934).
Walther, M.: *Das Leben Spinozas. Eine Bibliographie*, Uni-Verlag, Hannover, 1996, 98 pp.
Walther, M: *Baruch de Spinoza. Lebensbeschreibungen und Dokumente*, Hamburg, Meiner, 1998, 329 pp. (ed. de C. Gebhardt, Meiner, 1914, 1977 reformada).
Walther, M. (ed.): *Freudenthal. Die Lebensgeschichte Spinoza's*., con la colabor. de Michael Czelinski, Frommann-Holzboog, Bad Cannstatt, 2006, 2 vols., XXVI+425 (textos) y VIII + 482 (comentario) (ed. aumentada de Freudenthal, 1899).
Wolf, Abraham: *The oldest biography of Spinoza*, trad., introd. y notas, Londres, Allen et Unwin, 1927; reed. N. York, etc., Kennekat Press, 1970; facs. Thoemmes, Bristol, 1990.

## (21) Antecedentes y ambiente holandés

Ansaldi, S.: *Nature et puissance. Giordano Bruno et Spinoza*, Paris, Kimé, 2006, 159 pp.
Ansaldi, S. (dir.): *Spinoza et la Renaissance*, PU Paris Sorbonne, 2007, 95 pp. (Bruno, Hebreo, Erasmo, Lipsio)
Arnaldez, R.: «Spinoza et la pensée arabe», *Rev. Synth*. 99, 1978, 151-172.
Bacon, F.: *Works*, ed. Spedding, etc. (1857-74), reed. Stuttgart, F. Fromann Verlag, 1963, 14 vol.; trad. esp. de *Instauratio magna* y *Novum organum*., etc., Ed. Porrúa, 1975; Alianza Editorial, 1985.

Balling, Pieter: «La lumière sur le candelabre» *(1662) de Pierre Balling. Fragment d'un enseignement spinoziste et Inedita spinozana*, ed. del autor, Paris, 1984, 117 pp. (introd. con trad. frc., texto hol. y trad. ingl. ¿de Furley?).

Balling, Pieter: *La luz sobre el candelabro*, trad. A. Domínguez, en «Spinoza. Tratado breve», (1), 1990, 177-191 (texto), 260-262 (notas).

Bedjaï, M.: «Francis van den Enden, maître spirituel de Spinoza», *Revue de l'histoire des religions*, 207, 1990, 289-311.

Bedjaï, M.: *Métaphysique, éthique et politique dans l'oeuvre du docteur Fr. van den Enden* (1602-1674): *contribution à l'étude des sources des écrits de B. de Spinoza* (1632-1677), (tesis doctoral Univ. Sorbona: 21/06/1990), 2028 pp. Con el mismo títuto, síntesis en: *Studia Spinozana* (00.2/1985), 6, 1990, 291-301.

Bedjaï, M.: «Éternité et sentiment spirituel. Une source ignatienne du 'Philedonius' (1657) de van den Enden et de l''Éthique' (1677) de Spinoza», BAAS (00.2/1977), 30, 1993, 22 pp.

Beltrán, M.: «La "Institución de la religión cristiana" de Calvino en Spinoza», en Domínguez, (23), 1994, 133-138.

Biscusso, M.: «Stratonismo e Spinozismo. L'invenzione della tradizione materialista in Leopardi», en Bostrenghi, (23), 2007, 351-370.

Blanco Mayor, C.: «Quevedo y Spinoza», en Domínguez, (23), 1994, 191-199.

Blondel, M.: *Cartesio, Malebranche, Spinoza, Pascal. Saggi di storia della filosofia*, Firenza, La Nuova Italia, 1975, 197 pp.

Bordoli, R.: «Filosofia e teologia in Meyer e Spinoza», *Il Pensiero*, 33, 1993, 149-173.

Bordoli, R.: *Etica, arte, scienza tra Descartes e Spinoza. L. Meyer (1629-1681) e l'Associazione 'Nil volentibus arduum'*, Milán, F. Angeli, 2001.

Boss, G.: «La conception de la philosophie chez Hobbes et chez Spinoza», *Archives de philosophie*, 48, 1985, 2, 311-26.

Bostrenghi, D. (ed.): *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica*, introd. E. Giancotti, Nápoles, Bibliopolis, 1992, 732 pp.

Bots, H. –Waquet, Fr.: *La République des lettres*, Paris-Bruselas, Belin-de Boeckh, 1997, 188 pp.

Bouillier, F.: *Histoire de la philosophie cartésienne*, Paris, Delgrave, 1854, 2 t. (Spinoza, I, cap. 15-19, 299-408).
Bove, L.-Méchoulan, Eric (dir): *Pascal et Spinoza. Pensée du contraste: de la géométrie du hasard à la nécessité de la liberté*, Paris, Éd. Amsterdam, 2007, 343 (sobre el azar y las probabilidades).
Brunschvicg, L.: *Spinoza et ses contemporains*, Paris 1894; 4.ª ed. 1951; pp. 271-309: «La place du spinozisme dans l'histoire».
Bunge, L. van: *From Stevin to Spinoza. En essay on philosophy in the seventeenth centrury Dutch Republic*, Leiden, Brill, 2001.
Callot, E.: *Problèmes du cartesianisme. Descartes, Malebranche, Spinoza*, Annecy 1956.
Carnois, B.: «Le désir selon les stoïciens et Spinoza», *Dialogue*, 19, 1980, 255-277.
Carrit, E. F.: *Morals and Politics. Theories of their Relations from Hobbes and Spinoza to Marx and Bosanquet*, Oxford 1935.
Carvajal, J.: «Resonancias de Gracián en Spinoza», en Domíguez, (23), 1994, 201-214.
Cascione, G.: Libertà e paura. Echi e discrimina hobbesiani nel pensiero di Spinoza, Milano 1999.
Cavallo, G. y Chartier, R. (eds.): Historia de la lectura en el mundo occidental (Madrid, Taurus, 1997), que incluye: J. Hamesse: «El modelo escolástico de la lectura» (pp. 157-185).
Constans, Lucius Antistius (seudónimo): *Du droit des ecclésiastiques*, trad. V. Butori, Univ. de Caen, 1991 (ed. *De jure ecclesiasticarum Liber singularis*, 1665).
Cosenza, P.: «Acosmismo e platonismo in Spinoza», *Univ. Napol. Fac. Filosofia*, 3, 1953, 169-194.
De Dijn, H.: «Was Van den Enden het meesterbrein achtern Spinoza?», *Alg. Netherlands Tihdschift v. Wijsgebeerte*, 1, 1994, 71-79 (sobre Klever, (21), 1991.
Deregibus, A.: «Spinoza et Descartes. 'Regole del vivere' comune e 'morale provvisoria», *Giornale di Metafisica*, 32, 1977, 507-554.
Deregibus, A.: *Bruno e Spinoza*, Torino. 1981 (2 vol.).

Dibon, P.: *La Philosophie néerlandaise au Siede d'Or. I: Lenseignement dans les Universités à l'époque précartesienne (1575-1650)*, Paris-London-New York 1954.
Dibon, P.: *Regards sur la Hollande du siècle d'Or*, Nápolles, Vivarium, 1990, 783 pp.;
(ed. 1954) (recopilación de 29 artículos).
Di Vona, P.: *Aspetti di Hobbes in Spinoza*, Napoli, 1990, 126 pp.
Domínguez, A.: «Presencia de Antonio Pérez en Spinoza», en Id., (23), 1994), 165-178.
Domínguez, A.: ver (3.2), 1997 (fuentes de los CM en F. Suárez y A. Heereboord).
Dujovne, L.: *Spinoza*, (11), vol. 2, 1942 (época y fuentes).
Enden, F. van den: *Korte verhael van Nieuw-Niederlants (Breve relato de Nueva Holanda)*, Amsterdam, 1662.
Enden, F. van den: *Vrye politijke stellingen en Consideratien van Staat*, Amsterdam, 1665; ed. W. Klever, Amsterdam, 1992, 249 pp.; trad. ingl., idem, Vrijstad. 2007, 213 pp.
Freudenthal, J.: «Spinoza und die Scholastik», en *Philosophische Aufsàtze Eduard Zeller gewidmet*, Leipzig 1887, 83-138.
Furlán, A.: «Idea y concepto en Spinoza y Santo Tomás», *Sapientia*, 24, 1969, 23-48.
Gallicet Calvetti, C.: «Spinoza e il 'De Providentia' di Zwingli», *Rivista di Filosofia neocolastica*, 61, 1969, 387-424.
Gallicet Calvetti, C: «Spinoza e Fausto Socino», «*Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*», 6, 1970, 40-76.
Gallicet Calvetti, C.: *Spinoza lettore del Machiavelli*, Milan, 1973, 213 pp.
Gallicet Calvetti, C.: «In margine a Spinoza lettore del 'De Cive' di Hobbes (I-LI)», «*Rivista di Filosofia neo-scolastica*», 73, 1981, 1, 52-84; 2, 235-63.
Gallicet Calvetti, C.: *Benedetto Spinoza di fronte a Leoni Ebreo… Problemi etico-religiosi e* «amor intellectualis», Milano, CUSL, 1982, 140 pp.
Gaspary, A.: *Spinoza und Hobbes*, Berlin, Langer, 1873 (Tesis de maestría).
Gebhardt, C.: «Spinoza und der Platonismus», *Chronicon Spinozanum*, (00.2/1921), 1, 1921, 178-234.

Gilson, E.: «Spinoza interprète de Descartes», in Id.: *Études sur le rôle de la pensée medievale dans la formation du système cartésien*, Paris 1951, 299-315.

Graeser, A.: «Stoische Philosophie bei Spinoza», *Revue internation. philosophie*, 45, 1991, 336-346.

Haddad-Chamack, F.: «Foi et Philosophie chez Spinoza et les Péripatéticiens Arabes. Spinoza et Averroès», en Bouveresse, (19), 1988, 155-170.

Haitsma, E. O. G.: *The myh of Venice and ducth republican thought in the seventeenth century*, Assen, Van Gorcum, 1980, 237 pp.

Heereboord, A.: *Meletemata philosophica*, Leiden, F. Moyardi, 2.ª ed. corr. y aum. (1659), 1000 pp. (contiene 5 obras, con paginaciones indepèndientes) (ed. 1654).

Hobbes, T.: *Opera philosophica*, ed. G. Molesworth (5 vol. 1939-1945), repr. Aalen Scientia Verlag, 1966; *Leviatán* (ed. 1651), trad. esp., Madrid, 1979, 749 pp.

Hoeven, P. van der: «De Cartesiaanse fysica in het denken van Spinoza», *Mededelingen*, (00.2/1934), 30, 1973 (12, 1961).

Hoeven, P. van der: «The significance of cartesian physics for Spinoza's theory of knowledge», en Bend, (11), 1974, 114-25.

Hoven, M. J. van den: «Petrus van Balen en Spinoza over de verbetering van het verstand», Leiden Bril, 1988.

Huizinga, J.: *Nederland's Beschaving in de Zeventiende Eeuw* (1941) (*La civilización holandesa del s.* XVII).

Israel, J.: *The dutch republic and the hispanic world 1606-1661*, Oxford U. P., 1995 (ed. 1982).

Israel, J.: *The dutch republic. Its rise, greatness and fall 1477-1806*, Oxford, Clarendon, 1995.

Jelles, Jarig: «Prefacio» a NS/OP, (0.1), 1677; trad. esp. A. Domínguez, (20), 1995.

Jelles, Jarig.: *Professione della fede universale e cristiana//Belydenisse des algemeinen en christelyken Geloofs*, Rieuwertsz, Amsterdam, 1684); trad., introd., bibl. e índices por L. Spruit, Quodlibet (Macerata), 2004, 63-257 pp. (cfr. A. Domínguez, (8.1), Ep 48B).

Karppe, S.: «L'idée de nécessité chez Averoès et Spinoza», en Idem, *Essais de critique et d'histoire de la philosophie*, Paris, 1902, pp. 109-117.
Keesing, E.: «Les frères Huygens et Spinoza», *Cahiers Spinoza*, V, 1985, 109-128.
Klever, W.: «Proto-Spinoza Franciscus van den Enden», *Studia Spñinozana* (00.2/1985), 6, 1990. 281-289.
Klever, W.: «A new source of Spinozism: Franciscus van den Enden», *Journal of the History of Philosophy*, 29, 1991, 613-631. v. De Dijn, (21), Mertens (21).
Klever, W.: «Spinoza "corruptor" de Prado o la teoría de Gebhardt y Révah invertida», en Domínguez, (23), 1994, 217-227.
Koerbagh, A.: *A light shining in dark places*, ed. y trad. M. Wielema, introd. W. van Bunge, Leiden-Boston, Brill, 2011, 508 pp.
Kol, A. van: «De Zijnsordering bij Spinoza en St. Thomas», *Studia Catholica*, 11, 1936, 388 ss.
Koyré, A.: *Scriti su Spinoza e l'averroismo*, Milán, Ghibli, 2002, 94 pp.
Kristeller, P. O.: «Stoic and neoplatonic sources of Spinoza's *Ethics*», en *History of European Ideas*, 5, 1984, 1-15.
Lachièze-Rey, P.: *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, Paris, Vrin, 1950 (ed. 1932).
Lagarde, G.: *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, Nauwelaerts, Louvain-Paris, 5 vol., 1956-1970.
Lagrée, J.: *Christian Kortholt (1633-1694) et son 'De tribus impostoribus magnis'*, en Cristofolini, (6.2), 1995, 169-183.
Lange, C. L.: «Hobbes et Spinoza, théoriciens de l'anarchie internationale», *Acta Scandinava Juris Gentium*, Copenhagen 1936, 83-106.
Lazzeri, C.: *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes*, PUF, Paris, 1998, 401 pp.
Lécrivain, A. «Spinoza et la physique cartésienne», *Cahiers Spinoza*, (00.2/1977), 1, 1977, 235-265; 2, 1978, 193-206.
Léon, A.: *Les éléments cartésiens de la doctrine spinoziste sur les rapports de la pensée et son objet*, Paris, Alcan, 1907.
Lértora Mendoza, C. A.: «Acerca de las fuentes escolásticas de Spinoza», *Humanitas* 19, 1978, 139-62.

Lilla, V.: «Massima relazione tra Dio e il Mondo e breve saggio sulle dottrine di Spinoza e di Bruno», in *Atti dell'Accademia Peloritana*, Messina, 1903, 178-91.

Lucchese, F.: *Tumulti e indignatio* (Spinoza-Maquiavelo), Ghidi, Milán, 2004, 501 pp.

Luchesini, G.: «Spinoza e Tacito. Paradigmi della modernità e classicità politica», en Bostrenghi, (23), 2007, 51-83.

Manzini, F.: «Spinoza lecteur d'Aristote», BBS, (00.1/1979), 23, 2000, pp. 1-5.

Manzini, F.: *Spinoza, une lecture d'Aristote*, PUF, Paris, 2009, 334 pp.

Manzini, F. (ed.): *Spinoza et ses scolastiques, etc*., PUF, Paris, 2011, 191 pp.

Matheron, A.: «Le droit du plus fort: Hobbes contre Spinoza», *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 110, 1985, 149-76.

McGahagan, Th. A.: *Cartesianism in the Netherlands 1639-1676. The new science and the calvinist counter-reformation*, University of Pensylvania, 1976.

Méchoulan, H.: «Spinoza, lecteur d'Antonio Pérez», *Ethnopsychologie* 29, 1974, 289-301.

Méchoulan, H.: «Spinoza et l'Espagne», *Cuadernos Salmant. de Filosofía* 11, 1984, 435-459 (para A. Pérez recoge lo dicho en el artículo anterior).

Meininger, J. van - Suchtelen G. van: *Liever met wercken als met woorden, de levenreis van doctor Franciscus van den Enden*, Weesp, 1980, 176 pp.

Meli, E.: *Spinoza e due antecedenti italiani dello spinozismo*, Florencia, Sansoni, 1934, 8-197 pp.

Mertens, F.: «Franciscus van den Enden: Tijd voor een herzoening van diens rol in het ontstaan van het Spinozism?», *Tijdschift v. Filosofie*, 56, 1994, 717-734 (sobre Klever, (21), 1991.

Mignini, F.: «Spinoza e Bruno. Per la storia di una questione storiografica», en Bostrenghi (23), 2007, 211-271.

Moreau, P. F. (ed.): *Le Stoïcisme aux XVIe et XVIIe siècles*, Cahiers de phil. pol. et juridique, P. U. de Caen, 25, 1994, 217 pp.

Morfino, V.: *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza-Machiavelli*, Milán, Ediz. Univ. di Lettere, Economia e Diritto, 2002, 280 pp.; trad. fr., Classiques Garnier, 2012.

Nador, G.: *Baruch Spinoza. Seine Inspirationen und seine Quellen*, Northwood, 1996.

Nobbs, D.: *Theocracy and toleration. A study of the disputes in Dutch calvinism from 1580 to 1650*, Cambridge U. P., 1983.

Noreña, C. G.: «Suarez and Spinoza: the metaphysics of modal being», *Cuadernos Salmantinos de Filosofia*, 12, 1985, 163-82.

Piro, F.: «Spinoza e gli aristotelismi del Rinascimento. Cesura storica e continuità indirette», en Bostrenghi (23) 2007, 149-169.

Popkin, R. H.: *Historia del escepticismo desde Erasmo a Spinoza*, trad. México, FCE, 1983 (ed. 1979).

Popkin, R. H.: *Isaac de la Peyrère (1596-1676). His life, works and influence*, Leiden, Brill, 1987, 241 pp.

Pozzi, P.: «*De vita solitaria*. Spinoza lettore di Petrarca. 'Rerum omnium iocondissima… taciturna meditatio'», en Bostrenghi (23), 2007, 85-110.

Proietti, O.: «Le 'Philedonius' de Franciscus van den Enden et la formation rhétorico-littéraire de Spinoza (1656-1658)», *Cahiers Spinoza*, Éditions Réplique, Paris, 1991, 9-82.

*Quaderni Matérialisti*, 5, Ghibi, 2006, 5-138. «Resistenza e conflitto» (en Spinoza).

Ramón Guerrero, R.: «Filósofos hispano-musulmanes y Spinoza: Avempace y Abentofail», en Domínguez, (23), 1994, 125-132.

Ravà, A.: «Un contributo agli studi spinoziani: Spinoza e Machiavelli», in *Studi filosofico-giuridici dedicati a Giorgio Del Vecchio*, Modena 1930-1931, vol. II, 299-313.

Reitz, J. E.: *Dissertatio De spinozismi fonte orientali* (tesis doct.), Lund, Berling, 1839.

Rotta, P.: «Il Cusano e lo Spinoza», en *Spinoza nel terzo centenario della sua nascita*, Milán, 1934, 211-32.

Rousset, B.: *Spinoza lecteur des Objections faites aux «Med. de Descartes et de ses Réponses»*, Paris 1996.

Saccaro del Buffa, G.: «Herrera, Spinoza e la dialettica umanistica», en Bostrenghi, (23), 2007, 273-297.
Salah, M.: «Bibliographie arabe sur Spinoza», BubBibl. 12, 1990, 15 (4 trad. y 7 estudios, p. e. Ali Chennoufi (6) y Fatma Haddad-Chamakh (7), Mosbah (3) en francés.
Salazar Carrión, L.: *El síndrome de Platón. ¿Hobbes o Spinoza?*, UNAM, México, 1997, 441 p.
Schaarschmidt, C., *Plato et Spinoza philosophi inter se comparati*, Berlin, 1845.
Schaarschmidt, C., *Des Cartes und Spinoza. Urkundliche lung der Philosophie Beider*, Bonn 1850.
Scholem, G.: *Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah, 1626-1676*, Princeton, Princeton U. P., 1989, 27-1000 pp.
Scribano, M. E.: *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia le nel Seicento*, Milano, Franco Angeli, 1988, 298 pp. (debate entre calvinistas y arminianos).
Scribano, M. E.: *Angeli e beati. Modeli di conoscenza da Tommasso a Spinoza*, Roma-Bari, Ed. Laterza, 2006, 298 p.
Secrétan, C.: «Partisans et détracteurs de Hobbes aux Provinces Unies au temps de Spinoza», BAAS, (00.2/1977), 2, 1979.
Severijn, J.: *Spinoza en de gereformeerde theologie zijner* trecht 1919.
Siebrand, H. J,: *Spinoza and the Neerlands. An inquiry into the early reception of his philosophy of relgion*, Van Gorcum Assen, 1988. (Tesis doct.: Balling y Jelles, Velthuysen, Burgh y Stenon, Colerus, etc.).
Sigwart, H. C. W.: *Üer den Zusammenhang des Spinozismus mit der cartesianischen Philosophie*, Tùbingen, Osiander, 1816.
Sigwart, H. C. W.: *Vergleichung der Rechts-und Staatstheorien des Spinoza und des Th. Hobbes, nebst Betrachtungen iiber das Verhàltniss zwischen dem Staate und der Kirche*, Tùbingen, 1842; Aalen 1974.
Sonne, I.: *Spinoza e Pascal*, Como, E. Cavalleri, 1933, 10 pp.
Specht, R.: «Spinozas Umgestaltung der Grundtheses Descartes», en M. Schewe y A.
Engstler (ed.), *Spinoza*, Peter Lang, Frankfurt, 1990, 31-54.

*Spinoza, Épicure, Gassendi*, n.º especial de «Archives de Philosophie», 57, 1994.

*Studia Spinozana* (00.2/1985), 3, 1987 (Hobbes); 10, 1994 (Descartes); 12, 1996 (fiolosofía antigua); 15, 2006 (holandés); 16, 2008 (escolasticismo).

Thijssen-Schoute, C. L.: *Nederlands cartésianisme*, ed. e introd. de Th. Verbeek.

Utrecht, Hes ed., 1989, 742 pp. (ed. 1954) (biografías de Bouwmeester, Koerbagh, Meyer, etc.).

Thijssen-Schoute, C. L.: *Uit de Republik der Letteren*, La Haya, Nijhoff, 1967, 15+267 pp. (11 estudios: H. Glazemaker, L. Meyer, etc.).

Touatti, C.: «Croyances vraies et croyances nécessaires (Platon, Averroes, philosophie juive et Spinoza)», en *Hommage à Georges Vaijda*, Louvain, 1980, 169-182.

*Traité des trois imposteurs*, Amsterdam, 1776, 140 pp. (RAJ = 130); Paris, 1867.

Trouillard, J.: «Proclos et Spinoza», BAAS, (00.2/1977), 6, 1981, 1-12; *Revue Philos. France Étranger*, 2, 1982, 435-448.

Vandenbosche, H.: «Le spinozisme d'A. Koerbagh: une première analyse», BAAS, (00.2/1977), 1, 1979, 15-36.

Verbeek, T.: *Descartes and the Dutch early reactions to Cartesian philosophy, 1637-1650*, Southern Illininois U. P., 1992.

Verbeek, T.: «Cartesianism and Spinozism,» *Leuven Philosophy Newsletter*, 14, 2005-2006, 55-62.

Vincieri, P.: *Natura umana e dominio: Machiavelli, Hobbes, Spinoza*, Ravenna, Loongo Ed., 1984, 192 pp.

Wilson, Ch.: *La République hollandaise des Provinces Unies*, trad. A. Tranchant, Hachette, Paris, 1968.

## (22) Spinoza y el judaísmo.

Albiac, G.: *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Madrid, Hiperión, 1987; Madrid, Tecnos, 2013; trad. frc.

Paris, 1994.
Ansaldi, S.: *Gebhardt. Judaïsme et Baroque*, PUPS, Paris, 2000.
Azevedo, J. L. de: *Historia dos cristâos-novos portugueses*, Lisboa, Classica Editora, 3.ª ed. 1989 (1.ª ed. 1921).
Bashevis Singer, I.: *The Spinoza of Market Street*, Londres, 1962, etc.; trad., esp. Barcelona, 1967; Plaza y Janés, 1979, 203 pp. (Nobel de Literatura –en yidish-1978).
Beltrán, M.: *Un espejo extraviado. Spinoza y la filosofía hispano-judía*, Ríopiedras, Barcelona, 1998, 286 p.
Boman, Torlief: *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Tubinga, 1952.
Brykman, G.: *La judéité de Spinoza*, Paris, Vrin, 1972, 135 pp.
Carvalho, J. de: «Oróblio de Castro e o Espinosismo», *Memorias da Ac, Ciências de Lsboa, Clase Letras*, t. II, Lisboa 1937.
Chamla, M.: *Spinoza e il concetto della tradizione ebraica*, F. Angelis, Milán, 1996, 222 pp.
Cohen, H.: «État et religion, judaïsme et christianisme chez Spinoza» (ed. 1915), trad. en Leo Strauss, (19), 1991, 79-158.
Costa, Uriel da: *Exemplar humanae vitae/Espejo de una vida humana*, ed. bilingüe e Introd. de G. Albiac, Madrid, Hiperión, 1984; ed. y estudio, de O. Proietti, Macerata, 2005 (duda de su autenticidad).
Costa, Uriel da: *Examination of the pharisean traditions/Examen das tradiçoes phariseas*, ed. bilingüe por H. P. Salonmon, Leiden, Brill, 1993.
Damade, J.: «Borges et Spinoza», en Bloch, (23), 1993, 483-492.
Dienstag J.: “The Relationship of Spinoza to the Philosophy of Maimonides: An annotated.
Bibliography”, *Studia Spinozana*, (00.2/1985), 2, 1986, pp. 375-416.
Domínguez, A.: «El *amor Dei intellectualis* en León Hebreo y Spinoza», en Bostrenghi (23), 2007, 111-147.
Goldenson, A.: «Réflexions sur quelques doctrines de Spinoza e Hasdai Crescas», *Annales de l’Université d’Abidjan*, 6, 197 33-72.
Guttmann, J.; «The influence of jewish philosophy on the system of Spinoza», en *The Hisst. of jew. Phiulos*., N. York, 1966, pp. 301-324.

Husik, I.: «Maimonides and Spinoza on the interpretation of the Bible», *Supplement of J. Amer. Oriental Society*, 1, 1935, 22-40.
Hyman, A.: «Spinoza's dogmas of the universal faith in the light of their medieval background», en *Biblical and other Studies*, ed. A. Altmann, Harvard U. P., 1963, 183-195.
Kaplan, Y.: *From Christianity to Judaism. The life and the work of Isaac Orobio de Castro*, Oxford, U. P., 1989.
Karppe, S.: «La morale de Maïmonide et la morale de Spinoza», en Idem, (21), 1902, 55-96.
Katz, D. S.-Israel, J. (ed.): *Sceptics, millenarians and jews*, Leiden, Bril, 1990.
La Peyrère, Isaac de: *Praeadamitae*, (Amsterdam), 1655; texto lat. y trad. it. por G. Lucchesini y P. Totaro, Ed. Quodlibet, Macerata, 2004, 40+172 pp.
Lapeyrère, I. de: *Du rappel des juifs* (1643), ed. F. Parente, trad. del it. por M. Anquetil-Auletta, Paris, Champion, 2012, 171 pp.
Levy, Z,: *Baruch or Benedict. On some jews aspects of Spinoza's philosophy*, N. York, etc., P. Lang, 1989, 224 pp. (último cap. sobre la «Gramática hebrea»).
Levy, Z.: «On some early responsen to Spinoza's philosophy in jewish thought», *Studia Spinozana*, (00.2/1985), 6, 1990, 251-278 (repaso histórico de autores).
Levy-Valensi, E. A.: «De la mystique juive à l'intellectualisme de Spinoza», en Idem: *Les niveaux de l'Être*, Paris, PUF, 1966, 129-225.
Mauthner, F.: «Skeptizismus und Judentum, mit einer Einleitung», *Studia Spinozana*, (00.2/1985), 5, 1989, 275-310 (ed. 1924).
Méchoulan, H.: *Hispanidad y judaísmo en tiempos de Spinoza*, Universidad de Salamanca, 1987 (contiene Introducción y «La certeza del camino» de A. Pereyra).
Méchoulan, H. (ed.): *Menasseh ben Israel. Esperanza de Israel*, introd., ed., notas e índices, Madrid, Hiperión, 1987, 343 pp. (Introd., 97 pp.)
Méchoulan, H.: *Être juif à Amsterdam au temps de Spinoza*, Paris, Albin Michel, 1991, 184 pp.

Méchoulan, H. «Los judíos de Amsterdam y Spinoza», en Domínguez, (23), 1994, 49-56.

Morteira, S. L., *Tratado da Verdade da lei de Moises, escrito pelo seu propio punho em portuguès em Amsterdâo 1659-1660*, ed. facsímil por H. P. Salomon, Acta Univ. Coimbra, 1988, 172+1277 pp.

Nadler, S.: *L'eresia di Spinoza. L'immortalità e lo spirito ebraico*, Torino, 2005, 225 pp. (ed. ingl. 2002.

Neumark, D.: *Crescas and Spinoza*, Cincinnati, 1909.

Niewöhner. E.: «Maimonides und Spinoza», *Guest Lectures and Seminar Papers on Spinozism*, ed. W. Klever, Univ. Erasmus, Rotterdam, 1986.

Pearson, K.: «Maimonides and Spinoza», *Mind*, 8, 1883, 338-353.

Proietti, O.: «Flavio Giuseppe e il dissenso 'marrano-sadduzeo' (Amsterdam 1624-1670). In dialogo con Arnaldo Moimmigliano», en Bostgrengho (23), 2007, 577-611.

Ravven, H. M.-Godmann, L. E. (ed.): *Jewish themes in Spinoza's philosophy*, State Univ. of N. Y. Press, Albany, 2002, 290 pp.

Rensoli, L.: *La polémica sobre la Kabbala y Spinoza. Moses Germanus y Leibniz*, Granada, Editorial Comares, 2011, 118 pp.

Révah, I. S.: «Spinoza et les hérétiques de la communauté juive-portugaise d'Amsterdam», *Rev. Hist Religions*, 154, 1958, 173-218.

Révah, I. S.: *Spinoza et le dr. Juan de Prado*, Paris, Mouton, 1959, 162 pp. (doc. de la excomunión Spinoza y J. de Prado, declaraciones de Fray T. Solano y del capitán M. Pérez de Maltranilla ante la Inquisición Madrid, Orobio de Castro: «Epistola invectiva contra Prado» (ca. 1663-4), «Carta apologética al Dr. Prado»; Miguel de Barrios: poesías contra Prado; poesías de Daniel Ribera, etc.

Révah, I. S.: «Aux origines de la rupture spinozienne», *Rev. Ét Juives* 3, 1964, 359-431; *Annuaire du Collège de France* 70, 1969-70, 562-8; 71, 1970-1, 574-89; 72, 1971-2, 641-53 (textos de la sinagoga sobre Spinoza-Prado-Ribera, dosier de Prado y Ribera, poesías de Prado y Ribera, anexos de Orobio).

Révah, I. S.: *Des marranes à Spinoza*, recopilación por H. Méchoulan y P. Fr. Moreau, Paris, Vrin, 1995, 288 pp.

Rey, J. Fr.: «Levinas et Spinoza», en Bloch, (23), 1993, 225-235.

Rubin, S.: *Spinoza und Maimonides, ein sychologisch-Philosophisches Antitheton*, Viena, Herzfeld et Bauer, 1868, 50 pp.
Scholem, G.: *Les grands courants de la mystique juive*, Paris, Payot, 1977.
Silver, D. J.: *Maimonidean criticism and the maimonidean controversy*, Leiden 1965.
Strauss, L.: *Persecución y arte de escribir*,trad. Aº Lastra, Ed. Alfons el Magnànim, Valencia, 1996 (ed. 1952) (Incluye: *Farabi*, 1941; *Guía*, 1941; *Kuzary*, 1943; *Cómo estudiar el TTP*, 1948; *Jerusalén-Atenas*, 1967].
*Studia Spinozana* (00.2/1985), 13, 1997 (judaísmo).
Tenenbaum, K.-Vinci, P. (ed): *Filosofia e ebraismo. Da Spinoza a Levinas*, Giuntina, Firenze, 1993, 150 pp.
Wachter, J. G.: *Der Spinozismus im Jüdenthumb*, ed. W. Schröeder, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad-Cannstatt, 1994, 410 pp. (ed. 1699).
Waton, H.: *The Kabhalah and Spinoza's Philosophy*, New York, Spinoza Institute of America, 1931.
Yakira, E.; «Spinoza et les sionistes», en Bloch, (23), 1993, 445-458.
Yerusalmi, Y. H.: *De la court d'Espagne au ghetto italien*, trad. fr., Paris, Fayard, 1987, 659 pp.; 1.ª ed. ingl. 1971.
Yovel, Y.: *L'aventure marrane, judaïsme et modernité*, Paris, Seuil, 2012, 698 pp.
Zac, S.: «Spinoza critique de Maimonide», *Les Études philosophique*s, 27, 1972, 411-28.
Zac, S.: *Spinoza et la théorie des attributs de Dieu de Maimonide*, «Archivio di Filosofia», 1978, 11-27; en Idem, (18), pp. 67-83.

## (23) De Spinoza al spinozismo.

Abadi, M.: «Spìnosa in Borges' Looking-glass»¸ *Studia Spinozana*, (00.2/1985), 5, 1989, 29-42.
Abreu, L. M. de: «La recepción de Spinoza en Portugal», en Domínguez, (23), 1994, 107-119.

Aiton, E. J.: *Leibniz. Una biografía*, trad. Madrid, Alianza Editorial, 1992 (ed. 1985), 493 pp.
Altkirch, E.: *Maledictus und Benedictus. Spinoza im Urteil des Volkes und der Geistigen bis auf Constantin runner*, Felix Meiner, Leipzig, 1924, 211 pp.
Altwicker, N. (ed.): *Texte zus Geschichte des Spinozismus*, Darmstadt, 1971, 415 pp.
Assoun, L.: «Spinoza, les libertins français et la politique (1665-1725)», *Cahiers Spinoza*, (00.2/1977), 3, 1980, 71-208.
Astrada, C.: «Goethe y el pantéismo spinoziano», en *Ensayos filosóficos*, Univ. Nac. del Sur, 1963, 85-104.
Balibar, E.: «Heidegger et Spinoza», en Bloch, (23), 1993, 327-343.
Bauer, E. J.: *Das Denken Spinozas und Interpretation durch Jacobi*, Frankfurt-New York-Paris 1989, 297 pp.
Belaval, Y.: «Leibniz lecteur de Spinoza», *Arch.. Philos*. 46, 1983, 531-552.
Bell, D.: *Spinoza in Germany from 1670 to the Age of Goethe*, Londres, 1984, 192 pp.
Bello, E.: «E. Tierno Galván, editor y lector de Spinoza», en Domínguez, (23), 1994, 317-324.
Beltrán, M.: «La influencia de Hasdai Crescas en Spinoza», en Giannini, (11), 1996, 141-153.
Berti, S.-Charles-Daubert, F.-Popkin, R. (ed.): *Heterodoxy, Spinoza and free Thought in early Eighteen century Europa*, Kluwer Ac. Pub., Dordrecht-Boston-Londres, 1996.
Biasutti, E.: Ricerche sulla fortuna di Spinoza nel Settecento italiano, Trento, 1984.
Blackwell, K.: The spinozistic ethics of B. Russell, Londres, Allen et Unwin, 1985
Bloch, O. (ed.): *Spinoza au XVIII siécle*, Klincksieck, Paris, 1990, 317pp.
Boch, O. (ed.): *Spinoza au XXe siècle*, PUF, Paris, 1993, 592 pp.
Blüh, O.: «Newton and Spinoza», *Procededomgs Congres Intern. Hist. Science*, Paris, Hermann, 1962, 701-703.
Borges, J. L.: *Spinoza* (soneto), «Las traslúcidas manos del judío» (ed. 1964), en Kibrick, (11), 1976, pp. 50-51; Tatián, 2004, p. 209.

Borges, J. L.: *Baruch Spinoza* (soneto), «Bruma de oro, el occidente alumbra» (ed. 1976), en Kibrick, (11), 1976, 7; Tatián, 2004, p. 212.

Boss, G.: *La Différence des philosophies. Hume et Spinoza*, 2 vol., Grand Midi, Zürich, 1982, 12-1111 pp.

Bostrenghi, D.-Santinelli, C. (ed.): *Spinoza. Ricerche e prospettive. Per una storia dello spinozismo in Italia*, Bibliopolis, Napoli, 2007, 707 pp.

Boucher, W. I.: *Spinoza. Eighteenth and ninetienth discussions*, Thoemes, Bristol, 6 vol., 1999 (recopilación y trad. ingl. de estudios de ss. 18 y 19).

Bouveresse, R.: *Spinoza et Leibniz. L'idée d'animisme universel*, Paris, 1992. (Leibniz crítico de Spinoza: pp. 219-294).

Boyer, A.: «Spinoza et Karl Popper. Rationalisme absolu et rationalisme critique», en Bloch, (23), 1993, 269-284.

Brann, H. W.: «Schopenhauer und Spinoza», *Schopenhauer-Jahrbuch*, 5, 1970, 138-52.

Breton, S.: «Hegel ou Spinoza. Réflexions sur l'énigme d'une alternative», *Cahiers Spinoza*, (00.2/1977), 4, 1983.

Brunner, C.: *Spinoza gegen Kant und die Sache der geistigem Wahrheit*, Assen, 1974, 83 pp. (ed. 1909).

Bunge, W. van-Klever, W.: *Disguised and overt spinozism around 1700*, Leiden, Brill, 1996, 376 pp.

Caporali, Riccardo: *La fabrica dell'*Imperium. *Saggio su Spinoza*, Nápoles, Liguori, 2000.

Carvajal, J.-Cámara, M. L. (eds.): *Spinoza, de la física a la historia*, Ed. UCLM, Cuenca, 2008, 541 pp. (actas congreso).

Chantal, A.: «Kierkegaard lecteur de Spinoza et la question de l'eternité», *Studia Spinozana*, (00.2/1985), 10, 1994, 135-53.

Chaui, M.: «Spinoza místico», en Idem (11), pp. 103-107 (Wachter, Hulin, Wienpahl, Wetlesen, Hubbeling, Kolakowski, Gueroult).

Coert, J.: «Spinoza en Grotius met betrekking tot het volkenrecht», *Mededelingen*, (00.2/1934), 3, 1936.

Chiereghin, E.: L'influenza dello Spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana, Padova Cedam, 1961.

Christ, K.: Jacobi und Mendelssohn. Eine analyse des Spinozastreits, Wurzburg, 1998.

Ciliberto, M.: *Biblioteca Laica. Il pensiero libero dell'Italia Moderna*, Laterza, 2008 (sobre religión e iglesia en Bruno y otros).

Citton, Y. *L'envers de la liberté: L'invention d'un imaginaire spinoziste dans la France des Lumières*, Paris. Éd. Amsterdam, 2006, 585 pp.

Clair, P.: «Spinoza à travers les journaux en langue française à la fin du XVIIe. siècle», *Cahiers Spinoza*, (00.2/1985), 2, 1978, 207-237.

Colie, R. L.: «Spinoza in England (1655-1730)», *Proceed. Amer. Phil. Soc*., 107, 1963, 183-219.

Coppens, G.: «Spinoza et Boxel. Une histoire de fantômes», *Rev. Mét. Morale* 2004, 59-72.

Cramer, K.-Jacobs, V.–Schmidt-Biggemann W. (ed.): *Spinozas Ethik und ihre frühe Wirkung*, Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel, 1981, 130 pp.

Czelinski-Uesbeck, M.: *Der tugendhafte Atheist. Studien zur Vorgeschichte der Spinoza Renaissnace in Deutschland*, Würzburg, Königshausen et Neumann, 2007, 243 p.

Dagron, T.: *Toland et Leibniz. L'invention du neo-spinozisme*, Vrin, Paris, 2009, 430 pp.

D'Hautefeuille, E.: «Bergson et Spinoza», *Revue Métaph. Morale*, 65, 1960, 463-674.

Deane-Drummond, C. E.: *The Ethics of Nature*, Maldon, MA.: Blackwell Pub., 2004.

Deborin, A.: «Spinozismus und Marxismus», *Chronicon Spinozanum*, (00.2/1921), 5, 1927, 140-161.

De Dijn, H.: *Modernité et tradition. Essais sur l'entre-deux*, Paris-Leuven-Dudley, Peeters-Vrin, 2004, 278 pp (ciencia y moral-religión).

De Flavis, G.: *Kant e Spinoza*, Firenze, Sansoni, 1986, 294 pp.

Deugd, C. de: «Spinoza and Freud. An old myth revised», en Yovel (16), 2004, 227-249.

Domínguez, A.: «Présence et absence de Spinoza en Espagne», en Moreau, (23), 1985, 285-302.

Domínguez, A. (ed.): *Spinoza y España* (Actas de Congreso), Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1994, 348 p. (incluye dos bibliográficas sobre la presencia de Spinoza en Francia y en Italia; ver el siguiente).

Domínguez, A.: «España en Spinoza y Spinoza en España (A modo de introducción)», en Id. (23), 1994, 9-46 (síntesis bibliográfica comentada).

Domínguez, A.: «Die Ethik Spinozas: zwischen Aristoteles und Kant», en Hammacher, (5.2), 2000, 453-478.

Domínguez, A.: «Spinoza dans l'Espagne du XIXe siècle», en Tosel (23), 2007, 441-452.

Doueihi, Milad: *Solitude de l'Incomparable. Augustin et Spinoza*, Paris, Éd. du Seuil, 2009.

Dujovne, L.: *Spinoza*, (11), vol. 4, 1945 (influencia).

École, J.: «La critique wolffienne du Spinozisme», *ARch. Philos*., 46, 1983, 553-567.

Einstein, A.: *Mi visión del mundo*, trad. esp., Barcelona, Tusquets, 2005 (ed. 1930).

Espinoza, Enrique (seud. Samuel Glusberg): «Spinoza y Góngora», *Repertorio Americano*, n.º 15 (Costa Rica, 1919-1958, ed. J. García Monge; *Caras y Caretas*, Buenos Aires.

Falgueras, I.: «La contribución de Espinosa al idealismo moderno», *Anuario Filos*. 11, 1978, 59-74.

Fénelon - Lami – Boulaihnvilleirs: *Réfutation des erreurs de Spinosa, avec La vie de Spinoza par Jean Colerus*, Bruxelles, Foppens, 1731, 483 (RAJ = 101; BN = 2-65611; 2-26840) (Colerus, pp. 1-150).

Fernández, E.: «Ecos de Spinoza en María Zambrano», en Domínguez (23), 1994, 307-316.

Foucher de Careil, A. (éd.): *Refutation inédite de Spinoza par Leibniz*, Paris, 1854.

Foucher de Careil, A.: *Leibniz, Descartes et Spinoza*, Paris 1862.

Francès, M.: *Spinoza dans les pays néerlandais de la seconde moitié du XVIIe. siècle*, Paris, Alcan, 1937.

Fredriksson, G.: *Spinoza*, Stockholm, Albert Bonniers, 1999.

Frigo, G.: «L'ateo di sistema. Il caso Spinoza nella storiografia filosofica tedesca dell'Aufklärung alle Romantik», *Verifiche*, 4, 1977, 811-860.

Gay, Peter: *The Enlightenment and the Rise of Modern Paganism* revised edition, 1995 (ed. 1966).

Gebhardt, C.: «Rembrandt y Spinoza», trad. en *Revista de Occidente*, 69, 1929, 307-340.

Giancotti, E.: «La naissance du matérialisme moderne chez Hobbes et Spinoza», *Revue Philosophique*, 2, 1985, 135-148; en Giancotti (18), 1995, 149-164.

Giovanni, B. de: *Hegel e Spinoza. Dialogo sul moderno*, Guida, Napoli, 2011, 267 pp.

Girndt, H. (ed.): *Selbstbehauptung und Anerkennung. Spinoza-Kant-Fichte-Hegel*, Sankt Augustin, Academia Verlarg, 1990, 231 pp.

Goethe, W.: *Poesía y verdad*, libro XVI; en *Sämtlihe Werke*, München, 1985, vol. 16.

Goetschel, W.: *Spinoza's Modernity. Mendelssohn, Lessing, and Heine*, (Hª. del Judaísmo alemán), Madison, Wisconsin U. P., 2004, 351 pp.

Grell, O. P.-Cunningham (ed.): *Medicine and religion in enlightenment Europa*, Ashgate Pub. Co., Hampshire, 2007 (Bontekoe, Helvetius, Van Balen, etc., conversión de Stensen, etc.).

Grunder, K.-Schmidt-Biggemann, W. (ed.): *Spinoza in der Frühzeit seiner religiosen Wirkung*, Heidelberg, Lambert Schneider, 1984, 255 pp.

Grundwald, M.: *Spinoza in Deutschland*, Scientia Verlag, Darmstadt, 1986, 380 pp.

Guzzo, A.: «Plotino in Bruno e in Spinoza», en *Plotino e il neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Roma, Acad. Naz. Lincei, 1974, 555-596.

Hammacher, K.: Spinoza und die moderne Wissenschaften, Würzburg, Königshauses et Neumann, 1998. 298 pp.

Han-Ding, H.: Spinoza und die deutsche Philosophie: Eine Untersuchung zur metaphysichen Wirkungsgeschichte des Spinozismu in Deutschland, Aalen 1989.

Harris, E. E.: «Constantin's Brunner's interpretation of Spinoza», en Domínguez, (11), 1992, 439-444.

Hart, A.: «Leibniz on Spinoza's concept of substance», *Studia Leibniziana*, 14, 1982, 73-86.

Hulin, M.: «Spinoza l'oriental?», *Cahiers Spinoza*, (00.2/1977), 4, 1982-83, 139-170. Hubert, Chr. (ed.): *Les premières réfutations de Spinoza: Aubert de Versé, Wittich, Lamy*, P. U. Paris-Sorbonne, 1994, 150 pp.

Hunter, G.: *Radical Protestantism in Spinoza's Thought*, Burlington, VT: Ashgate Publishing, 2005.

Jacobi, F. H.: *Cartas a Mendelssohn*, etc., trad. J. L. Villacañas, Círculo de Lectores, 1996.

James, S. *Spinoza ond Superstition: Coming to Terms with Fear*, Budel, Netherlands: Damon, 2006 = *Mededelingen*, (00.2/1934), vol. 88.

Jaquelot, I.: *Dissertation sur l'existence de Dieu, où l'on démontre cette vérité par l'histoire universelle de la première antiquité du monde, par la réfutation du système d'Épicure et de Spinoza*, etc., La Haya, l697.

Jaquet, Ch.-Pavlovitis, T. (ed). *Les significations du* «corps» *dans la philosophie classique*, Paris-Budapest-Torino, L'Harmattan, 2004, 188 pp.

Jaquet, Ch. - Pavlovits, T. (dir.): *Les facultes de l'âme à l'‘âge classique*, Paris, Public. Sorbonne, 2006, 310 pp.

Jarret, Ch.: *Spinoza. A guide for the perplexed*, London-NY, Continuum Intern. Pub. Group, 2007, 226 pp.

Jungmann, N.: *Goethes Naturphilosophie zwischen Spinoza und Nietzsche*, Frankfurt-N. York-Paris, Peter Lang, 1989, 284 pp.

Klever, W.: «Letters to and from Neercastel about Spinoza and Rieuwertsz», *Studia Spinozana*, 4, 1988, 329-338.

Kline, G. L. (ed.): *Spinoza in Soviet Philosophy. A Series of Essays selected and translated and with a Introduction*, por…, New York, 1952, 190 pp.; reed. 1981.

Kolakowski, L.: *Cristianos sin iglesia*, trad. esp. Madrid, Taurus, 1983 (1.ª ed. 1969).

Krakauer, M.: *Zur Geschichte des Spinozismus in Deutschland* (1.ª mitad del s. 19), Tesis, Breslau, Schottlaender, s/a (1881), 54 (RAJ = 134).

Kraus, O.: «Bentham, Spinoza, Krause», *Rev. Psicología y Religión*, 3, 1935, 350-371.

Lacharrière, R. de, Études sur la théorie démocratique: Spinoza-Rousseau-Hegel-Marx, Payot, Paris, 1963.
Laerke, M.: *Leibniz lecteur de Spinozaq. La génèse d'une opposition complexe*, Paris, Honoré Champion, 2008, 1095 pp.
Lai, Yuen-Ting: «The Linking of Spinoza to Chinese Thought by Bayle and Malebranche», *Journal of the History of Philosophy* 23, 1985, 151-178.
Lami, P.: «Extrait du 'Nouvel athéisme renversé ou Réfutation du systême de Spinosa'», en Fénelon, 1731, 321-386 (RAJ = 101; BN = 2-65611; 2-26840).
Le Lannou, J. M.: «L'au-delà de la Substance. Le dialogue Lagneau/Spinoza», *Bull Assoc. Amis Spinoza*, 25, 1990, 1-18.
López Sastre, G.: «Jaume Serra Hunter y su libro sobre Spinoza», en Domínguez, (23), 1994, 301-306.
Lord, B.: *Kant and spinozism: transcendental Idealism and Immanence from Jacobi to Deleuze*, Houndmills, England: Palgrave Macmillan, 2011.
Löwith, K.: *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, Göttingen, 1967 (trad. it. 2000).
Lucas, H. C.: *Moi absolu et substance unique. Réflexions sur le spinozisme du jeune Schelling*, en Moreau, (23), 1985) 87-102.
Macherey, R.: *Hegel ou Spinoza,* Paris 1979.
Macherey, R.: *Avec Spinoza. Études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*, Paris 1992.
Madanes, L.: «Moral y muerte: examen de algunas referencias de Unamuno a Spinoza», en Domínguez, (11), 1992, 445-464.
Malcolm, N.: «Leibniz, Oldenburg and Spinoza in the light of Leibniz's letter to Oldenburg of 18/28 nov. 1676», *Studia Leibnitiana*, 35 (2) 2003, 225-242.
Martín García-Alós J. L.: «En el tercer centenario de su muerte. Spinoza y Unamuno», *Arbor* 376, 1977, 551-557.
Martins, A.-Sevérac, P. (dir.): *Spinoza et la psychanalyse*, Paris, Hermann, 2012, 188 pp.
McMinn J. B.: «A critique on Hegel's criticism of Spinoza's God», *Kant-Studien*, 51, 1959-1960, 294-314.

McShea, R. J.: «Spinoza in the history of ethical theory», *Philos. Forum*, 8, 1976, 59-67.
Melamed, S. M.: *Spinoza and Budda, visions of a dead God*, Chicago U. P., 1933, 391 pp.
Mignini, F.: «Storia della critica», en *Introduzione*, (11), 1983, pp. 173-206.
Mistura, F.: «Verso una teoria dell'affetto. Spinoza e Freud», en Mignini (1.2), 1990, 349-373.
Mistura, S.: «Il significato della filosofia di Spinoza nel pensiero di Lacan», en Bostrenghi (23), 2007, 675-694.
Mogens, L.: *Leibniz lecteur de Spinoza. La genèse d'une opposition complexe*, Paris, Champion, 2008, 1095 pp.
Molinu, N. C.: Spinoza nel contesto del pensiero occidentale, Roma, 2003.
Moreau, J.: «Spinoza et Unamuno», *Revue Enseign. Philos.*, 33, 1983, 3-10; en *Homenaje a Julián Marías*, Madrid, Espasa-Calpe, 1984, 489-501.
Moreau, J.: «L'étude de Leibniz et de Spinoza en France», Iyyun, 34, 1985, 143-152.
Moreau, P. F. (dir.): *Spinoza. Entre Lumières et Romantisme*, Les Cahiers de Fontenay 36-38, 1985, 439 pp.
Moreau, P. F.-Lagrée, J. (ed.): *Lire et traduire Spinoza*, PU Paris-Sorbonne, 1989.
Morfino, V. (ed.): *Spinoza contro Leibniz. Documenti di uno scontro intellettuale* (*1676-1678*), pref. de E. Balibar, Milán, Ed. Unicopli Spa, 2.ª ed. 2002, 186 pp. (ed. 1994).
Morfino, V.: «'Il mondo a caso. Su Lucrezio e Spinoza», en Bostrenghi (23), 2007, 25-49.
Mossé-Bastide, R. M.: «Bergson et Spinoza», *Revue de Métaph. et Morale*, 54, 1949, 67-82.
Moutaux, J.: «D'Holbach et Spinoza», en Bloch, (23), 1990, 151-168.
Myers, H.: *The Spinoza-Hegel Paradox. A study of the choice between traditional idealism and systematic pluralism*, Burt Frankllin Reprints, New York, 1974, 95 pp. (ed. 1944).
Naess, A.: «Through Spinoza to Mahayana Buddhism or through Mahayana Buddhism to Spinoza», en Wetlesen (14), 1978, 136-185.
Negri, A.: «L'antimodernité de Spinoza», en Bloch, (23), 1993, 203-223.

Noris, Chr.: *Spinoza and the origins of Moder Critical Theory*, Oxford/Cambridge (Mass.), Blackwell, 1991.
Oittinen, V. (ed.). *Spinoza in nordic countries*, Philos. Studies of Univ. of Helsinki, Helsinki, 2004, 281 (inglés y alemán).
Olaso, E. de: «Spinoza et l'Espagne éclairée», en *Kant und sein Jahrhundert. Gedenkschr. für Giorgio Tonelli*, Peter Lang, Francfort, 1993, 29-49.
Olivetti, M. M.: «Da Leibniz a Bayle: alle radici degli 'pinozabriefe'», *Archivio di Filosofia*, 1978, 147-199.
Orcibal, J.: «Les jansénistes face à Spinoza», *Revue de littér. comparée*, 23, 1949, 441-468.
Otto, R.: *Studien zur Spinozarezeption in Deutschland im 18. Jahrhundert*, Lang, Frankfurt, etc., 1994, 463.
Oudin, C.: *Le spinozisme de Montesquieu. Étude critique*, Slatkine, Genève, 1971, 163 pp.
Pujol, R. y Domínguez, A.: *Spinoza-Patañjali*, pról. de J. Arnau, Valencia, Pre-Textos Índika, 2009, 225 pp.
Pegueroles, J.: «Blondel, Spinoza y el idealismo alemán», *Espíritu* 26, 1977, 5-21.
Popkin, R.: «Hume and Spinoza», *Hume Studies*, 5, 1979, 65-93.
Proietti, O -Licata, G.: *Il carteggio Van Gent-Tschirnhaus, 1679-1690*, Università Macerata, 2013, 632 pp.
Ramond, Ch.: *Spinoza et la pensée moderne*, Paris, L'Harmattan, 1998. 384 pp.
Ravà, A.: *Studi su Spinoza e Fichte*, dir. E. Opocher, Giuffrè. 1958, 374 pp.
Revault d'Allonnes, M. R.: «Hanna Arendt et Spinoza: le politique dans la domination», en Bloch, (23), 1993, 375-390.
Rice, L.: «Freud, Sartre, Spinoza: The problematic of the unconscious», *Giornale di Metafisica*, 1995, 87-106.
Roth, L.: «The 'abscondita Sapientae' of Joseph del Medigo», *Chronicon Spinozanum*, (00.2/1921), 2, 1922. 54-66.
Rottner, E.: *Spinoza in Israel. Eine kritische Betrachtung*, Nieuskoop, 1979 (ed. 1972).

[Rusia: Spinoza en]: «La modernité de Spinoza», Coloquio Internacional, Moscú 15-16 nov. 2007.
Sabatier De Castres, A.: *Apologie de Spinoza et du spinozism contre les athées, les incrédules et contre les théologiens scolastiques platoniciens*, Paris, Fournier, 1810.
Salas, J. de: «*Amor intellectualis*. Spinoza y la configuración de la obra de Ortega y algunas posibles fuentes en su obra temprana», en Domínguez, (23), 1994, 285-293.
Salazar, F.: *Marx y Spinoza. Problemas del Método y del conocimiento*, Univ. Antioquia 1986, 448 pp.
Schmidt, P. W.: *Spinoza und Schleiermacher - Die Geschichte ihrer Systeme und ihr gegenseitiges Verhältnis*, Berlin, 1868, 8-198 pp.
Schneider, M.: «Le fini, l'autre et le savoir chez Spinoza et chez Freud», *Cahiers Spinoza*, (00.2/1977), 1, 1977, 267-319.
Scholem, G.: «Die wachtersche Kontroverse über den Spinozismus und ihre Folgen», en Grunder, (23), 1984, 15-26.
Schopenhauer, A.: «My philosophy, pantheism and spinozism», en Boucher, (23), 1999, 5, 88-92 (ed. 1844).
Schopenhauer, A.: *El mundo como voluntad y representación*, en «Obras», Buenos Aires, 1950.
Secrétan, C.-Dagron, T. - Bove, L. (dir.): *Qu'est-ce que les Lumières radicales'? Libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant philos. de l'âge classique*, Paris, Ed. Amsterdam, 2007, 403 pp.
Seidel, H.: *Marxismus und Spinozismus*, Karl-Marx Universität, Leipzig, 1982, 198 pp.
Seidel, H.: *Sozialismus und Spinozismus*, en Deugd, (18), 1984) 14-18.
Seung, T. K. *Goethe, Nietzsche, and Wagner: Their Spinozan Epics of Love and Power*, Lanham, MD: Lexington Books, 2006.
*Spinoza in America: A quarterly*, New York 1931-1932.
Steenbakkers, P. y otros (ed.): *Limae labor et mora* (estudios en honor del prof. Fokke Akkerman), Damon, Leende, 2000, 244 pp.
Stein, L.: *Leibniz und Spinoza*, Berlin, Reimer, 1890, 362 pp.
Stewart, M.: *The courtier and the heretic. Leibniz, Spinoza and the fate of God in the modern world*, N. York, Norton and Company, 2006.

*Studia Spinozana*, (00, 2), 5, 1989 (Literatura), 6, 1990 (Leibniz).

Tatián, D.: «Geometría y amistad. Borges lector de Spinoza», en Idem, (11), 2004, 193-214.

Thalheimer, A. - Deborin M.: *Spinozas Stellung in der Vorgeschichte des dialektischen Materialismus. Reden und Aufsàtze zur Wiederkehr seines 250. Todestages*, Wien-Berlin, 1928.

Thayer, V. T.: «A comparíson of Bergson and Spinoza», *The Monist*, 29, 1919, 96-105.

Tilliette, X.: «Schelling et Spinoza», BAAS, (00.2/1977), 22, 1989, 1-16.

Timm, H.: «Amor Dei intellectualis'. L'idea teleologica di sistema nello spinozismo romantico», *Archivio di Filosofia*, Padova, 1978, 231-258.

Timm, H.: *Spinoza-Rezeption in der Goethezeit*, en Schewe (11), 1990, 359-368.

Tosel, A.-Moreau, P. F.-Salem, J. (ed.): *Spinoza au XIXe. siècle*, PU Paris-Sorbonne, 2007, 490 pp.

Trotignon, P.; «Bergson et Spinoza», en Bloch, (23). 1993, 3-12.

Van Riet, G.: «Actualité de Spinoza», *Revue Phil. Louvain*, 66, 1968, 36-84.

Vaysse, J. M.: *Totalité et subjectivité. Spinoza dans l'idéalisme allemand*, Vrin, Paris, 1994, 305 pp.

Vaysse, J. M.: *Totalité et finitude* (Spinoza-Heidegger), Vrin, Paris, 2004, 297 pp.

Velarde, Juan: *El libertino y el nacimiento del capitalismo*, Madrid, Pirámide, 1981, 198 pp.; Madrid, Esfera de los Libros, 2006, 232 pp.

Venegas, S.: «La evolución de los derechos humanos en Spinoza y en Leibniz», *Pensamiento*, 45, 1989, 447-490.

Vernière, P.: *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, PUF, 1982, 772 pp. (ed. 1954, 2 vol.).

Verrà, V.: «E. H. Jacobi: spinozismo e ateismo», *Filosofia*, 13, 1, 453-484.

Vinciguerra, L. (ed.), *Quel avenir pour Spinoza? Enquète sur les spinozismes à venir*, Paris 2001.

Vinciguerra, L.: «Spinoza in french philosophy today», *Philosohy Today*, 53, 2010, 422-437.

Walther, M. (ed.): *Spinoza und der deutsche Idealismus*, Würzburg, Königshaussen und Neumann, 1992, 202 pp.

Walther, M.: «Carl Schmitt et Baruch Spinoza ou les aventures du concept du politique», en Bloch, (23),1993, 361-374.

Wurzer, W. S.: *Nietzsche und Spinoza*, Meisenheim a. Main, 1975, 276 pp.

Yovel, Y.: *Spinoza, el marrano de la razón*, trad. M. Cohen, Madrid, Anaya/Muchnik, 1995, 463 pp. (ed. 1988) (Kant, Hegel, Heine-Hess-Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud).

Zac, S.: «Rapports de la religion et de la politìque chez Spinoza et Rousseau», *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 3, 1970, 1-22.

Zac, S.: *Spinoza en Allemagne. Mendelssohn, Lessing et Jacobi*, Paris, Klincksiek, 1989, 237 pp.

# OBRAS DE SPINOZA

# TRATADO BREVE[†]

## *Introducción*

El *Tratado breve* (1.1) es la única obra de Spinoza que ni fue editada por él, como PPC/CM (1663) y TTP (1670), ni por sus amigos en las *Opera posthuma* (1677). Aún más, de todas ellas existe alguna noticia en la *Correspondencia* y de algunas podemos reconstruir por ésta su génesis e historia. Por el contrario, este tratado no es mencionado ni en el célebre *Prefacio* de OP/NS ni en las *Biografías* antiguas (1677-1719). Su texto no fue descubierto y editado hasta mediados del s. XIX (1852/1862).

Desde entonces, sin embargo, se conocen dos versiones manuscritas completas y casi idénticas (ms. A y ms. B) y otras dos de un compendio suyo: (x) y (s). Esos cuatro manuscritos se hallan encuadernados en tres códices, uno de los cuales se conserva en la Biblioteca de la universidad de Halle (Compendio x) y los otros dos en la Biblioteca Real de La Haya. Y hoy contamos, además, con ediciones críticas de los originales de los cuatro, cuya historia reconstruimos en lo que sigue.

## 1. El texto y sus dificultades.

Como era de suponer en un texto que ha pasado casi dos siglos sin ser impreso, su edición y traducción han ofrecido serias dificultades. El problema de fondo consistió en que sus imperfecciones redaccionales parecían estar en contradicción con la autenticidad spinoziana de sus doctrinas. En efecto, su texto actual posee una estructura argumental y

conceptual que, en líneas generales, es coherente y e incluso paralela a la de la *Ética*.

En nuestra opinión, su coherencia interna no queda debilitada ni por los dos «Diálogos», insertados después del cap. 2.º de la primera parte, ni por los dos «Apéndices», añadidos al final del tratado. Ni siquiera por las numerosas notas que acompañan, de principio a fin, al texto principal, algunas de las cuales son tan largas y articuladas que constituyen algo así como nuevos ensayos de solución a problemas del sistema. Las tres principales son la del primer capítulo de la 1.ª parte, que rechaza la ficción total, a fin de hacer posible la prueba *a priori* de la existencia de Dios; la del «Prefacio» a la 2.ª parte, que intenta deducir *a priori* la esencia del hombre como idea de un cuerpo existente; y la del cap. 20, que subraya la dificultad de pasar del ser en general a los seres concretos y al hombre.

En el origen de los debates sobre la calidad del texto estuvo la opinión del spinozista Jacob Freudenthal, (1.2), 1896-1897, que apuntó a fallos más sutiles y difusos, pues no dudó en calificarlo de «un borrador inacabado» y de «un trabajo muy descuidado». En consecuencia, llegó a sugerir que el texto actual contendría «sucesivas versiones», a las que no habrían logrado darles unidad ni el redactor ni el traductor, posteriores al autor.

## 2. Las dos ediciones críticas.

Tres décadas después, Carl Gebhardt ((0.1), 1925, I) no solo hizo la edición crítica del ms. A e imprimió el ms. B, sino que formuló una hipótesis sobre su composición y transmisión. Su teoría, sin embargo, parecía socavar el valor de su propia edición, de suerte que, lejos de superar la desconfianza hacia el texto, la consolidaba. Se apoyó para ello en la última nota «marginal» del tratado, en la que, como sugiriera el editor holandés W. Meijer ((1.1), 1899), se supone que había sido «dictado» por Spinoza a un grupo de amigos, por lo cual, al entregarles el texto revisado, les pide que sean cautos en su uso. He aquí sus palabras en extracto.

*Tan solo me resta (.) decir a los amigos para los que escribo este tratado (.) que pongáis buen cuidado al comunicar estas cosas a otros (.) Si*

*en la lectura de este escrito pudierais encontrar alguna objeción contra lo que yo sostengo, os invito a que no os apresuréis a refutarlo al instante, antes de que lo hayáis examinado con suficiente tiempo y ponderación* (KV, II, 26, § 10n: 1/112).

Sobre ese supuesto, Gebhardt completó la teoría de Freudenthal, diciendo que el texto actual contiene *tres estratos*, que corresponderían a las distintas fases de su redacción, a saber: dictado inicial de Spinoza, redacción y traducción por manos ajenas. Por lo demás, su doctrina metafísica correspondería a la segunda parte del «Opusculum» de Ep 6, que él suponía «bipartitum», mientras que la del TIE, en ella aludido, sería la primera parte. La edición de Gebhardt, y con ella su teoría, estuvo en uso durante medio siglo, en el que llegó a remplazar a la de Vloten/Land (1882).

Ahora bien, con ocasión del tercer centenario de la muerte de Spinoza, F. Mignini acometió una revisión de los manuscritos, que le condujo a una nueva edición ((1.1), 1982/1986), en cuya base están sus críticas a la de Gebhardt, ampliadas en estudios posteriores (1.2). Puesto que en nuestra primera edición (1.1), 1990 hemos analizado y cotejado sus argumentos y sus variantes textuales, baste recoger aquí sus conclusiones. Las formula indicando el grado de seguridad que atribuye a cada una. Entre las «ciertas» incluye el hecho de que el texto es auténtico y que fue escrito en latín, tal como supone el subtítulo; entre las «probables», que su traducción al holandés no sería de Balling, sino de Bouwmeester; y, entre las inciertas o dudosas, que los dos temas aludidos en Ep 6 corresponden a sus dos partes, y que, por otra parte, su texto sería posterior y más maduro que el del TIE.

La principal aportación de Mignini es haber dado un texto más depurado y demostrado su coherencia. La más novedosa es haber rechazado la «teoría» de Gebhardt, ya que no admite el «dictado» de Spinoza, en el sentido de Gebhardt, ni que la composición o redacción y la traducción hayan sido de otro u otros (1.2), pp. 80-91, 95-96. No obstante, sus críticas quedan muy matizadas por el hecho de que, aunque no admite en el texto actual los tres estratos de Gebhardt, enumera *ocho etapas* en el proceso de su elaboración (Ib., pp. 98-99), desde el ruego de los amigos a Spinoza (1.ª) hasta la copia final del ms. A (8.ª). En síntesis se puede decir que él supone

que Spinoza intervino en tres etapas decisivas, que corresponden a las funciones de: compositor (2.ª), corrector (4.ª), revisor o anotador (6.ª) del texto final, quizá el ya traducido al holandés (5.ª).

En todo caso, todas estas etapas no impiden a Mignini sostener que Spinoza, y nadie más, es el autor del *Tratado breve*. Y, al final, las divergencias entre ambos editores se reducirían a tres, cuya relevancia es más bien relativa. En el texto, Gebhardt da por espurias ciertas frases o notas, que Mignini dice ser auténticas. En la composición, ambos reconocen que debió de ser larga y escalonada, aunque anterior a 1661 o 1662. En la doctrina, uno y otro la definen como la primera forma del sistema de Spinoza, dejando, en cambio, por inciertas y secundarias sus diferencias con el TIE y su identidad con el *Opusculum* de Ep 6.

A la hora de valorar el texto, lo decisivo es que las divergencias textuales entre los dos editores son menos numerosas de lo que sus teorías hacían esperar: y, en todo caso, poco relevantes para el contenido doctrinal del tratado. Lo cual no impide que la edición de Mignini, con su lisa traducción y rigor en los análisis textuales, su minucioso comentario y claridad de la exposición; y, por encima de todo, el sentido positivo del conjunto, se haya convertido en referente necesario para cualquier estudio sobre el KV. Se cuenta, pues, con un texto depurado y fiable.

## 3. La doctrina.

Puesto que el índice de la obra, completado con el esquema que añadiremos al final de esta Introducción y con las notas que señalan las articulaciones de partes, secciones y capítulos, serán la mejor guía para el lector, nos limitaremos aquí a trazar su línea argumental.

En la primera parte, se prueba *a priori* y *a posteriori* la existencia de Dios, y se prefiere la primera, como hace siempre Spinoza (TIE, TTP y *Ética*); y se demuestra después que Dios es la sustancia única, que consta de infinitos atributos, de los cuales solo conocemos dos, el pensamiento y la extensión. Se explica entonces por qué su causalidad es universal, necesaria e inmediata, y en qué sentido, por tanto, Dios es una sola cosa con la

Naturaleza total. A partir de ahí se aclara por qué algunos de los atributos tradicionales, como la providencia y la predestinación, no son atributos en sentido estricto, sino propios o propiedades secundarias; Se concluye de todo ello que el bien y el mal no son reales, sino conceptos relativos y subjetivos, que solo tienen sentido en relación a nuestras experiencias y afectos.

La segunda parte se abre mostrando que el hombre es un modo de Dios, definido como idea de un cuerpo existente (prefacio); y, a partir de ella se distingue dos géneros de conocimiento (cap. 1-2), articulados en tres o en cuatro modos o grados. En estrecho paralelismo con ellos, se explican las seis pasiones básicas (de Descartes) como vivencias afectivas de la opinión (también llamada simple fe o experiencia), y se las valora, a la vez, mediante la razón o fe verdadera (cap. 3-14). En un segundo momento, se examina la naturaleza de la razón y se reduce la voluntad «libre» al deseo necesario, para investigar después en qué medida es capaz la razón de liberarnos de las pasiones (cap. 15-21). Y, una vez probado que ella no es el conocimiento supremo ni nos conduce a la felicidad, se demuestra que la intuición, en cuanto conocimiento directo de Dios, nos puede conducir a un amor superior al del cuerpo, y de tal grado que implica un «renacimiento» del individuo, el cual consiste en la superación de las pasiones y la verdadera libertad humana (cap. 22-26). En dos Apéndices se aclaran las ideas centrales de la primera y de la segunda parte.

## 4. Hipótesis sobre la composición y transmisión del texto.

A pesar del rigor de los análisis de los últimos editores, ni los tres estratos de Gebhardt ni las ocho etapas de Mignini parecen arrojar mucha luz para la lectura del texto del KV, puesto que ni ésta ni aquéllos son situados en el tiempo con pruebas realmente objetivas. La hipótesis de Gebhardt resulta especialmente arbitraria, ya que en el primer estrato sólo sitúa un capítulo central (7.º) de la primera parte y dos párrafos de otro de la segunda (17, §§ 1-2), mientras que para el tercero solo deja textos marginales (diálogos, apéndices y notas), con lo cual el segundo estrato

abarcaría casi todo el texto. De ahí que también relativicemos más que ellos el debate sobre la prioridad o posterioridad entre el KV y el TIE, dado que los textos de uno y otro estuvieron siempre entre las manos del autor y, de hecho, sus notas sugieren que ambos fueron retocados en varias ocasiones.

Solo nos resta, pues, aludir a sus destinatarios y fecha de composición, a su traducción y etapas de transmisión. La guía más segura y completa sigue siendo aquí el prólogo. Recojamos sus palabras, como antes las de su última nota marginal. *Tratado breve de Dios, del hombre y de su felicidad, anteriormente escrito en lengua latina por B. D. S. para uso de sus discípulos, que se querían dedicar al ejercicio de la moral y de la verdadera filosofía. Y ahora traducido a la lengua holandesa para el uso de los amantes de la verdad y de la virtud* (1/11).

Se hacen en él cinco afirmaciones de máximo interés: 1) Spinoza redactó el tratado; 2) lo escribió para uso de sus discípulos; 3) su idioma original era el latín; 4) posteriormente, en el momento de copiar su texto o de redactar el subtítulo, fue traducido al holandés; 5) como es obvio en toda traducción, ésta se hizo para ampliar su acceso a quienes no conocen o no dominan el latín.

Todo ello sugiere que los destinatarios del texto habrían sido los miembros del círculo Spinoza de Amsterdam. Sería un manuscrito que les habría leído antes de viva voz. Así nos lo hace pensar el hecho de que, según su propia confesión, ese fue el método que siguió, algo más tarde, cuando dio unas lecciones de metafísica escolástica (CM) y de física cartesiana (PPC-II) a J. Caseario. He aquí las palabras del propio Spinoza. *Me rogaron algunos amigos que les hiciera una copia de cierto tratado (.) Dicho tratado lo había dictado antes de entonces a cierto joven, al que no quería enseñar abiertamente mis opiniones* (Ep 13: 4/63: 1/129). De hecho, ése era el método usual en clase desde la Edad Media (*lectio*), e incluso desde la antigüedad (Cavallo y Chartier (21), 1997: incluye estudio de Hamesse).

Que su borrador estuviera escrito en latín es coherente con lo que sabemos, en primer lugar, por el editor de OP/NS, el cual afirma: *todas las obras (a excepción de algunas cartas) han sido escritas en latín* (J-74). Y, de algún modo, también por el mismo Spinoza, ya que reconocía su

inseguridad a la hora de escribir en holandés (Ep 21, p. 95). Por el contrario, los miembros de su círculo o «colegio» leían con facilidad los textos latinos, que él les enviaba desde Rijnsburg (Ep. 8-10:1661).

En cuanto a la fecha, de la que no existe ningún otro indicio, cabe suponer que, si el Apéndice 1.º del KV fue lo último que de él fue redactado, todo el tratado estaría escrito cuando Spinoza envió a Oldenburg (Ep 2: 1661) el «Anexo» metafísico, ya que el contenido de ambos es el mismo y coincide, además, con el del inicio de la *Ética* (v. notas).

Por lo que se refiere a su traducción, del latín al holandés, y a su transmisión, pensamos que J. Jelles debió de tener un papel destacado en ambas y, en general, en la historia del texto. Es cierto que no hay pruebas de ello; pero todos los indicios apuntan en esta dirección. El punto de partida es que, según J. Rieuwertsz, editor de Spinoza y de Jelles (ed. 1684), éste no sabía latín y se hacía traducir al holandés cuanto le interesaba (Ep 48-A y 48-B, notas). Por otra parte, el hecho de que apoyara económicamente a Spinoza hace suponer que costeó, en todo o en parte, las ediciones de sus obras; entre las cuales estaría la versión holandesa de PPC/CM por obra de P. Balling (1664), cuyo opúsculo fue publicado con el suyo por Rieuwertsz. La carta que le dirigió Spinoza (Ep 44: 1671), rogándole que impidiera que fuera impresa una traducción holandesa del TTP, hace suponer que él y Rieuwertsz tenían algo que ver con ella.

Finalmente, las copias del KV y del TTP aparecen asociadas, primero en la librería de Rieuwertsz hijo (1704) y después en manos de Monnikhoff (ca. 1743-1750) y finalmente en la librería de Fr. Muller (1851), siempre en Amsterdam. Y, puesto que las del KV se hallan hoy en la Biblioteca Real de La Haya, cabe preguntarse si no habrán llegado a ella con los fondos que el spinozista Antonius van der Linde (1833-1897), venido en quiebra, le vendió en 1876.

Desde esta perspectiva, tan sugerente como incierta, cobra nuevo significado la siguiente alusión de Jelles en el *Prefacio* de OP/NS. *Esto es todo lo que, siendo de algún valor, hemos logrado recopilar de sus escritos póstumos y de algunas copias que se conservaban en manos de sus amigos o conocidos. Es de suponer que aún se conserve en manos de éste o de aquél algo de nuestro escritor, que no se encontrará aquí; pero también es*

*de confiar que no se va a descubrir nada que el lector no halle aquí muchas veces repetido* (J-9). Y, a renglón seguido, menciona el opúsculo del «Arco iris», del que asegura que Spinoza lo «compuso», aunque quizá «lo ha quemado». Pues de ahí cabe inferir que, si el *Tratado breve* no ha sido incluido en esa edición, ha sido porque, aunque tuviera «algún valor», como sin duda lo tiene, lo que en él se dice, se halla ya en OP/NS «muchas veces repetido».

Esta interpretación confirmaría el testimonio de Rieuwersz hijo, recogido por Stolle/Hallmann (1704), y que él formuló al mostrarles el manuscrito holandés del KV, que su padre había copiado. Helo aquí. *La* Ética *impresa estaba mucho mejor compuesta que esta manuscrita* (*Biografías*: N-96.8). Por contener las mismas doctrinas, califica el KV, y con razón, de *Ética*, como haría también, décadas después, Monnikhoff (N-97.5).

## 5. Esquema o estructura [paralelismos con la *Ética*].

### Primera Parte. *De Dios y de cuanto le pertenece*.

1.º) Dios existe y es sustancia única e infinita (cap. 1-2, diál. 1.º y 2.º, ap 1.º = E, 1/1-14; 2/1-2).

2.º) Dios es causa necesaria de todas las cosas (cap. 3-4 = E, 1/15-36).

3.º) Propiedades de Dios que o no son atributos o no le pertenecen (cap. 5-7 = E, 1/21-23).

4.º) Naturaleza naturante y naturada, bien y mal como entes de razón (cap. 8-10 = E, 1/29e, 1/ap, 4/pref).

### Segunda Parte. *Del hombre y de cuanto le pertenece*.

1.º) Hombre: modo de Dios y modos de conocimiento (pref., cap. 1-2, ap 2.º = E, 2/6-13; E, 2/40-44).

2.º) Pasiones: origen en la opinión y valoración por la razón (cap. 3-14 = E, 3/1-13; 4/39-58).

3.º) La razón: verdad e impotencia ante las pasiones (cap. 15-16 = E, 2/38-44; cap. 17-21= E, 4/1-18).

4.º) Intuición intelectual de Dios, felicidad, inmortalidad y libertad humanas (cap. 22-26 = E, 5/14-42).

# TRATADO BREVE

## [1|3]Breve compendio[1]

del Tratado de Benedictus de Spinoza
Sobre Dios, el hombre y su felicidad,
el cual consta de dos partes con un Apéndice.

§ 1. *La primera parte* del mismo consta de un tratado sobre la naturaleza de la sustancia o sobre la naturaleza de Dios, y sobre qué atributos le pertenecen y pueden ser demostrados como tales. Pero, para que podamos comprender exactamente tanto su contenido como el de la segunda parte, no será inútil que demos una introducción a ésta y a la siguiente.

En el *primer capítulo*, su autor demuestra que posee una idea de Dios, y, en consecuencia, lo define diciendo que es un ser que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales es infinitamente perfecto en su género. De donde concluye que la existencia pertenece absolutamente a su esencia o que Dios necesariamente existe.

Pero a fin de descubrir con más detalle todas las perfecciones que pertenecen a la naturaleza y esencia divina o son contenidas en ella, pasa a investigar, en el *segundo capítulo*, la naturaleza de la sustancia. Intenta demostrar que es infinita y que, por tanto, una no puede ser producida por otra, sino que no puede existir realmente más que una de la misma naturaleza; y que a la *única* sustancia infinita (por él designada con el nombre de Dios) pertenece todo cuanto existe y que, por lo mismo, las naturalezas pensante y extensa son dos de sus infinitos atributos, cada uno

de los cuales son sumamente perfectos e infinitos en su género; y que, por eso mismo, todas las cosas particulares y limitadas (como se explica a continuación), cuales son las almas y los cuerpos humanos, deben ser concebidas como modos de la sustancia, mediante los cuales son expresados de mil maneras dichos atributos y, mediante éstos, la sustancia o Dios.

Finalmente, insiste en todo esto con más detalle y lo explica más ampliamente en forma de *diálogos*.

De ahí deduce, en el *tercer capítulo*, en qué sentido Dios es la causa de las cosas, a saber, una causa inmanente, etc.

Pero, para averiguar qué atributos son, de acuerdo con sus ideas, esenciales a Dios, pasa al [1|4] *capítulo cuarto*, en el que sostiene que Dios es causa necesaria de todas las cosas, cuya naturaleza ha podido ser tanto menos distinta de la ya constituida, o haber sido causada por Dios de otra forma o en otro orden, cuanto lo es que Dios tuviera una naturaleza o esencia distinta de la que pertenece a su existencia actual e infinita. (Nada extraño, ya que las creaturas, según la opinión de Spinoza, pertenecen a la naturaleza de Dios y, siendo una misma cosa con ella, en proporción a su ser, la expresan también en la misma medida). Y ésta, así llamada, causación o necesidad de las cosas de existir y de obrar, recibe aquí el nombre de primer atributo de Dios.

De ahí que, en el *capítulo quinto*, se introduce como segundo atributo aquel conato, en virtud del cual sostiene el autor que la naturaleza total y, por tanto, cada parte en particular tiende a conservar su estado y su ser. Dicho conato, en cuanto que se extiende a todo el conjunto de las cosas, se designa con el nombre de providencia universal de Dios; pero, en cuanto que se aplica a cada individuo en sí mismo, sin atender a las demás partes de la naturaleza, lleva el nombre de providencia particular de Dios.

De ahí deriva, en el *capítulo sexto*, como tercer atributo de Dios la predestinación o su predeterminación, que se extiende a toda la naturaleza y a cada cosa en particular, y excluye toda contingencia, fundándose para ello principalmente en el capítulo cuarto. Pues, habiendo establecido, según su principio básico, que el universo es necesario, en cuanto a la esencia y a la existencia, y que le pertenece todo cuanto existe: de este falso principio

concluye inevitablemente que en él no puede suceder nada contingente. Finalmente, a fin de desechar las objeciones alegadas, expone sus ideas acerca de las verdaderas razones del mal, del pecado y del error, etc.

Con esto termina y pasa al *capítulo* séptimo, en el que se enumeran aquellos atributos de Dios que son considerados por él solo como relativos, y no estrictos, o también como denominaciones de sus atributos esenciales. En esa ocasión, se examinan y refutan brevemente las ideas que los filósofos peripatéticos, por su parte, han forjado y propuesto acerca de la naturaleza de la definición de Dios y la prueba de su existencia.

[1|5] Y para que se conciba claramente la diferencia que, según la opinión del autor, existe entre la naturaleza naturante y la naturaleza naturada, se expresa brevemente al respecto en *los capítulos octavo y noveno*.

Después, en el *capítulo décimo*, se demuestra, siguiendo el mismo método que en el capítulo sexto, que los hombres, después de haber concebido ciertas ideas generales y haber reducido a ellas las cosas y haberlas comparado con ellas, llegan a formar así los conceptos de bien y de mal. Las llaman buenas en cuanto que concuerdan con esa idea común, y las llaman malas en cuanto que se diferencian y carecen del acuerdo con ellas. En consecuencia, bien y mal no son otra cosa que entes de razón o modos de pensar. Con esto se termina la primera parte de este Tratado.

§ 2. En la *segunda parte* expresa Spinoza sus pensamientos sobre la existencia del hombre, a saber, cómo está sometida a las pasiones y es esclava de ellas, y, al mismo tiempo, hasta dónde y en qué sentido se extiende el uso de su razón y por qué medios el hombre es guiado a su propia salvación y plena libertad.

Después de hablar brevemente, en el *prefacio* de esta parte, sobre la naturaleza del hombre, en el *primer capítulo* se trata de los géneros particulares de *conocimiento* o percepción y de cómo en el hombre se producen y nacen de cuatro modos, como:

1) de oídas o por algún relato;
2) por simple experiencia;
3) por la buena y pura razón o la fe verdadera; finalmente,

4) por el gozo interior y la clara intuición de las cosas mismas. Todo lo cual es aclarado mediante un ejemplo tomado de la regla de tres.

Para captar clara y distintamente los efectos de estos cuatro géneros de conocimiento, en el *segundo capítulo* se aduce primero su definición y se mencionan después los efectos de cada uno en particular. Como efectos del primero y segundo [1|6] género de conocimiento se señalan las pasiones que son contrarias a la recta razón; del tercer género, los buenos deseos; y del cuarto género, el sincero amor, con todos sus retoños.

En el *capítulo tercero* se trata, pues, en primer lugar, de las pasiones que se originan del primero y segundo género de conocimiento, es decir, de la opinión, tales como la admiración, el amor, el odio y el deseo.

En el *capítulo cuarto* se demuestra el uso que va implícito en el tercer género de conocimiento para el hombre: de descubrirle cómo tiene que vivir según la verdadera guía de la razón y de incitarlo a abrazar solo aquello que es digno de ser amado, así como a discernir y a separar las pasiones que surgen de la opinión y mostrar, a partir de ahí, en qué medida tiene que secundarlas o evitarlas. Y, a fin de adaptar este uso de la razón a los casos particulares, trata nuestro autor:

En el *capítulo quinto*, del amor.

En el *capítulo sexto*, del odio y de la aversión.

En el *capítulo séptimo*, del deseo, la alegría y la tristeza.

En el *capítulo octavo*, del aprecio y del desprecio, de la humildad y del orgullo, de la soberbia y de la humildad culpable.

En el *capítulo noveno*, de la esperanza y del temor; de la seguridad y de la desesperación; de la fluctuación, la valentía, la audacia y la emulación; de la pusilanimidad y el temor y, finalmente, de los celos.

En el *capítulo décimo*, del arrepentimiento.

En el *capítulo decimoprimero*, de la burla y de la broma.

En el *capítulo duodécimo*, del honor, la vergüenza y la desvergüenza.

En el *capítulo décimo tercero*, del favor, la gratitud y la ingratitud.

Finalmente, en el *capítulo décimo cuarto*, del pesar.

Y, habiendo expuesto así lo que, a su juicio, había que señalar acerca de las pasiones, pasa al *capítulo décimo quinto*, donde es introducido el último efecto, a saber, el de la fe verdadera o del tercer género de conocimiento,

como medio por el cual se separa lo verdadero de lo falso y se nos muestra a nosotros.

[1|7] Habiendo descubierto Spinoza qué son, en su opinión, el bien y el mal, la verdad y la falsedad, así como también en qué consiste la felicidad de un hombre perfecto, advierte que es necesario investigar si nosotros llegamos a tal felicidad libre o necesariamente. Para eso, demuestra en el *capítulo décimo sexto* qué es la voluntad, afirmando que no es en absoluto libre, sino que nosotros somos determinados a querer esto o aquello, a afirmar o a negar, bajo todos los puntos de vista, por causas externas.

Pero, a fin de que no se confunda la voluntad con el deseo, en el *capítulo décimo séptimo* indica su diferencia. Y considera que el deseo, igual que el entendimiento y la voluntad, no es libre, sino que demuestra que todos los deseos, lo mismo que estas o aquellas voliciones, son determinados por causas externas.

Y, para incitar al lector a que acepte lo anterior, se extiende, en especial en el *capítulo décimo octavo*, en demostrar todas las ventajas que, a su juicio, van en ello implícitas.

En cambio, en los *capítulos decimonoveno y vigésimo* investiga nuestro autor si el hombre, mediante la llamada fe o tercer género de conocimiento, puede ser conducido al gozo del supremo bien y a la felicidad suprema, y a ser liberado de las pasiones en la medida en que son malas. Por lo que toca a esto último, examina hasta qué punto el alma está unida con el cuerpo y recibe de éste diversas afecciones, las cuales, percibidas bajo la forma del bien y del mal, son consideradas por él como la causa de todas las pasiones, por diversas que éstas sean.

Y como aquellas opiniones, por las cuales percibimos como buenas o malas las susodichas afecciones del cuerpo, y que, por tanto, dan origen a las pasiones, se fundan, según el capítulo primero, en el primer género de conocimiento, sobre el testimonio o algún otro signo exterior, o en el segundo género de conocimiento, sobre alguna experiencia de nosotros mismos, en el *capítulo vigésimo primero*, el autor argumenta como sigue. Dado que aquello que hay en nosotros, tiene más poder sobre nosotros que aquello que proviene de fuera, la razón puede muy bien ser la causa de la destrucción de las opiniones, que solo recibimos del primer género de

conocimiento, porque la razón no nos es dada, como [1|8] éstas, del exterior; pero no de aquellas que adquirimos por el segundo género de conocimiento, ya que aquello, de lo que gozamos en nuestro interior, no puede ser superado por algo superior, que solo contemplamos mediante la razón y que nos es totalmente externo.

Dado, pues, que la razón o tercer género de conocimiento no tiene poder para conducirnos a la felicidad o para vencer las pasiones que surgen del segundo género de conocimiento, pasa Spinoza, en el *capítulo vigésimo segundo*, a descubrir cuál pueda ser el medio de conseguirlo. Ahora bien, como Dios es el bien supremo que puede ser conocido y poseído por el alma, saca él la conclusión de que, si nosotros logramos por fin alcanzar una unión —o un conocimiento y un amor— tan profunda como aquella de la que gozamos con el cuerpo y recibimos de él, es decir, una unión tal que no se deriva por razonamientos, sino que consiste en un gozo interior y en una unión inmediata con la esencia de Dios, nosotros debemos haber alcanzado entonces, mediante el cuarto género de conocimiento, nuestra suprema salvación y felicidad. Y, por consiguiente, este último género de conocimiento mencionado no solo es el medio necesario, sino el único, para el fin señalado. Y, como de él surgen en nosotros los efectos más excelentes, y en aquellos, que gozan de ellos, la estabilidad más inmutable, él le da el nombre de renacimiento.

Ahora bien, como el alma humana es, según su opinión, la idea, que hay en la cosa pensante, de una cosa con la que está unida mediante dicha idea, en el *capítulo vigésimo tercero* él concluye que su estabilidad o mutabilidad debe ser valorada según la naturaleza de la cosa de la que es idea. Y, por consiguiente, en la medida en que el alma solo consiste en la unión con una cosa (como, por ejemplo, el cuerpo) que es temporal y está sometida al cambio, necesariamente padecerá y perecerá junto con ella. Y, al contrario, estará exenta de toda pasión y participará de la inmortalidad, si experimenta la unión con una cosa cuya naturaleza es eterna e inmutable.

Pero, a fin de no pasar por alto nada, relativo a este tema, que merezca alguna atención, investiga nuestro autor [1|9] en el *capítulo vigésimo cuarto* si el amor del hombre a Dios es reciproco, es decir, si él implica que también Dios ama al hombre o le quiere bien. Una vez rechazado esto,

explica, de acuerdo con su método precedente, qué son las leyes divinas y qué las leyes humanas. Después de ello, son refutadas las opiniones de aquellos que quieren que Dios se revele y dé a conocer a los hombres por medio de algo distinto de su propia esencia, como, por ejemplo, por medio de una cosa finita y limitada o por medio de algún signo externo, ya sean palabras o milagros.

Y como, según su sentir, la duración de una cosa depende de su propia perfección o de su unión con otra cosa de naturaleza perfecta, él niega, en el *capítulo vigésimo quinto*, que exista el demonio, ya que considera que tal cosa no puede tener esencia ni existencia, ya que el demonio, tal como él lo define, carece de toda perfección o de toda unión con ella.

Así, pues, una vez que Spinoza, con la exclusión del demonio o sin necesitarlo para nada, ha deducido las pasiones de la sola consideración de la naturaleza humana y que ha indicado, al mismo tiempo, el medio por el cual son domadas y puede ser alcanzada la suprema salvación del género humano, señala con más amplitud, en el *capítulo vigésimo sexto*, en qué consiste la verdadera libertad del hombre, que nace del cuarto género de conocimiento. Y para ello introduce las proposiciones siguientes:

1. Cuanta más esencia tiene una cosa, más acción y menos pasión posee.

2. Toda pasión procede, no de una causa interna, sino externa.

3. Todo aquello que no ha sido producido por una causa externa, no tiene nada común con ella. Y de ahí deduce que:

4. El efecto de una causa inmanente no puede cambiar ni perecer mientras dura la causa.

5. La causa más libre y la que, a su juicio, mejor conviene a Dios, es la causa inmanente.

Y de estas proposiciones él deriva todavía las siguientes:

[1|10] 1. La esencia de Dios tiene una actividad infinita e implica la negación de toda pasión; y, por consiguiente, aquello que se une con ella, participa así de su actividad y está libre de toda pasión y destrucción.

2. El verdadero entendimiento no puede perecer.

3. Todos los efectos del entendimiento verdadero, unidos con él, son los más excelentes y, juntamente con su causa, necesariamente eternos.

4. Finalmente, todos los efectos posteriores producidos por nosotros, son tanto más perfectos cuanto más capaces son de unirse a nosotros. De todo lo cual él concluye que la libertad humana consiste en una existencia firme que posee nuestro entendimiento mediante la unión inmediata con Dios. En consecuencia, ni él ni sus efectos están sometidos a ninguna causa externa ni pueden recibir de ella ni disminución ni cambio alguno, y deben, por tanto, persistir por una duración eterna y estable. Y con ello concluye el autor esta segunda y última parte.

§ 3. Aún le añadió, como *apéndice*, un bosquejo sobre la naturaleza de la sustancia, que está compuesto en forma geométrica. Contiene, además, una investigación sobre la naturaleza del alma humana y su unión con el cuerpo.

Así termina Spinoza este tratado suyo, del cual tan solo nos resta añadir que lo ha provisto, en muchos pasajes, de anotaciones para desarrollar o aclarar más algunas cosas y que lo escribió en latín, del cual fue traducido al holandés, tal como sigue a continuación.

**Benedictus de Spinoza**[2]

# [1|11] TRATADO BREVE de DIOS, DEL HOMBRE Y DE SU FELICIDAD

## de

## DIOS, DEL HOMBRE
## Y DE SU FELICIDAD

### [*Prefacio*][3]

Anteriormente escrito en lengua latina por B. D. S. para uso de sus discípulos, que se querían dedicar al ejercicio de la *moral* y de la *verdadera*

*filosofía*.

Y ahora traducido a la lengua holandesa para el uso de los amantes de la *verdad* y de la *virtud*, para poder por fin tapar la boca a quienes tanto presumen de ello y meten en los puños de los simples su propia basura e inmundicia como si fuera ámbar del gris, y dejen así de deshonrar lo que todavía no entienden, *Dios y ellos mismos, y ayudarse a tener en cuenta la felicidad de unos y otros*, para que quienes estén enfermos del entendimiento sean curados con el espíritu de mansedumbre y de tolerancia, siguiendo el ejemplo de *Cristo señor* y nuestro mejor maestro[†].

## [1|15] *PRIMERA PARTE*[4]
## De Dios y de cuanto le pertenece

### CAPÍTULO I. *Que Dios existe*[5]

§ 1. En cuanto a lo primero, pues, a saber, si existe un Dios, decimos que esto puede ser demostrado, ante todo, *a priori*, como sigue[6]:

Todo lo que nosotros entendemos clara y distintamente que pertenece a la naturaleza[*1] [7] de una cosa, lo podemos afirmar también con verdad de esa cosa.

Ahora bien, que la existencia pertenece a la naturaleza de Dios, lo podemos entender clara y distintamente. Luego…

§ 2. Y también de otro modo, como sigue. Las esencias de las cosas son desde toda la eternidad y permanecerán inmutables por toda la eternidad. La existencia de Dios es esencia. Luego…[8]

§ 3. *A posteriori*, de la forma siguiente:

Si el hombre tiene una idea de Dios, Dios debe existir *formalmente*[*2] [9] [10].

[1|16] Ahora bien, el hombre tiene una idea de Dios. Luego…[11]

§ 4. El primer punto lo demostramos así:

Si existe una idea de Dios, la causa de esa idea debe existir formalmente y contener en ella todo cuanto la idea tiene objetivamente. Ahora bien, existe una idea de Dios. Luego…[12]

§ 5. Para mostrar la primera (premisa) de este razonamiento, establecemos los siguientes principios, a saber:

1. Que las cosas cognoscibles son infinitas.

2. Que un entendimiento finito no puede comprender lo infinito.

3. Que un entendimiento finito no puede entender nada por sí mismo, *a menos que* sea determinado por algo exterior. Pues, así como no tiene poder de entenderlo todo a la vez, tanto menos tiene la capacidad de poder, por ejemplo, comenzar a entender esto antes que aquello o aquello antes que esto. No pudiendo, pues, ni lo primero ni tampoco lo segundo, no puede nada (por sí mismo)[13].

§ 6. La primera premisa (de § 4) se demuestra así:

Si la ficción del hombre fuera la única causa de su idea, sería imposible que él pudiera comprender algo. Ahora bien, él puede comprender alguna cosa. Luego…

§ 7. La primera afirmación (de § 6) se demuestra por el primer principio, a saber, que las cosas cognoscibles son infinitas. Pues, como, según el segundo principio, el hombre no puede entenderlo todo, porque su entendimiento es finito; al no estar determinado por ninguna cosa externa a entender esto antes que aquello o aquello antes que esto, será imposible, según el tercer principio, que el hombre pueda entender nada.

§ 8. Por todo lo anterior[*3] [14] [15] [16] [17] [18] [19] [20] queda, pues, demostrada la segunda afirmación (de § 6), a saber, que [1|17] la causa de la idea del hombre no es una ficción, sino una causa exterior, que lo constriñe a entender una cosa antes que la [1|18] otra. Dicha causa no consiste sino en que las cosas existen formalmente y en que (unas) están más próximas a él que otras, cuya esencia objetiva está en su entendimiento[21].

Así, pues, si el hombre tiene la idea de Dios, está claro que Dios debe existir formalmente y no eminentemente, puesto que por encima o fuera de

él no hay nada más real o más excelente[22].

§ 9. Ahora bien, que el hombre tenga la idea de Dios (menor de § 3), está claro, puesto que él entiende sus *atributos*[*4] [23] y estos atributos no pueden ser producidos por él, ya que es imperfecto.

Que el hombre entiende dichos atributos, se desprende claramente de que él sabe, por ejemplo, que el infinito no puede estar compuesto de distintas partes finitas; que no pueden existir dos infinitos, sino uno solo; que éste es perfecto e *inmutable*[*5], pues es bien sabido que ninguna cosa busca, por sí misma, su propia aniquilación; y que tampoco puede transformarse en algo mejor, dado que es perfecto, cosa que en ese caso no sería; o que tampoco puede estar sometido a algo que proceda del exterior, ya que es omnipotente, etc.

§ 10. De todo esto se sigue claramente que se puede demostrar, *a priori* y *a posteriori*, que Dios existe. Pero mejor *a priori*, porque las cosas que (no) se demuestran así, hay que probarlas mediante sus causas externas, lo cual constituye para ellas una imperfección manifiesta, por cuanto que no pueden darse a conocer a sí mismas por sí mismas, sino tan solo a través de causas externas. Dios, en cambio, por ser la primera causa de todas las cosas y causa también de sí mismo, se hace conocer a sí mismo por sí mismo[24].

Por consiguiente, no tiene gran valor lo que dice Tomás de Aquino, a saber, que Dios no podría ser demostrado *a priori*, porque, en apariencia, no tiene causa alguna[25].

## [1|19] CAPÍTULO II. *Qué es Dios*

§ 1. Después de haber demostrado que Dios existe, será ahora el momento de que expliquemos qué es[26]. Pues bien, decimos que es un ser del cual es afirmado todo, a saber, *infinitos atributos*[*6] , cada uno de los cuales es infinitamente perfecto en su género[27].

§ 2. Para expresar, pues, claramente nuestra opinión sobre ello, debemos formular previamente los cuatro puntos siguientes:

1. Que no existe ninguna *sustancia limitada*[*7], sino que toda [1|20] sustancia debe ser, en su propio género, infinita, es decir, que en el entendimiento de Dios no puede haber una sustancia *más perfecta* que la que ya existe en la naturaleza.

2. Que tampoco existen dos sustancias iguales.

3. Que una sustancia no puede producir otra.

4. Que en el entendimiento infinito de Dios no hay ninguna sustancia, fuera de aquella que existe *formalmente* en la naturaleza[28].

§ 3. En cuanto a lo *primero*, a saber, que no existe ninguna sustancia limitada, etc., si alguien quisiera sostener lo contrario, le preguntamos lo siguiente: si esa sustancia está limitada por sí misma, es decir, si ella se ha limitado a sí misma y no ha querido hacerse ilimitada; además, si ella es tal por su causa, la cual o no ha podido o no le ha querido dar más[29].

§ 4. No lo primero, porque no es posible que una sustancia hubiera querido limitarse a sí misma, y menos una sustancia que ha existido por sí misma. Por tanto, digo yo, será limitada por su causa, la cual necesariamente es Dios.

§ 5. Además, si es limitada por su causa, ello se debe o bien a que su causa no ha podido darle más, o bien a que no ha querido darle más. Que Él (Dios] no haya podido más, contradiría su *omnipotencia*[*8] [30]; que él no haya querido más, [1|21] supuesto que pudiera, sabe a envidia, la cual no tiene sentido alguno en Dios, que es la plenitud de todos los bienes.

§ 6. En cuanto a lo *segundo*, que no existen dos sustancias iguales, lo demostramos, porque cada sustancia es perfecta en su género; pues, si hubiera dos iguales, necesariamente una limitaría a la otra y, por consiguiente, no serían infinitas, como anteriormente hemos demostrado[31].

§ 7. Respecto a lo *tercero*, a saber, que una sustancia no puede producir otra, si, una vez más, alguien pretendiera defender lo contrario, le preguntamos esto: si la causa que debería producir dicha sustancia, tiene o no los mismos atributos que la producida[32].

§ 8. No lo último, porque de la nada no puede proceder algo; luego, lo primero. Entonces, le seguimos preguntando: si en el atributo, que sería la causa del producido, hay tanta perfección como en el producido, o menos o más. Menos, decimos, no puede haber, por las razones aducidas. Más, tampoco, porque entonces este segundo sería limitado, lo cual está en contradicción con cuanto hasta ahora hemos demostrado. Luego hay tanta y, por tanto, igual (perfección). Son, pues, dos sustancias iguales, lo cual contradice claramente nuestra demostración precedente.

§ 9. Además, lo que ha sido creado, no ha provenido en modo alguno de la nada, sino que necesariamente debe haber sido creado por aquello que existe realmente. Nosotros, sin embargo, no logramos comprender con nuestro entendimiento que algo haya procedido de una cosa y que, no obstante, ésta lo siga teniendo, y no menos, después de haberlo producido.

§ 10. Finalmente, si queremos buscar la causa de aquella sustancia, que es el principio de las cosas que proceden de su atributo, nos incumbe entonces buscar, a su vez, la causa de esa causa y, después, de nuevo la causa de esa causa, y así al infinito. De modo que, si debemos, como debemos, detenernos y descansar necesariamente en alguna parte, es necesario que descansemos en esta sustancia *única*.

§ 11. Lo *cuarto*, que no existe en el entendimiento infinito ninguna sustancia o ningunos atributos, fuera de aquellos que existen formalmente en la naturaleza, puede y será demostrado por nosotros:

1. Por el infinito poder [1|22] de Dios, en virtud del cual no puede existir causa alguna por la cual él pueda haber sido movido a crear una cosa antes o más bien que otra.

2. Por la simplicidad de su voluntad.

3. Porque él no puede dejar de hacer ningún bien, como demostraremos más adelante.

4. Porque aquello que ahora no existe, es imposible que llegara a existir, dado que una sustancia no puede producir otra. Y, lo que es más, si obrara así, habría infinitas sustancias que no existirían, más bien que existirían, lo cual es absurdo[33].

§ 12. De todo esto se sigue, pues, que de la naturaleza se afirma absolutamente todo y que, por tanto, la naturaleza consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales es perfecto en su género. Lo cual concuerda puntualmente con la definición que se da de Dios[34].

§ 13. Contra lo que acabamos de decir, a saber, que en el entendimiento divino no hay cosa alguna, fuera de aquello que existe formalmente en la naturaleza, hay quienes pretenden argumentar de la forma siguiente: si Dios lo ha creado todo, ya no puede crear nada más; pero, que no pueda crear nada más, contradice a su omnipotencia; luego…

§ 14. En cuanto a lo primero, concedemos que Dios no puede crear nada más. Y por lo que concierne a lo segundo, reconocemos abiertamente que, si Dios no pudiera crear todo lo que es creable, ello contradiría su omnipotencia; pero en modo alguno (la contradice), si él no pudiera crear aquello que es, en sí mismo, contradictorio, como lo es afirmar que lo ha creado todo y que, no obstante, aún podría crear más. Pues ciertamente implica una mayor perfección en Dios que haya creado todo lo que estaba en su entendimiento infinito, que no haberlo creado ni jamás, así se expresan, poder crearlo.

§ 15. ¿Por qué, entonces, se ha hablado tanto del tema? ¿No argumentan o no deben argumentar ellos así: si Dios es omnisciente[*9], no debe saber nada más; ahora bien, que Dios no pueda saber más, contradice a su perfección; luego…?

Pues bien, si Dios lo tiene todo en su entendimiento y, en virtud de su infinita [1|23] perfección, no puede saber nada más, ¿por qué no podemos

nosotros decir que también él ha producido todo lo que tenía en su entendimiento, y que ha hecho que exista o haya de existir en la naturaleza?

§ 16. Así, pues, puesto que ahora sabemos que todo se halla por igual en el entendimiento infinito de Dios y que no hay causa alguna por la que él hubiera creado esto antes o más bien que aquello, y que todo pudo ser creado en un instante, veamos si nosotros podemos emplear contra ellos las mismas armas que ellos empuñan contra nosotros. Lo hacemos como sigue:

Si Dios jamás puede crear tanto que no pueda crear aún más, jamás puede crear aquello que puede crear. Pero que él no pueda crear aquello que puede crear es por sí mismo contradictorio. Luego…[35]

§ 17. Las razones, pues, por las cuales hemos dicho que todos estos atributos, que existen en la naturaleza, no son más que un ser único y de ningún modo seres distintos, por cuanto podemos entender clara y distintamente el uno sin el otro y éste sin aquél, son éstas:

1. Porque ya hemos hallado anteriormente que debe existir un ser infinito y perfecto, por el cual no se puede entender otra cosa que un ser tal que de él se debe afirmar absolutamente todo[36].

En efecto, así como a un ser que tiene alguna esencia se le deben atribuir (algunos) atributos, y tantos más atributos cuanta más esencia se le atribuye, así también, en consecuencia, un ser que es infinito debe tener infinitos atributos. Y esto es justamente lo que llamamos un ser perfecto.

2. Por la unidad que vemos por doquier en la naturaleza, en la cual, si existieran seres *distintos*, no podrían en modo alguno unirse el uno con el otro[*10].

3. Porque, así como acabamos de ver que una sustancia no puede producir otra, así [1|24] también es imposible que una *sustancia que no existe* comience a existir[*11] [37]. Vemos, por otra parte, que en ninguna sustancia (que sin duda sabemos que existe en la naturaleza), captada aisladamente, hay necesidad alguna de existir, dado que a su esencia particular no pertenece ninguna existencia.

De donde se sigue necesariamente que la naturaleza, que no procede de ninguna causa y, sin embargo, sabemos muy bien que existe, debe ser

necesariamente un ser perfecto, al que pertenece la existencia[38].

§ 18. De cuanto llevamos dicho hasta ahora resulta claro que nosotros suponemos que la extensión es un atributo de Dios, la cual, sin embargo, no parece poder convenir a un ser perfecto. Pues, dado que la extensión es divisible, el ser perfecto constaría de partes, cosa que no puede en absoluto convenir a Dios, puesto que es un ser simple. Además, si la extensión es dividida, también es pasiva, lo cual tampoco puede jamás tener lugar en Dios, el cual es impasible y no puede recibir nada de otro, ya que es la primera causa eficiente de todo[39].

§ 19. A esto respondemos:

1. Que parte y todo no son ningún ser verdadero o real, sino solamente entes de razón, y por consiguiente en la naturaleza[*12] no existen ni todo ni partes.

2. Una cosa [1|25] compuesta de partes distintas debe ser tal que, si sus partes son tomadas en particular, la una puede ser concebida y entendida sin la otra. Y así, por ejemplo, en un reloj, que está compuesto de muchas ruedas y cuerdas diferentes y de otras cosas, cada rueda, cuerda, etc., puede, digo yo, ser concebida y entendida en particular, sin que sea necesario tomar en cuenta el todo, tal como está compuesto. Igualmente en el agua, que consta de partículas rectas y oblongas, puede cada una de ellas ser concebida y entendida, y existir, sin el todo.

La extensión, en cambio, al ser una sustancia, no se puede decir de ella que tenga partes, dado que no se puede hacer ni menor ni mayor, y ninguna parte suya podría ser entendida en particular, porque ella debe ser infinita en su naturaleza.

Ahora bien, que (la extensión) deba ser tal, se sigue de que, si no lo fuera, sino que constara de partes, no sería, como se ha dicho, infinita por su naturaleza. Pero, que se puedan concebir partes en una naturaleza infinita, es imposible, porque todas las partes son finitas por su naturaleza[40].

§ 20. Añádase esto: si constara de partes distintas, [1|26] cabría concebir que, al destruir algunas de sus partes, la extensión permaneciera la misma, sin que fuera destruida por ser destruidas algunas partes suyas. Lo cual es claramente contradictorio por tratarse de algo que es infinito por su propia naturaleza y que jamás puede ser limitado o finito ni ser concebido como tal.

§ 21. Además, por lo que concierne al dividir en la naturaleza, decimos que la división jamás tiene lugar, como ya antes se ha dicho, en la sustancia, sino siempre y solo en los modos de la sustancia. Así, pues, si quiero dividir el agua, no divido sino el modo de la sustancia y no la sustancia misma, ya que la sustancia, sea del agua o de cualquier otra cosa, es siempre la misma[41].

§ 22. Por tanto, la división o pasión siempre tiene lugar en el modo. Y así, cuando decimos que el hombre perece o es destruido, esto solo se entiende del hombre en cuanto que es un compuesto y un modo de la sustancia, y no de la sustancia, de la que él depende.

§ 23. Por otra parte, ya hemos establecido, como haremos de nuevo más adelante, que fuera de Dios no existe absolutamente nada y que él es una causa inmanente. En cambio, la pasión, cuando el agente y el paciente son distintos, es una imperfección palpable, ya que el paciente debe depender necesariamente de aquello que le ha causado, del exterior, la pasión. Lo cual no sucede en Dios, que es perfecto.

§ 24. Además, de un agente que actúa en sí mismo, jamás se puede decir que tiene la imperfección de un paciente, ya que él no padece de otro. Tal es el caso del entendimiento, el cual —como también dicen los filósofos— es una causa de sus conceptos. Pero, dado que él es una causa inmanente, ¿quién se atrevería a decir que es imperfecto en la medida en que padece de sí mismo?

§ 25. Finalmente, la sustancia, por ser también el principio de todos sus modos, puede ser llamada un agente con mucho más derecho que un paciente. Y, dicho esto, consideramos que hemos respondido suficientemente a todo[42].

§ 26. A esto se objeta, en primer lugar, que debe existir necesariamente una primera causa que haga mover este cuerpo, ya que es imposible que él, cuando está en reposo, se mueva a sí mismo. Y, dado que es evidente [1|27] que en la naturaleza hay reposo y movimiento, éstos deben provenir, piensan ellos, necesariamente de una causa externa.

§ 27. Nos resulta fácil, sin embargo, responder a esto. Efectivamente, nosotros concedemos que, si el cuerpo fuera una cosa que subsiste por sí misma y, por otra parte, no tuviera ninguna otra propiedad que el largo, el ancho y el alto, entonces no habría en él, en cuanto que sería auténtico reposo, ninguna causa para comenzar a moverse a sí mismo. Pero nosotros hemos establecido anteriormente que la naturaleza es un ser del cual se afirman todos los atributos. Y, si esto es así, nada le puede faltar para producir cuanto haya que producir[43].

§ 28. Habiendo hablado hasta aquí de lo que es Dios, en cuanto a sus atributos añadiremos, por así decirlo, una sola palabra: que los por nosotros conocidos no son sino dos, a saber, el pensamiento y la extensión. Porque aquí solo hablamos de las propiedades que cabría denominar atributos estrictos de Dios, por los cuales lo podemos conocer en sí mismo y no como actuando fuera de sí.

§ 29. Así, pues, todo aquello que los hombres atribuyen a Dios, aparte de estos dos atributos, debe ser (en la medida en que le pertenece en otro sentido) o bien una denominación extrínseca, como, por ejemplo, que él *existe por sí mismo, que es eterno, único, inmutable*, etc.; o bien, digo yo, una denominación relativa a sus operaciones, como que él *es una causa*, *un predestinador y gobernante de todas las cosas*. Todo lo cual es *propio* de Dios, mas no por ello nos hace conocer qué es él[44].

§ 30. De qué forma, no obstante, pueden estos atributos hallarse en Dios, lo diremos enseguida, en los capítulos siguientes.

Pero, para una mejor comprensión y una explicación más detallada de (todo) ello, nos ha parecido oportuno añadir aquí los siguientes razonamientos, consistentes en un (diálogo).

## DIÁLOGO 1.º[45] *entre el entendimiento, el amor, la razón y la concupiscencia*[46]

§ 1. AMOR. Veo, hermanos, que mi ser y perfección dependen totalmente de vuestra perfección. Y, dado que la perfección del objeto que vosotros habéis percibido, constituye vuestra perfección, y que de la vuestra procede, a su vez, la mía, decidme sin rodeos, os lo suplico, si habéis captado un ser que es la suma perfección y no puede ser limitado por algo distinto, y en el cual también yo estoy comprendido[47].

§ 2. ENTENDIMIENTO. Yo, por mi parte, no contemplo la naturaleza más que en su conjunto, infinita y sumamente perfecta. Y si lo pones en duda, pregúntaselo a la razón, y ésta te lo dirá.

§ 3. RAZÓN. La verdad de esto es indubitable para mí. En efecto, si queremos limitar la naturaleza, deberemos limitarla, cosa realmente absurda, con una *Nada*, y ello según los atributos siguientes, a saber, que es una, eterna, por sí misma, infinita. Evitamos tal absurdo afirmando que es una unidad eterna, infinita, todopoderosa, etc., a saber, la naturaleza infinita y todo lo en la misma comprendido. Y a la negación de esto la llamamos la *Nada*[48].

§ 4. CONCUPISCENCIA. ¡Un momento! Suena admirablemente que la unidad y la diversidad, que yo veo por doquier en la naturaleza, concuerden entre sí. Pero ¿cómo? Yo veo que la sustancia pensante no tiene nada en común con la sustancia extensa y que la una limita a la otra[49].

§ 5. Y, si vosotros queréis poner, aparte de estas dos sustancias, una tercera, que es perfecta en todo, ved cómo os enredáis vosotros mismos en contradicciones manifiestas. Porque, si esta tercera se sitúa fuera de las dos primeras, es que le faltan todos los atributos que pertenecen a estas dos. Lo cual jamás puede suceder en un todo, fuera del cual no hay cosa alguna[50].

[1|29] § 6. Además, si este ser es omnipotente y perfecto, debe ser tal porque se ha causado a sí mismo y no porque ha causado a otro. No obstante, aún sería más omnipotente aquel que pudiera producirse a sí mismo y, además, también a otro.

§ 7. Finalmente, si vosotros lo llamáis omnisciente, es necesario que se conozca a sí mismo; y al mismo tiempo debéis comprender que el conocimiento de sí mismo solo es menor que el conocimiento de sí mismo junto con el conocimiento de las otras sustancias. Todo lo cual son flagrantes contradicciones. Por eso quiero aconsejar al amor que se dé por satisfecho con lo que yo le indico y que no indague otras cosas[51].

§ 8. AMOR. ¡Pero qué, oh infame! ¿Me has indicado otra cosa que aquello de donde ha surgido al instante mi perdición? Porque, si alguna vez yo me hubiera unido con aquello que tú has apuntado, al momento hubiera sido perseguido por los dos principales enemigos del género humano, a saber, el *odio* y el *arrepentimiento*, y muchas veces también el *olvido*. Por eso, me vuelvo de nuevo hacia la razón para que prosiga y tape la boca a estos enemigos[52].

§ 9. RAZÓN. Lo que tú afirmas, ¡oh, concupiscencia!, que ves distintas sustancias, eso, te digo, es falso. Porque yo veo claramente que solo hay un Uno, el cual existe por sí mismo y es el sujeto de todos los demás atributos[53].

Y, si quieres llamar sustancias a lo corpóreo y a lo pensante en relación a los modos que de ellos dependen, hazlo; pero después debes también llamarlos modos en relación a la sustancia de la que ellos dependen: pues no han sido concebidos por ti como existentes por sí mismos. Y así como el

querer, el sentir, el entender, el amar, etc., son distintos modos de aquello que tú llamas una sustancia pensante, y tú unes todo eso y haces de ello un uno, también yo concluyo, pues, en virtud de tus propias pruebas, que la extensión y el pensamiento infinitos, así como otros infinitos atributos (o, según tu estilo, sustancias), no son otra cosa que modos de este ser, uno, eterno, infinito, [1|30] existente por sí mismo, y de todos estos formo yo, como ya dije, un Uno o Unidad, fuera de la cual no se puede representar nada[54].

§ 10. CONCUPISCENCIA. En esta forma tuya de hablar veo yo, así me parece, una gran confusión, porque tú pareces querer que el todo sea algo fuera de o sin sus partes, lo cual es ciertamente absurdo. Pues todos los filósofos dicen al unísono que el todo es una noción segunda y que no es una cosa en la naturaleza, fuera del entendimiento[55].

§ 11. Además, como colijo de tu ejemplo, mezclas el todo con la causa. Porque, mientras yo digo: el todo consta tan solo de (o por) sus partes, tú te imaginas el poder pensante como una cosa de la que dependen el entendimiento, el amor, etc. Y no puedes denominar a tal poder un todo, sino una causa de los efectos que acabas de citar.

§ 12. RAZÓN. Ya veo cómo tú concitas contra mí a todos tus amigos, y lo que no has logrado hacer con tus falsos razonamientos, intentas hacerlo ahora con la ambigüedad de las palabras, ejercicio al que suelen dedicarse quienes se oponen a la verdad. Pero con este recurso no conseguirás traer el amor a tu causa.

Tu razonamiento es, pues, éste: que la causa, puesto que es productora de los efectos, debe estar fuera de ellos. Y tú dices esto, porque tan solo tienes noticias de la causa transitiva y no de la causa inmanente, la cual no produce en absoluto algo fuera de ella. Por ejemplo, el entendimiento, que es causa de sus conceptos: por eso también yo lo llamo causa (en cuanto a o en relación a sus conceptos, que dependen de él); y, por otra parte, lo llamo todo, en cuanto que consta de sus conceptos. Por tanto, tampoco Dios es, respecto a sus efectos o creaturas, otra cosa que una causa inmanente, y, además, respecto a la segunda consideración, es un todo[56].

**[1|31] DIÁLOGO 2.º *que sirve, por un lado, para lo anterior y, por otro, para la segunda parte siguiente*[57]. ENTRE ERASMO Y TEÓFILO[58]**

§ 1. ERASMO. Te he oído decir, Teófilo, que Dios es causa de todas las cosas y que, por tanto, no puede ser más que una causa inmanente. Si es, pues, una causa inmanente de todas las cosas, ¿cómo puedes llamarlo causa remota? Porque en una causa inmanente esto es imposible[59].

§ 2. TEÓFILO. Cuando he dicho que Dios es una causa remota, solo lo he dicho en relación a las cosas <que no dependen inmediatamente de Dios, y no de las cosas> que Dios ha producido inmediatamente, sin otras circunstancias que su sola existencia. Pero que yo no lo he llamado causa absolutamente remota, lo podías haber comprendido fácilmente por mis palabras, cuando dije también que lo podemos llamar de algún modo causa remota[60].

§ 3. ERASMO. Ahora comprendo yo suficientemente lo que tú me quieres decir. Pero te hago observar que tú has dicho que el efecto de la causa interna de tal modo permanece unido con su causa que forma con ella un mismo todo. Y, si esto es así, Dios no puede, me parece a mí, ser una causa inmanente. Porque, si él y lo por él producido forman juntos un todo, atribuís más ser a Dios en un momento que en otro. Sácame, te lo ruego, de esta duda[61].

§ 4. TEÓFILO. Si tú, Erasmo, quieres salir de este embrollo, presta bien atención a lo que te voy a decir. La esencia de la cosa no toma nada por su unión con otra, con la que forma un todo, sino que, por el contrario, la primera permanece inmutable.

§ 5. Para que me comprendas mejor, te pondré un ejemplo: un escultor, [1|32] que ha hecho de madera diversas figuras, que imitan las partes de un cuerpo humano. Coge una de ellas, que tiene la figura de un pecho humano, únela con otra que tiene la figura de una cabeza humana, y forma con esas dos un todo, que representa la parte superior de un cuerpo humano. ¿Vas a

decir que la esencia de la cabeza ha aumentado, porque fue unida con el pecho? Esto es un engaño, ya que es lo mismo que era antes.

§ 6. Para mayor claridad, te voy a poner otro ejemplo, a saber, una idea, que yo tengo de un triángulo, y otra que surge al prolongar uno de sus ángulos. El ángulo prolongado o adyacente es igual a los dos internos opuestos, y así sucesivamente. Estas (ideas), digo, han producido una nueva idea, a saber, que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos. Esta idea está tan unida con la primera, que, sin ésta, no puede ni existir ni ser concebida.

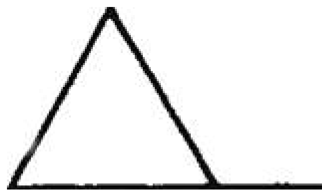


*Figura 1*

§ 7. Y de todas las ideas, que cada uno tiene, hacemos un todo o, lo que es lo mismo, un ente de razón, al que llamamos entendimiento[62]. Ahora ves bien que, aunque esta nueva idea se une con la anterior, no por eso se produjo ningún cambio en el ser de la anterior, sino que, por el contrario, permanece inmutable. Y esto mismo puedes verlo también en cada idea que lleva consigo el amor, ya que éste, por lo general, no aumenta el ser de la idea.

§ 8. Mas ¿para qué acumular tantos ejemplos? Porque tú mismo lo puedes ver claramente en los ejemplos de que estamos hablando. Yo he dicho claramente que todos los atributos, que no dependen de ninguna otra causa y para cuya definición no se necesita ningún género, pertenecen a la esencia de Dios. Y, como las cosas creadas no tienen poder de constituir un atributo, no aumentan con ello la esencia de Dios, por más estrechamente que lleguen a unirse con él[63].

§ 9. Añade a ello que el todo es más bien un ente de razón y no se diferencia del universal sino en que [1|33] el universal está hecho de varios

indivisibles no unidos, mientras que el todo lo está de varios indivisibles unidos. Y también en esto: que el universal solo incluye partes del mismo género, mientras que el todo las incluye del mismo y de distinto género[64].

§ 10. ERASMO. En cuanto a esto, me has satisfecho. Pero has dicho, además, que el efecto de la (causa) inmanente no puede perecer mientras dura su causa. Yo veo bien que esto es verdad; pero, en ese caso, ¿cómo puede Dios seguir siendo una causa inmanente de todas las cosas, pese a que muchas cosas perecen?

Claro que, de acuerdo con tu anterior distinción, tú dirás que Dios es propiamente causa de los efectos que él ha producido inmediatamente, sin ninguna otra circunstancia que sus propios atributos, y que ellos, mientras dura su causa, no pueden perecer; pero que Dios no se llama causa inmanente de los efectos, cuya existencia no depende inmediatamente de él, sino que han surgido de alguna otra cosa, a no ser por cuanto sus causas no realizan ni pueden realizar nada sin Dios ni fuera de él; y que, por eso, también pueden perecer, puesto que no han sido producidas inmediatamente por Dios.

§ 11. Pero esto no me satisface, puesto que veo que tú concluyes que el entendimiento humano es inmortal, porque es un efecto que Dios ha producido en sí mismo. Ahora bien, es imposible que, para producir tal entendimiento, haya sido necesario algo más que los atributos de Dios. Ya que, para ser una cosa de tan excelente perfección, debe haber sido creado desde la eternidad, lo mismo que todas las otras cosas que dependen inmediatamente de Dios. Y, si no me engaño, te he oído decir esto. Si esto es así, ¿cómo lo resuelves, sin dejar ninguna dificultad?[65]

§ 12. TEÓFILO. Es cierto, Erasmo, que las cosas que no necesitan para su existencia otra cosa que los atributos de Dios, han sido creadas por él inmediatamente y desde la eternidad. Pero conviene observar que, aunque es necesario que, para la existencia de una cosa, se exija [1|34] una modificación (*modificatio*) particular de Dios y una cosa fuera de sus atributos, no por eso deja Dios de poder producir esa cosa inmediatamente.

En efecto, de las cosas necesarias que son exigidas para hacer que la cosa exista, unas lo son para que las cosas puedan producir y otras para que las cosas puedan ser producidas. Si, por ejemplo, quiero tener luz en cierta habitación, la pongo en alto, y ésta ilumina por sí misma la habitación. O abro una ventana, cuya abertura no produce sin duda, por sí misma, la luz, pero prepara el camino para que la luz pueda entrar en la habitación.

Así también, para el movimiento de un cuerpo se requiere otro cuerpo, el cual debe tener todo el movimiento que pasa de él al otro. En cambio, para producir en nosotros una idea de Dios, no se requiere ninguna otra cosa particular que contenga aquello que es producido en nosotros, sino tan solo un cuerpo en la naturaleza, tal que su idea sea necesaria para demostrar inmediatamente la existencia de Dios. Y esto ya pudiste comprenderlo por mis palabras: porque Dios, he dicho, solo se conoce por sí mismo y no por medio de otro[66].

§ 13. Pero te digo esto: que, mientras no tengamos de Dios una idea tan clara que nos una con él tan íntimamente que no nos permita amar cosa alguna fuera de él, no podemos decir que estamos verdaderamente unidos con Dios ni depender inmediatamente de él[67].

Si aún tuvieras alguna cosa que preguntar, déjala para otra ocasión, ya que, en este momento, las circunstancias me reclaman para otro asunto. Que sigas bien.

§ 14. ERASMO. De momento no, sino que ahora me ocuparé con lo que me acabas de decir, hasta la próxima ocasión, y te encomendaré a Dios.

## CAPÍTULO III. *Que Dios es causa de todo*[68]

§ 1. Comenzaremos ahora a tratar de los atributos que hemos llamado propios[*13] [69]. Y, en primer término, en qué sentido es Dios causa de todo.

En lo que aquí precede, ya hemos dicho que la sustancia única no puede producir las otras y que Dios es un ser del que se afirman todos los atributos. De donde se sigue claramente que todas las demás cosas no

pueden, en modo alguno, ni existir ni ser entendidas sin él ni fuera de él. Por lo cual podemos decir con toda razón que Dios es causa de todo.

§ 2. Puesto que es costumbre dividir la causa eficiente en ocho partes, conviene que investiguemos ya cómo y de qué manera Dios es causa[70].

1. Decimos, pues, que es una causa emanativa o productiva de sus obras; y, en relación a que la operación se está realizando, (es) una causa activa o eficiente; pero nosotros las consideramos como una, porque son correlativas.

2. En segundo lugar, Dios es una causa inmanente, y no transitiva, ya que lo produce todo en ella misma y no fuera, puesto que fuera de ella no hay nada.

3. En tercer lugar, Dios es una causa libre, y no natural, como lo probaremos y haremos ver claramente, cuando tratemos de si Dios puede dejar de hacer lo que hace, en cuyo momento se explicará también en qué consiste la verdadera libertad.

4. Dios es causa por sí (*per se*), y no por accidente (*per accidens*), lo cual aparecerá con más precisión por el tratado de la predestinación.

5. Dios es causa principal de sus obras [1|36] que ha creado inmediatamente, como es el movimiento en la materia, etc., en cuyo caso no cabe la causa menos principal, ya que ésta siempre se halla en las cosas particulares, como cuando él hace secar el mar mediante un fuerte viento, y así sucesivamente, en todas las cosas particulares que existen en la naturaleza.

La causa menos principal iniciante no se da en Dios, porque fuera de él no hay nada que le pudiera coaccionar. En cambio, la causa predisponente es su misma perfección, en virtud de la cual es causa de sí mismo y, en consecuencia, de todas las otras cosas.

6. Dios es tan solo causa primera o inicial, como aparece por nuestra prueba anterior.

7. Dios es también una causa universal, pero solo en cuanto que él realiza obras distintas; en otro sentido, jamás puede calificarse de tal, ya que no tiene necesidad de nadie para producir efectos.

8. Dios es la causa próxima de las cosas que son infinitas e inmutables y de las cuales decimos que han sido creadas inmediatamente por él. Pero, en cierto sentido, él es la causa última (*laaste*) de todas las cosas particulares[71].

## **CAPÍTULO IV.** ***De las obras necesarias de Dios***[72]

§ 1. Negamos que Dios pudiera dejar de hacer lo que hace, y lo demostraremos, además, al tratar de la predestinación, donde enseguida probaremos que todas las cosas dependen necesariamente de sus causas.

§ 2. Pero, por otra parte, esto se demuestra también por la perfección de Dios, porque está fuera de toda duda que Dios lo puede realizar todo tan perfectamente como está comprendido en su idea. Y, del mismo modo que las cosas, que son entendidas por él, no pueden ser entendidas por él más perfectamente que como las entiende, así también todas las cosas pueden haber sido realizadas por él tan perfectamente que no pueden ser producidas por él más perfectamente.

Además, cuando nosotros concluimos que Dios no ha [1|37] podido dejar de hacer aquello que ha hecho, lo deducimos de su perfección, porque en Dios sería una imperfección el poder omitir lo que hace. Lo cual no implica, sin embargo, que pongamos en Dios una causa iniciante menos principal, que lo hubiera movido a obrar, ya que entonces no sería Dios[73].

§ 3. Pero aquí surge de nuevo la discusión de si todo cuanto está en la idea de Dios y que él puede hacer tan perfectamente, *si* eso, digo, podría dejar de hacerlo y si tal omisión es en él una perfección.

A lo cual decimos que, puesto que todo lo que sucede, fue hecho por Dios, también debe haber sido necesariamente predeterminado por él, ya que, de lo contrario, él sería mudable, lo cual supondría en él una gran imperfección; y esta predeterminación debe ser desde la eternidad, en la cual no hay antes o después. De ahí se sigue, pues, con todo rigor que Dios no ha podido antes predeterminar las cosas de otra forma distinta de como

realmente lo ha hecho desde la eternidad, y que Dios no ha podido existir ni antes de esa determinación ni sin ella.

§ 4. Además, si Dios dejara de hacer algo, ello provendría de una causa que está en él o de ninguna. Si la afirmativa, entonces es necesario que él deba dejar de hacerlo; si la negativa, es necesario que no deba hacerlo. Esto es evidente por sí mismo.

Aún más, en la cosa creada es una perfección que ella exista y que sea causada por Dios, ya que la mayor de todas las imperfecciones es no existir. Y, como la salvación y la perfección de todo es la voluntad de Dios, si Dios quisiera que esta cosa no existiese, la salvación y la perfección de esa cosa consistirían siempre en no existir, lo cual es en sí mismo contradictorio. De ahí que nosotros neguemos que Dios pueda dejar de hacer lo que hace.

§ 5. Algunos consideran esto como una calumnia y un menosprecio de Dios. Pero esta opinión proviene de que no se entiende correctamente en qué consiste la verdadera libertad. Ésta no consiste, como ellos opinan, en poder hacer u omitir algo bueno o malo. Al contrario, la verdadera libertad no es en absoluto otra cosa que la causa primera, la cual no es de ningún modo coaccionada o forzada por [1|38] algo distinto, sino que, en virtud de su *perfección*, es causa de toda perfección[74].

De ahí que, si Dios pudiera dejar de hacer esto, no sería perfecto, ya que poder dejar de hacer el bien o la perfección en lo que realiza, no puede tener lugar en Dios más que por defecto.

Así, pues, que solo Dios es la única causa libre resulta claro, no solo por lo que ahora se ha dicho, sino también porque fuera de él no existe ninguna causa externa, que lo coaccione o fuerce. Todo esto no tiene lugar en las cosas creadas.

§ 6. Contra esto se argumenta del modo siguiente. El bien solo es bien, porque Dios lo quiere; y, si esto es así, él siempre puede hacer que el mal se convierta en bien. Tal forma de argumentar, sin embargo, es tan concluyente como si yo dijera: porque Dios quiere ser Dios, él es Dios; luego también está en su poder el no ser Dios; lo cual es la contradicción misma.

Además, si los hombres hacen algo y se les pregunta por qué lo hacen, la respuesta es: porque la justicia también lo exige. Si se pregunta entonces por qué la justicia, o más bien la primera causa de todo lo que es justo, así lo exige, la respuesta será: porque la justicia así lo quiere. Pero, amigo mío, ¿podría la justicia dejar de ser justa? En absoluto, ya que entonces no podría haber justicia alguna.

En cambio, aquellos que dicen que todo cuanto Dios hace, lo hace porque es bueno en sí, ésos, digo, quizá piensen que no discrepan en nada de nosotros. Muy lejos de ello, puesto que éstos afirman que antes de Dios hay algo a lo que él estaría obligado o vinculado, a saber, una causa que tiene un deseo de que esto es y será bueno y aquello, a su vez, justo[75].

§ 7. Aquí surge, de nuevo, la cuestión, a saber, si, aunque todas las cosas fueran *ab aeterno* creadas u ordenadas y predeterminadas por Dios de forma distinta de como ahora son, si Dios, digo, todavía sería perfecto. A esto vale como respuesta que, si la naturaleza hubiera sido creada de forma distinta de como ahora es, de ahí debería seguirse necesariamente [1|39] —según la tesis de aquellos que atribuyen a Dios voluntad y entendimiento— que Dios habría tenido una voluntad y un entendimiento distintos de los que tiene, y que, de acuerdo con ellos, habría hecho una naturaleza distinta. De ahí que uno se ve en la necesidad de observar que Dios está ahora constituido de forma distinta a entonces y entonces de forma distinta a ahora; y que, por tanto, si afirmamos que ahora es perfectísimo, es necesario decir que no lo era entonces, en el momento en que lo creó todo de otro modo. Pero, como todas estas cosas implican absurdos manifiestos, no pueden ser atribuidas de ningún modo a Dios, que ahora, antes y por toda la eternidad, es, ha sido y será inmutable[76].

§ 8. Esto es demostrado, además, por nosotros a partir de la definición que hemos dado de la causa libre, la cual no consiste en poder hacer u omitir algo, sino únicamente en que no depende de otro. Por tanto, todo cuanto hace Dios es hecho y producido por él como por la causa más libre. Por consiguiente, si hubiera hecho antes las cosas de forma distinta de como ahora son, debería seguirse que fue imperfecto en algún momento, lo cual,

por tanto, es falso. En efecto, dado que Dios es la causa primera de todas las cosas, debe haber en él algo por lo cual hace lo que hace y no deja de hacerlo. Porque nosotros decimos que la libertad no consiste en hacer o no hacer algo, y porque nosotros ya hemos probado que aquello que le hace hacer algo no puede ser otra cosa que su propia perfección. De donde concluimos que, si no hubiera sido su perfección la que le hizo hacerlo, las cosas no existirían o no serían lo que ahora son. Lo cual es lo mismo que si dijéramos: si Dios fuera imperfecto, las cosas serían ahora diferentes de como son[77].

§ 9. Baste con esto sobre el primer atributo. Ahora pasaremos al segundo, al que en Dios llamamos propio, y veremos lo que nos toca decir sobre ello, y así hasta el final.

## [1|40] CAPÍTULO V. *De la providencia de Dios*

§ 1. El segundo atributo, que nosotros llamamos propio (*proprium*), es la providencia.

Para nosotros no es otra cosa que el conato, que encontramos en la naturaleza total y en las cosas particulares, y que tiende a mantener y conservar su propio ser. Pues es evidente que ninguna cosa podría tender, por su propia naturaleza, a su propia aniquilación, sino que, al contrario, cada cosa tiene en sí misma un conato de garantizar su propio estado y de mejorarlo[78].

§ 2. De acuerdo, pues, con esa definición nuestra, establecemos una providencia universal y otra particular. La universal es aquella por la cual cada cosa es producida y conservada, en cuanto es una parte de la naturaleza. La providencia particular es el conato que tiene cada cosa particular en orden a mantener su ser, en cuanto que no es considerada como una parte de la naturaleza, sino como un todo. Lo cual se explica con el siguiente ejemplo. Todos los miembros del hombre fueron previstos y provistos en cuanto que son partes del hombre, y esto es la providencia universal. Y la particular es el conato que tiene cada miembro particular,

como un todo y no como una parte del hombre, en orden a asegurar y mantener su propio bienestar[79].

## **CAPÍTULO VI.** ***De la predestinación de Dios***

§ 1. Decimos que el tercer atributo es la predestinación divina.

1. Anteriormente hemos demostrado que Dios no puede dejar de hacer lo que hace, es decir, que lo ha creado todo tan perfectamente que no puede ser más perfecto.

2. Y, además, que ninguna cosa puede existir ni ser entendida sin él[80].

§ 2. Ahora corresponde observar si hay en la naturaleza algunas cosas contingentes, es decir, si hay algunas cosas que pueden [1|41] suceder y también no suceder[81]. Y, además, si hay alguna cosa de la que no podamos preguntar por qué existe.

Ahora bien, que no hay ninguna cosa contingente, lo demostramos así: aquello que no tiene una causa para existir, es imposible que exista; aquello que es contingente, no tiene ninguna causa, luego…

Lo primero está fuera de toda discusión. Lo segundo lo demostramos así: si algo, que es contingente, tiene una causa determinada y segura para existir, debe existir necesariamente; ahora bien, tanto si eso es contingente como si es necesario, resulta contradictorio; luego…

§ 3. Quizá alguien diga que algo contingente no tiene una causa determinada y segura, sino contingente. Si así fuera, debería serlo o *in sensu diviso* o *in sensu composito*, a saber: o la existencia de la causa es contingente, pero no en cuanto causa; o lo contingente es que algo (que sin duda existiría necesariamente en la naturaleza) sea causa de que este algo contingente se produzca. Pero tanto esto como aquello es falso.

Por lo que concierne a lo primero, si este algo contingente es contingente, porque su causa es contingente, también esta causa debe ser contingente, porque la causa que la ha producido también es contingente, y así al infinito. Y como hace un momento se ha demostrado que todo

depende de una causa, también esta causa debería ser contingente, lo cual es abiertamente falso.

Respecto a lo segundo, si la causa no está más determinada a producir esto o aquello, es decir, a producir este algo o a dejar de producirlo, sería igualmente imposible que lo produjera o que dejara de producirlo, lo cual es directamente contradictorio[82].

§ 4. En cuanto a la segunda observación antes formulada, si no hay en la naturaleza una cosa de la que no podamos preguntar por qué existe, nos corresponde investigar por qué causa existe algo; pues, si no existiera ella, sería imposible que existiera este algo.

Ahora bien, esta causa debemos [1|42] buscarla o en la cosa o fuera de ella. Pero, si, después de esto se pregunta por la regla para llevar a cabo esta búsqueda, decimos que no parece que haya en absoluto necesidad de ninguna. Porque, si la existencia pertenece a la naturaleza de la cosa, es seguro que no debemos buscar la causa fuera de ella; pero, si no es así, debemos buscar siempre fuera de ella la causa. Pero, como lo primero solo pertenece a Dios, queda con ello probado (como ya antes habíamos hecho) que solo Dios es la primera causa de todo.

§ 5. De donde resulta claro que esta y aquella voluntad del hombre (dado que la existencia de la voluntad no pertenece a su esencia) también debe tener una causa externa, por la cual es necesariamente causada. Lo cual resulta claro también por todo lo que hemos dicho en este capítulo, y aún aparecerá más claramente cuando, en la segunda parte, tratemos y hablemos de la libertad del hombre[83].

§ 6. Otros replican a todo esto: ¿cómo es posible que Dios, que ha sido llamado el sumamente perfecto y la causa única, ordenador y provisor de todo, permita que, no obstante, se vea por doquier en la naturaleza tal desorden? ¿Y por qué también no creó al hombre tal que no pudiera pecar?

§ 7. En primer lugar, no se puede afirmar con derecho que existe desorden en la naturaleza, porque no hay nadie que conozca todas las causas de la naturaleza para poder juzgar de ello. Dicha objeción procede

más bien de esta ignorancia: de que ellos han formado ideas universales, en virtud de las cuales opinan que las cosas particulares, para ser perfectas, deben concordar unas con otras[84].

Afirman, pues, que esas ideas están en el entendimiento de Dios, como han dicho muchos seguidores de Platón, a saber, que esas ideas universales (como *racional*, *animal*, y similares) fueron creadas por Dios. Y los seguidores de Aristóteles, aunque dicen que estas cosas no son reales, sino entes de razón, las han considerado durante largo tiempo como cosas. Pues han dicho claramente que la providencia divina no se extiende a los [1|43] seres particulares, sino solo a los géneros. Por ejemplo. Dios no ha ejercido jamás su providencia sobre *Bucéfalo*, etc., pero sí sobre todo el género de *caballo*. Ellos dicen también que Dios no tiene ciencia alguna de las cosas particulares y perecederas, pero sí de las universales que, en su opinión, son imperecederas. Nosotros, en cambio, hemos considerado esto como ignorancia suya, ya que todas las cosas particulares y solo ellas tienen causa, y no las generales, que no son nada.

Así, pues, Dios tan solo es causa y provisor de las cosas particulares, y, por tanto, si las cosas particulares deben concordar con otra naturaleza, no podrán concordar con la suya propia, y, por consiguiente, no son las que verdaderamente son. Por ejemplo, si Dios hubiera creado a todos los hombres tales como a Adán antes de la caída, entonces no hubiera creado más que a Adán y no a Pedro ni a Pablo. Ahora bien, la auténtica perfección de Dios consiste más bien en que les da a las cosas, de la menor a la mayor, su esencia o, mejor dicho, en que lo tiene todo perfecto en él[85].

§ 8. Por lo que respecta a la segunda observación, por qué Dios no ha creado a los hombres tales que no pecaran, basta decir que todo lo que se dice del pecado, tan solo se dice en relación a nosotros, como cuando comparamos dos cosas entre sí o (una) bajo distintas perspectivas. Por ejemplo, si uno ha hecho un reloj para sonar e indicar las horas y ese artefacto está acorde con la intención del artífice, se dice que es bueno; y, si no, se dice que es malo. No obstante, el mismo podría ser bueno también, si su intención hubiera sido hacerlo trastocado y lograr que tocara fuera de tiempo.

§ 9. Concluimos, pues, diciendo que Pedro debe concordar necesariamente con la idea de Pedro y no con la idea de hombre. Bien y mal o pecado no son otra cosa que entes de razón y, en modo alguno, unas cosas o algo que tiene existencia, como bien fácilmente mostraremos con más amplitud en lo sucesivo. Porque todas las cosas y las obras que hay en la naturaleza, son perfectas**[86]**.

## [1|44] CAPÍTULO VII. *De los atributos que no pertenecen a Dios*

§ 1. Ahora comenzaremos a hablar de aquellos *atributos***[*14]** que son comúnmente atribuidos a Dios y que, sin embargo, no le pertenecen realmente, así como de aquellos por los cuales se intenta, pero en vano, definir a Dios, y también de las leyes de la verdadera definición**[87]**.

§ 2. Para hacerlo, no nos preocuparemos demasiado de las imágenes que los hombres tienen comúnmente de Dios, sino que tan solo investigaremos qué es lo que los filósofos nos saben decir de él. Pues bien, éstos han definido a Dios como *un ser que existe por sí mismo, causa de todas las cosas, omnisciente, omnipotente, eterno, simple, infinito, sumo bien, de infinita misericordia*, etc. Pero, antes de emprender este examen, veamos brevemente qué nos conceden**[88]**.

§ 3. En primer lugar, dicen que no se puede dar una auténtica o legítima *definición* de Dios, puesto que, según su opinión, no puede existir ninguna definición que no sea por el género y la diferencia; y como Dios no es una especie de algún género, no puede ser definido correcta o legítimamente.

[1|45] § 4. Por otra parte, dicen que Dios no puede ser definido porque la definición debe presentar la cosa de forma escueta y afirmativa, y según ellos sostienen, de Dios no sabemos nada de forma afirmativa, sino solo negativa. Por tanto, no se puede dar una definición legítima de Dios.

§ 5. Aún más, ellos dicen que Dios no puede jamás ser mostrado *a priori*, ya que él no tiene ninguna causa, sino tan solo con probabilidad o a

través de sus efectos[89].

Dado que con estas tesis reconocen suficientemente que tienen un conocimiento muy exiguo e insignificante de Dios, nos permitimos pasar ahora a examinar brevemente su definición.

§ 6. En primer término, no vemos que nos ofrezcan aquí algunos atributos mediante los cuales sea conocida la cosa (Dios) en cuanto a lo que realmente es, sino solo algunos propios, que sin duda pertenecen a una cosa, pero no aclaran jamás qué es. Pues, aunque *existente por sí mismo, ser causa de todas las cosas, bien supremo, eterno e inmutable*, etc. solo son propios de Dios, no podemos saber, sin embargo, mediante esos propios, qué ser es ése, al que pertenecen esos propios, ni qué atributos tiene[90].

§ 7. Ya será, pues, el momento de que examinemos las cosas que ellos atribuyen a Dios y que, sin embargo, *no le pertenecen*[*15], >como que es *omnisciente, misericordioso, sabio*, etc. Estas cosas, en efecto, son ciertos modos de la cosa pensante y no pueden de ninguna forma ni existir ni ser entendidas sin la sustancia de la que son modos. De ahí que tampoco se le pueden atribuir a él, que es un ser que existe exclusivamente por sí mismo[91].

§ 8. Finalmente, le llaman el *bien supremo*. Ahora bien, si por tal entienden algo distinto de lo que ya han dicho, a saber, que Dios es inmutable y causa de todas las cosas, o están embrollados en su propio concepto o no logran entenderse a sí mismos. Lo cual proviene de su ignorancia del bien [1|46] y del mal, ya que piensan que es el hombre mismo, y no Dios, la causa de su pecado y de su mal. Ahora bien, de acuerdo con lo que acabamos de demostrar, esto no puede ser, o tenemos que afirmar que el hombre también es causa de sí mismo. Pero esto aún quedará más claro cuando tratemos más adelante, de la libertad del hombre[92].

§ 9. Será, pues, necesario que ahora desenredemos sus sofismas, con los que pretenden disfrazar de conocimiento de Dios su ignorancia.

Dicen, pues, en primer lugar, que una definición legítima debe constar de género y diferencia. Pues bien, aunque todos los lógicos lo admiten, no sé de dónde lo sacan. Una cosa es cierta: si esto debe ser verdad, no se puede saber nada. Porque, si primero debemos conocer perfectamente una cosa mediante la definición que consta de género y diferencia, entonces no podremos jamás conocer perfectamente el género supremo, ya que no tiene sobre él ningún género. Así, pues, si no es conocido el género supremo, que es causa del conocimiento de todas las otras cosas, menos pueden ser entendidas ni conocidas las demás cosas, que son explicadas por ese género[93].

Pero, puesto que somos libres y no nos consideramos en absoluto vinculados a sus tesis, presentaremos otras leyes de la definición, conformes a la verdadera Lógica, es decir, según la división de la naturaleza que nosotros hacemos.

§ 10. Acabamos de ver que los atributos (o, como otros los llaman, sustancias) son cosas o, hablando con más propiedad, un ser que existe por sí mismo y que, por tanto, se da a conocer a sí mismo y se demuestra por sí mismo. En cuanto a las otras cosas, vemos que no son sino modos de los atributos y que sin ellos no pueden existir ni ser conocidas.

En consecuencia, las definiciones deben ser de dos géneros o clases, a saber: 1. De los atributos de un ser que existe por sí mismo, y éstos no exigen ningún género o algo por lo cual sean mejor [1|47] entendidos o explicados, porque, como son atributos de un ser que existe por sí mismo, también ellos deben ser conocidos por sí mismos.

2. De las cosas que no existen por sí mismas, sino tan solo por los atributos, de los que son modos y por los cuales, como si fueran sus géneros, deben ser entendidos[94].

Y esto es lo que se refiere a su doctrina de la definición.

§ 11. Por lo que respecta al otro tema, de que Dios no podría ser conocido por nosotros con un conocimiento adecuado, ya Descartes ha respondido eficazmente a ello en las *Respuestas a las objeciones* relativas a este punto, p. 18[95].

§ 12. Y, en cuanto al tercer tema, de que Dios no podría ser demostrado *a priori*, ya hemos contestado anteriormente: puesto que Dios es causa de sí mismo, basta con que lo demostremos por sí mismo, y dicha prueba es más convincente que la *a posteriori*, la cual generalmente no se realiza sino a través de las causas externas[96].

## CAPÍTULO VIII. *De la naturaleza naturante*

Antes de pasar a otra cosa, dividiremos ahora brevemente toda la naturaleza, a saber, en naturaleza naturante y naturaleza naturada[97].

Por naturaleza naturante entendemos un ser que captamos clara y distintamente por sí mismo y sin tener que acudir a algo distinto de él, como todos los atributos que hemos descrito hasta aquí, y ese ser es Dios. También los tomistas han entendido por la misma a Dios; pero su naturaleza naturante era un ser (así lo llamaban) aparte de todas las sustancias[98].

La naturaleza naturada debemos dividirla en dos: una universal y otra particular. La universal consta de todos los modos que dependen inmediatamente de Dios, de los que trataremos en el capítulo siguiente. La naturaleza particular consta de todas las cosas particulares que son causadas por los modos universales. De suerte que la naturaleza naturada, para ser correctamente concebida, necesita alguna sustancia[99].

## [1|48] CAPÍTULO IX. *De la naturaleza naturada*

§ 1. Por lo que toca a la naturaleza naturada universal o a los modos o creaturas que dependen inmediatamente de Dios o son creados por él, no conocemos más que dos de ellos, a saber, el movimiento[*16] [100]en la materia y el entendimiento en la cosa pensante. Pues bien, nosotros decimos que éstos han existido desde toda la eternidad y permanecerán inmutables por toda la eternidad: una obra ciertamente tan grande como correspondía a la grandeza del artífice[101].

§ 2. Por lo que se refiere al movimiento, en particular, dado que pertenece más propiamente a la ciencia natural que a ésta —como, por ejemplo, que ha existido desde toda la eternidad y permanecerá inmutable por toda la eternidad, que es infinito en su género, que ni existe por sí mismo ni puede ser concebido por sí mismo, sino únicamente por medio de la extensión—, de todo esto, digo, no trataremos aquí, sino que tan solo decimos que es un hijo, obra o efecto inmediatamente creado por Dios.

§ 3. En cuanto al entendimiento en la cosa pensante, es lo mismo que el primero, un hijo, obra o creatura inmediata de Dios, también creado por él desde toda la eternidad y que permanece inmutable por toda la eternidad. Esta propiedad suya es una sola, a saber, entenderlo todo clara y distintamente en todos los tiempos. Y de él emana un infinito o perfectísimo gozo inmutable, que no puede dejar de hacer lo que hace.

Aunque lo que acabamos de decir es suficientemente claro por sí mismo, aún lo demostraremos más claramente más adelante, en el tratado de las afecciones del alma, y por eso no decimos aquí nada más de ello[102].

## [1|49] CAPÍTULO X. *Qué es el bien y el mal*

§ 1. Para decir ahora brevemente qué es en sí mismo el bien y el mal, comenzaremos como sigue.

Algunas cosas están en nuestro entendimiento y no en la naturaleza, en cuyo caso son también una obra exclusivamente nuestra y sirven para entender distintamente las cosas. Entre ellas incluimos todas las relaciones que se refieren a cosas distintas, y a las que llamamos entes de razón.

§ 2. La cuestión es, pues, si el bien y el mal se incluyen entre los entes de razón o entre los seres reales. Ahora bien, puesto que el bien y el mal no son otra cosa que relaciones, está fuera de duda que deben ser colocados entre los entes de razón. Pues jamás se dice que algo es bueno sino en relación a otro que no es tan bueno o no nos es tan útil como otra cosa. Y así, cuando uno dice que un hombre es malo, no lo dice sino en relación a

otro que es mejor; o también, que una manzana es mala sino en relación a otra que es buena o mejor. Todo esto sería imposible poder decirlo, si esto *mejor* o *bueno*, en relación al cual ella fue calificada de tal, no existiera.

§ 3. Así, pues, cuando se dice que esto es bueno, no es decir otra cosa sino que eso concuerda con la idea general que nosotros tenemos de tales cosas. Por consiguiente, como hemos dicho anteriormente, las cosas deben concordar con sus ideas particulares, cuyo ser debe constituir una esencia perfecta, y no con la idea general, ya que entonces ni siquiera existirían[103].

§ 4. En cuanto a confirmar lo que acabamos de decir, la cosa para nosotros está clara. No obstante, a modo de conclusión de lo dicho, todavía añadiremos las siguientes pruebas.

Todas las cosas que hay en la naturaleza, son o cosas o acciones. Ahora bien, el bien y el mal no son cosas ni acciones. Luego el bien y el mal no existen en la naturaleza.

En efecto, si el bien y el mal son cosas o acciones, deben tener sus definiciones. [1|50] Ahora bien, el bien y el mal (por ejemplo, la bondad de Pedro y la maldad de Judas) no tienen una definición fuera de la esencia de Judas y de Pedro, ya que ella solo existe en la naturaleza y a ellos no hay que definirlos fuera de su esencia. Por tanto, se sigue, como antes, que el bien y el mal no son cosas ni acciones que existen en la naturaleza[104].

## [1|51] *SEGUNDA PARTE*
## Del hombre y de cuanto le pertenece

### PREFACIO

§ 1. Así como hemos tratado en la primera parte de Dios y de las cosas universales, así pasaremos ahora a tratar, en esta *segunda parte*, de las cosas particulares y limitadas. Pero no trataremos de todas, ya que son innumerables, sino tan solo de las que conciernen al hombre[105].

Respecto a éstas, señalamos, en primer lugar, qué es el hombre, en cuanto que consta de algunos modos comprendidos en los dos atributos que

hemos hallado en Dios[106].

§ 2. Digo *de algunos modos*, porque yo no entiendo en absoluto que el hombre, en cuanto que consta de (alma)[*17] [107] [108] [109] [110] [111] [112] [113] [114] [115] o de cuerpo, [1|52] sea una *sustancia*. En efecto, al comienzo de este libro hemos probado:

1. Que ninguna sustancia puede tener comienzo.

2. Que una sustancia no puede producir otra.

[1|53] 3. Y, finalmente, que no pueden, en fin, existir dos sustancias iguales.

§ 3. Dado, pues, que el hombre no ha existido desde la eternidad, que es limitado e igual a muchos hombres, no puede ser una sustancia. De ahí que todo cuanto tiene de pensamiento no son más que propiedades del atributo pensante, que le hemos atribuido a Dios. Y, por otra parte, todo cuanto tiene de figura, movimiento y otras cosas, lo son igualmente del otro atributo que fue aplicado a Dios.

§ 4. Y, por más que algunos, por el hecho de que la naturaleza del hombre no puede existir ni ser entendida sin esos atributos, que también nosotros admitimos que son sustancias, se empeñan en probar que es una sustancia, esto no tiene realmente otro fundamento que falsas suposiciones.

Pues, dado que la naturaleza de la materia o del cuerpo ha existido antes que la figura de este cuerpo humano existiera, esa naturaleza no puede ser propia del cuerpo humano, puesto que está claro que, en el tiempo en que el hombre no existía, ella no ha podido pertenecer siempre a la naturaleza del hombre[116].

§ 5. Y, si ellos establecen, como una regla fundamental, que pertenece a la naturaleza de una cosa aquello sin lo cual la cosa no puede existir ni ser entendida, nosotros la negamos. Pues ya hemos demostrado que ninguna cosa puede existir ni ser concebida sin Dios. Es decir, Dios debe existir y ser entendido antes de que estas cosas particulares sean entendidas. Hemos demostrado también que los géneros no pertenecen a la naturaleza de la

definición, sino que aquellas cosas que no pueden existir sin otras, tampoco pueden ser entendidas sin ellas.

Si esto es así, ¿qué regla establecemos nosotros para poder saber, con su ayuda, qué pertenece a la naturaleza de una cosa? La regla es, pues, ésta: pertenece a la naturaleza de una cosa aquello sin lo cual la cosa no puede existir ni ser entendida. Pero no solo esto, sino de tal suerte que la proposición sea siempre convertible, a saber, que el predicado no puede existir ni ser concebido sin la cosa[117].

De estos modos de los que consta el hombre, comenzaremos, pues, a tratar ahora, al inicio del siguiente capítulo.

## [1|54] CAPÍTULO I. *De la opinión, la fe y el saber*

§ 1. Para comenzar, pues, a hablar de los *modos*[*18] de que consta el hombre, diremos: 1) cuáles son; 2) sus *efectos*; 3) su causa[118].

Respecto al *primer punto*, comencemos por aquellos que primero nos son conocidos, a saber, algunos conceptos o la conciencia del conocimiento de nosotros mismos y de las cosas que están fuera de nosotros.

§ 2. Estos conceptos los obtenemos, pues:

1. o simplemente *por fe*[*19], la cual fe surge o de la experiencia o de oídas[119];
2. o los adquirimos también por una fe verdadera[120];
3. o los tenemos por un concepto claro y distinto[121].

El primero está generalmente sujeto a error; el segundo y el tercero, aunque difieren el uno del otro, no pueden propiamente errar[122].

§ 3. Mas, para entender más claramente todo esto, pondremos un ejemplo, tomado de la regla de tres y que es el siguiente.

Alguno solo ha oído decir que, en la regla de tres, si uno multiplica el segundo número por el tercero y después lo divide por el primero, halla un cuarto número, que tiene con el tercero una proporción igual a la del segundo con el primero. Y, sin objetar que quien le expuso eso, pudo

mentir, realizó sus operaciones en pleno acuerdo con ello, pese a no haber tenido de la regla de tres más conocimiento que el ciego de los colores. De ahí que, de todo cuanto pudo habérsele dicho, ha parloteado como el papagayo de aquello que uno le ha enseñado.

Un segundo, que es de comprensión más rápida, no se deja engatusar con dichos, sino que los somete a prueba en algunos cálculos particulares y, si los encuentra acordes con ellos, les da crédito. No obstante, con razón hemos dicho que también éste está sujeto a error. Pues, ¿cómo [1|55] puede estar él seguro de que la experiencia de algunos particulares puede servirle de regla para todos?

Un tercero, no contentándose ni con el testimonio, porque puede engañar, ni con la experiencia de algunos particulares, porque es imposible que constituya una regla, interroga a la verdadera razón, la cual, bien utilizada, no ha engañado jamás. Entonces, ésta le dice que, en virtud de la propiedad de la proporcionalidad entre esos números, eso es así y no pudo ser ni resultar de otro modo.

Un cuarto, en cambio, que tiene un conocimiento más claro, no necesita ni el testimonio, ni la experiencia, ni el arte de razonar, sino que ve al instante, con su intuición, la proporcionalidad y todos los cálculos[123].

## CAPÍTULO II. *Qué es opinión, fe y conocimiento claro*

§ 1. Pasaremos ahora a tratar de *los efectos* de los diferentes conocimientos, de que hemos hablado en el capítulo precedente. Y, como de paso, decimos de nuevo qué es opinión, fe y conocimiento claro. <Por eso llamaremos a la primera *opinión*, a la segunda *fe*, mientras que la tercera es lo que llamamos un *conocimiento verdadero* >[124].

§ 2. A la *opinión* la llamamos así, porque está sujeta a error y no tiene lugar jamás en algo de lo que estemos ciertos, sino más bien cuando se habla de conjeturar y suponer.

Llamamos *fe* al segundo, porque las cosas que solo captamos por la razón, no son vistas por nosotros, sino que tan solo nos son conocidas

mediante convicciones en el entendimiento, de que esto debe ser así y no de otro modo.

Llamamos, en cambio, *conocimiento claro* a aquel que no se adquiere mediante una convicción de la razón, sino mediante un sentimiento y un gozo de la cosa misma, y supera con mucho a los demás[125].

§ 3. Una vez dicho esto, pasemos ahora a sus efectos. A este respecto, decimos que del primero proceden todas las pasiones, que luchan contra la recta razón; [1|56] del segundo los buenos deseos; y del tercero el amor verdadero y sincero, con todos sus retoños[126].

§ 4. Por tanto, nosotros ponemos como causa próxima de las pasiones, en el alma, el conocimiento. Pues consideramos absolutamente imposible que, si alguien no concibe ni conoce según los principios y modos precedentes, pueda ser movido al amor o al deseo o a algún otro modo de querer[127].

## CAPÍTULO III. *Origen de las pasiones. Pasiones de la opinión*

§ 1. Veamos, pues, ahora, cómo, de acuerdo con lo que acabamos de decir, las pasiones tienen su origen en la opinión. Y para hacerlo correcta e inteligiblemente, propondremos algunas de ellas en particular y mostraremos en ellas, como en ejemplos, lo que decimos[128].

§ 2. Sea, pues, la *admiración* la primera que se encuentra en quien conoce la cosa por el primer modo. En efecto, como él saca de algunos particulares una *conclusión general*[*20], se queda como sorprendido, cuando ve algo que va contra esta conclusión suya. Y así, si alguien no ha visto más que ovejas con cola corta, se admira ante las ovejas de Marruecos, que la tienen larga.

[1|57] Así también, se dice de un campesino, que se había metido en la cabeza que fuera de sus campos no existían más, que, habiéndole desaparecido un buen día una vaca y viéndose obligado a ir a buscarla muy

lejos, se quedó muy admirado de que fuera de sus pequeños campos existiera tan gran cantidad de otros campos.

§ 3. Y a buen seguro que esto también tiene que suceder en muchos filósofos, que se han creído que fuera del pequeño campo del globito terráqueo, donde ellos están, no existe ningún otro, puesto que ellos no lo observan.

En cambio, no existe jamás admiración en aquel que saca conclusiones correctas. He ahí una pasión[129].

§ 4. La segunda será *el amor*. Dado que éste surge o de conceptos verdaderos o de las opiniones o, en fin, del simple testimonio, veremos, en primer lugar, cómo surge de las opiniones y después de los conceptos (ya que el primero tiende a nuestra perdición y el segundo a nuestra salvación suprema), y después del tercero[130].

§ 5. Respecto al primero, es tal que cuantas veces alguien ve algo bueno, se siente siempre inclinado a unirse a ello y, por el bien que en ello observa, lo escoge como lo mejor, ya que fuera de él no conoce nada mejor ni más apetecible. Sin embargo, cuando viene a suceder, como es muy frecuente en este caso, que conozca algo mejor que lo conocido, torna al instante su amor del primer objeto al segundo. Lo cual haremos ver más claramente en el tratado de la libertad del hombre.

§ 6. En cuanto al amor por conceptos verdaderos, como no es éste el lugar para hablar de él, lo pasaremos aquí por alto, y hablaremos del tercero y último, a saber, del amor que surge del simple testimonio[131].

§ 7. Éste lo vislumbramos en los niños hacia sus padres. Ya que, por el solo hecho de que el padre dice que esto o aquello es bueno, y sin saber nada más al respecto, se sienten inclinados hacia ello. Este mismo es el que vemos en quienes pierden la vida por el amor a la patria, y en aquellos que, con solo oír algo, llegan a enamorarse de ello[132].

[1|58] § 8. *El odio*, por su parte, al ser justo lo contrario del amor, surge del error que procede de la opinión. En efecto, si alguien ha llegado a la conclusión de que una cosa es buena y otro viene a causar algún daño a la misma, surge el odio en él contra quien lo hizo. Tal odio jamás hubiera surgido, si él conociera el verdadero bien, como diremos más adelante. Ya que todo cuanto existe o se piensa, en comparación con el verdadero bien, no es más que la miseria misma. ¿No es, entonces, tan mísero amante mucho más digno de compasión que de odio?

Finalmente, el odio surge también del simple testimonio, como lo vemos en los turcos contra judíos y cristianos, en los judíos contra turcos y cristianos, en los cristianos contra judíos y turcos, etc. ¡Cuan ignorante es, en efecto, la gran masa de todos éstos acerca de la religión y las costumbres de los otros![133].

§ 9. *El deseo*[*21] ya consista, como algunos quieren, en el apetito o anhelo de conseguir algo de que se carece, o, como quieren otros, en conservar las cosas de que ya disfrutamos, es cierto que no puede llegar a encontrarse sino bajo la apariencia del bien.

§ 10. Está claro, pues, que el deseo, igual que el amor de que se acaba de hablar, surge del primer modo de conocimiento. Si alguien, en efecto, ha oído que una cosa es buena, siente ganas y apetencia de ella, como se ve en un enfermo que, con solo oír decir a un médico que tal o cual remedio es bueno para su enfermedad, al instante se siente atraído por él.

El deseo surge también de la experiencia, como se ve en la práctica de los médicos que, habiendo comprobado algunas veces que un remedio es bueno, han solido tenerlo como cosa infalible[134].

§ 11. Todo lo que hemos dicho de estas pasiones, se puede aplicar a todas las demás, como es claro para cualquiera. Y, como a continuación comenzaremos a investigar cuáles son para nosotros racionales y cuáles irracionales, no diremos más sobre esto, sino que lo dejaremos aquí[135].

## [1|59] CAPÍTULO IV. *Qué procede de la fe. Y del bien y del mal en el hombre*

§ 1. Dado que hemos probado, en el capítulo precedente, cómo las pasiones surgen del error de la opinión, veamos ahora los efectos de los otros modos de conocimiento; y, en primer lugar, de aquel que hemos llamado *fe verdadera*[*22] [136].

§ 2. Ésta nos muestra sin duda qué le corresponde ser a la cosa, pero no qué es en realidad. Y éste es el motivo por el cual la fe no nos hace unir con la cosa creída. Digo, pues, que ella nos dice qué le corresponde ser a la cosa, y no qué es. Entre lo uno y lo otro existe una gran diferencia.

En efecto, como hemos dicho en nuestro ejemplo de la regla de tres, si uno puede hallar, en virtud de la proporcionalidad, un cierto número que es al tercero como el segundo al primero, también puede, haciendo divisiones y multiplicaciones, decir que los cuatro números son proporcionales. Aunque esto es así, no puede menos de hablar de ello como de una cosa que le es exterior. En cambio, si él llega a contemplar la proporcionalidad tal como hemos mostrado en el cuarto ejemplo, entonces dice con verdad que la cosa es tal, porque ella está en él y no fuera de él. Esto acerca del primero.

[1|60] § 3. El segundo efecto de la fe verdadera es que nos conduce a un conocimiento claro, mediante el cual amamos a Dios y, además, nos hace captar intelectualmente las cosas que no están en nosotros, sino fuera de nosotros[137].

§ 4. El tercer efecto es que nos proporciona el conocimiento del bien y del mal y nos señala todas las pasiones que hay que destruir. Y, como antes hemos dicho que las pasiones que surgen de la opinión están sujetas a grandes males, merece la pena que examinemos ahora cómo son cernidas, a fin de que veamos qué hay de bueno y qué de malo en ellas.

Para hacerlo como conviene, examinémoslas siguiendo el mismo método que antes, a fin de lograr saber cuáles debemos escoger y cuáles desechar[138].

Pero, antes de pasar a esto, digamos brevemente qué es el bien y el mal del hombre.

§ 5. Hemos dicho anteriormente que todas las cosas están sometidas a la necesidad y que en la naturaleza no existe ni el bien ni el mal. De ahí que todo cuanto queramos del hombre, deberá ser de su mismo género, y éste es un ente de razón. Y así, cuando hemos concebido en nuestro entendimiento una idea de un hombre perfecto, ésta debería ayudarnos a ver, investigándonos a nosotros mismos, si existe en nosotros algún medio para alcanzar tal perfección.

§ 6. De ahí que todo aquello que nos hace avanzar hacia esa perfección, lo llamaremos bien, y, por el contrario, a lo que nos estorba o incluso no nos ayuda, lo llamaremos mal.

§ 7. Digo, pues, que yo debo concebir un hombre perfecto, si quiero indicar algo acerca del bien y del mal del hombre, y que, justamente por eso, al tratar, por ejemplo, del bien y del mal de Adán, confundiría un ser real con un ente de razón, cosa que un filósofo honesto debe evitar con todo esmero, y ello por las razones que expondremos a continuación o en otra ocasión.

§ 8. Además, como no nos es conocido el fin de Adán ni el de ninguna otra creatura particular [1|61] más que por los resultados, todo cuanto podamos decir acerca del fin del hombre deberá estar fundado en un concepto de un hombre *perfecto*[*23] , que exista en nuestro entendimiento. Dado que éste es un ente de razón, podemos conocer *su* fin, así como también, según queda dicho, su bien y su mal, ya que no son sino modos de pensar[139].

§ 9. Para entrar, pues, gradualmente en el asunto, ya hemos mostrado anteriormente que del concepto surgen el movimiento, las pasiones y las acciones del alma. Y ese concepto lo hemos dividido en cuatro, a saber, simple testimonio, experiencia, fe y conocimiento claro. Y, como acabamos

de ver los efectos de todos ellos, resulta evidente que el cuarto, es decir, el conocimiento claro es el más perfecto de todos.

En efecto, la opinión nos conduce con frecuencia al error; la fe verdadera tan solo es buena, porque es el camino hacia el conocimiento verdadero, impulsándonos hacia las cosas que son verdaderamente dignas de ser amadas. De ahí que el fin último que buscamos y el más excelente que conocemos, es el conocimiento verdadero[140].

§ 10. Pero también este conocimiento verdadero es diferente según los objetos que se le presentan. De suerte que cuanto mejor es el objeto con el que llega a unirse, tanto mejor es también ese conocimiento. Por consiguiente, el hombre más perfecto es aquel que se une a Dios (que es el ser perfectísimo) y goza así de él[141].

§ 11. Para descubrir, por tanto, lo que es bueno o malo en las pasiones, las vamos a abordar, como se ha dicho, por separado[142].

Y, en primer lugar, la *admiración*. Puesto que surge o bien de la ignorancia o bien de un prejuicio, es una imperfección en el hombre que está sometido a esa turbación. Digo imperfección, porque la admiración, en sí misma, no conduce a algún mal[143].

## [1|62] CAPÍTULO V. *Del amor*

§ 1. El amor no es nada más que gozar de una cosa y unirse con ella. Lo dividiremos según las cualidades de su objeto, ya que el hombre intenta gozar de él y unirse a él[144].

§ 2. Algunos objetos son perecederos en sí mismos; otros son imperecederos por su causa; pero hay un tercero que es eterno e imperecedero exclusivamente por su propia fuerza y potencia.

Perecederos son todas las cosas particulares, que no han existido desde todo tiempo o que han recibido un comienzo.

Los otros son todos aquellos modos que, según hemos dicho, son causa de los modos particulares.

El tercero es Dios o, lo que nosotros consideramos lo mismo, la Verdad[145].

§ 3. El amor nace, pues, del concepto y del conocimiento que tenemos de una cosa. Y cuanto mayor y más excelente se demuestre que es la cosa, tanto mayor también es en nosotros el amor.

§ 4. El poder de librarnos del amor surge de dos modos: o por el conocimiento de una cosa mejor o por la experiencia de que la cosa amada, que antes fue tenida por grande y excelente, lleva consigo mucha desventura y desgracia[146].

§ 5. El amor es de tal naturaleza que jamás intentamos (como lo hacemos con la admiración y otras pasiones) liberarnos de él. Y ello por dos razones: porque es imposible y porque es necesario que no nos libremos de él.

*Imposible*, porque él no depende de nosotros, sino tan solo del bien y utilidad que descubrimos en el objeto. Ya que, si no quisiéramos amar nada, sería necesario que antes no conociéramos nada, lo cual no depende de nuestra libertad: porque, si no conociéramos nada, sin duda que tampoco seríamos nada.

*Necesario* no librarnos de él, ya que, dada la debilidad de nuestra naturaleza, no podríamos existir sin gozar de algo con lo que estemos unidos y fortalecidos[147].

[1|63] § 6. De esos tres tipos de objetos, ¿cuáles debemos, por tanto, escoger y rechazar?

En cuanto a los objetos *perecederos* (ya que, como hemos dicho, debido a la debilidad de nuestra naturaleza, necesariamente debemos amar algo y unirnos con ello para existir), es cierto que no podemos en absoluto ser fortalecidos en nuestra naturaleza mediante el amor y la unión con las cosas perecederas, dado que ellas mismas son débiles, y un cojo no puede sostener a otro.

Y no solo no nos ayudan, sino que incluso nos perjudican. Hemos dicho, en efecto, que el amor es una unión con el objeto que nuestro

entendimiento estima ser excelente y bueno. Y por tal entendemos una unión por la cual el amante y el amado llegan a ser una misma cosa o a formar juntos un todo. Y, por tanto, es sin duda miserable aquel que se une con una cosa perecedera. Pues, como ésta está fuera de su poder y sujeta a muchos azares, es imposible que, si ella llega a sufrir, pueda él librarse de ello[148].

Nuestra conclusión es, pues, la siguiente. Si quienes aman las cosas perecederas, que aún tienen algún ser, son tan miserables, ¡cuánto no lo serán quienes aman los honores, las riquezas y los placeres, que no tienen en absoluto esencia alguna!

§ 7. Baste con lo dicho para demostrar cómo la razón nos enseña a alejarnos de cosas tan perecederas. Ya que, por lo que ahora hemos dicho, está claramente desvelado el veneno y el mal que está metido y escondido en el amor a esas cosas. Pero aún lo vemos de forma incomparablemente más clara, si advertimos de qué bien tan magnífico y excelente somos separados a causa del gozo de ellas[149].

§ 8. Más arriba hemos dicho que las cosas que son perecederas, están fuera de nuestro poder. Que se nos comprenda bien: no queremos decir que seamos una causa libre, que [1|64] no depende de otra alguna. Cuando decimos que algunas cosas están en nuestro poder y otras no, por las que están en nuestro poder entendemos más bien aquellas que efectuamos mediante o junto con el orden de la naturaleza, de la que nosotros somos una parte. Por aquellas que no están en nuestro poder, aquellas que, por lo mismo que están fuera de nosotros, no están sometidas a ningún cambio por nuestra parte, ya que están muy alejadas de nuestra esencia efectiva, tal como está constituida por la naturaleza[150].

§ 9. Prosiguiendo, pues, pasaremos ahora a la segunda clase de objetos, aquellos que, aunque eternos e *imperecederos*, no son tales, sin embargo, por su propia fuerza. Si llevamos a cabo una pequeña investigación sobre ellos, comprobaremos al instante que no son más que simples modos, que dependen inmediatamente de Dios. Y, como la naturaleza de éstos es tal, no pueden ser concebidos por nosotros, a menos que tengamos a la vez un

concepto de Dios, en el cual, por ser perfecto, debe descansar necesariamente nuestro amor. Por decirlo en una palabra, nos será imposible que, si empleamos bien nuestro entendimiento, podamos dejar de amar a Dios.

§ 10. Las razones de esto son claras. En primer lugar, que experimentamos que tan solo Dios tiene ser, mientras que todas las otras cosas no son seres, sino más bien modos. Y dado que los modos no pueden ser correctamente entendidos sin el ser, del que dependen inmediatamente; y que hemos demostrado anteriormente que, si amamos algo y llegamos a conocer una cosa mejor que la que amamos, nos entregamos siempre inmediatamente a ella y dejamos la primera; se sigue, sin discusión alguna, que, si llegamos a conocer a Dios, que contiene en sí solo toda la perfección, necesariamente debemos amarlo.

§ 11. En segundo lugar, si empleamos bien nuestra razón en el conocimiento de las cosas, las debemos conocer en sus causas. Ahora bien, dado que Dios es causa primera de todas las otras cosas, el conocimiento de Dios es, *por naturaleza de las cosas* («*ex rerum natura*»), *antes del* conocimiento de las otras cosas, puesto que el conocimiento de todas éstas debe derivarse [1|65] del conocimiento de la causa primera[151].

Y el amor verdadero nace siempre del conocimiento de que la cosa es magnífica y buena. ¿Qué otra cosa podrá, por tanto, seguirse de ahí, sino que no podrá volcarse sobre nadie con más plenitud que sobre nuestro Dios? Pues solo él es magnífico y un bien perfecto.

§ 12. Ahora vemos, pues, cómo hacemos fuerte el amor y cómo también él debe reposar *únicamente en Dios*. Cuanto nos queda aún por decir del amor, procuraremos decirlo, cuando tratemos del último modo de conocimiento.

A continuación, investigaremos, como lo hemos prometido antes, qué pasiones tenemos que aceptar y cuáles que rechazar.

## CAPÍTULO VI. *Del odio*

§ 1. El odio es una inclinación a *rechazar* de nosotros algo que nos ha causado algún mal[152].

Por eso, es el momento de señalar que nosotros solemos realizar nuestras acciones de dos modos, a saber, o con pasiones o sin ellas. Con pasiones, como se ve de ordinario en los señores contra sus criados que han hecho algo mal, lo cual no sucede por lo general sin cólera. Sin pasiones, como se dice de Sócrates, que, cuando se veía forzado a castigar a su siervo para corregirlo, nunca lo hizo cuando sentía que su ánimo estaba excitado contra ese siervo suyo.

§ 2. Puesto que ahora vemos que nuestras obras son ejecutadas por nosotros con o sin pasiones, pensamos que está claro que aquellas cosas, que nos estorban o nos han estorbado, pueden ser eliminadas, si es necesario, sin turbación por nuestra parte. Porque, ¿qué es mejor, que huyamos de las cosas con aversión y odio o que las soportemos con la fuerza de las razones y sin perturbación del ánimo, [1|66] ya que estimamos que esto se puede lograr?

Ante todo, es seguro que, si hacemos sin pasiones lo que nos corresponde hacer, no puede resultar de ahí ningún mal. Y, como entre bien y mal no hay término medio, vemos que, así como es malo obrar con pasiones, debe ser bueno obrar sin ellas.

§ 3. Examinemos, en cambio, un poco más si implica algún mal el huir de las cosas con odio y aversión. Por lo que toca al odio que procede de las opiniones, es seguro que no debe tener lugar en nosotros, puesto que sabemos que una misma cosa puede ser, en un momento, buena para nosotros y, en otro, mala, como sucede siempre con las hierbas medicinales[153].

Lo cual se reduce, finalmente, a esto: si el odio nace únicamente de la opinión y no también del razonamiento verdadero. Ahora bien, para examinarlo correctamente, nos parece oportuno explicar claramente qué es el odio y distinguirlo bien de la aversión.

§ 4. Digo, pues, que el odio es una turbación del alma contra alguien que nos ha hecho mal voluntaria y conscientemente. La aversión, en

cambio, es la perturbación que surge en nosotros contra una cosa a causa de la molestia o el dolor que pensamos u opinamos pertenecerle por naturaleza. Digo por naturaleza, porque, si no suponemos esto, no sentimos aversión hacia ella, aunque hayamos recibido de ella alguna molestia o dolor, ya que, por el contrario, tenemos que esperar de ella alguna utilidad. Y así, si alguien se ha herido con una piedra o un cuchillo, no por eso siente aversión alguna hacia ellos[154].

§ 5. Hechas estas observaciones, veamos ya brevemente los efectos de ambos. Del odio proviene la tristeza; y, si el odio es grande, produce la ira, la cual no solo trata, como el odio, de huir de la cosa odiada, sino también de destruirla, en cuanto le es factible. De este gran odio procede también la envidia. De la aversión, en cambio, proviene alguna tristeza, porque intentamos privarnos de algo que, por ser real, debe tener siempre también su esencia y perfección.

[1|67] § 6. Por lo ahora dicho se puede entender fácilmente que, si usamos correctamente nuestra razón, no podemos tener ningún odio ni aversión hacia cosa alguna, ya que, de hacerlo así, nos privamos de la perfección que existe en toda cosa. Y así vemos también, mediante la razón, que no podemos jamás tener absolutamente ningún odio contra alguien, puesto que, si queremos algo de cuanto existe en la naturaleza, siempre lo debemos cambiar en mejor, o para nosotros o para la cosa misma[155].

§ 7. Y, dado que un hombre perfecto es lo mejor que conocemos de cuanto tenemos presente o ante los ojos, también es con mucho lo mejor, para nosotros y para cada hombre en particular, que tratemos en todo tiempo de educarlos para que alcancen el estado más perfecto. Pues solo así podemos nosotros recibir de ellos el mayor fruto, y ellos de nosotros. El medio para ello es tomar incesantemente a los hombres tal como nuestra buena conciencia no deja de enseñarnos y amonestarnos, ya que ella jamás nos incita a nuestra perdición, sino siempre a nuestra salvación[156].

§ 8. A modo de conclusión, decimos que el odio y la aversión contienen en sí tantas imperfecciones como, por contra, el amor contiene

perfecciones. Éste, en efecto, produce siempre mejora, fortalecimiento y crecimiento, que es la perfección; mientras que el odio, al revés, siempre tiende a la destrucción, al debilitamiento y la aniquilación, que es la imperfección misma.

## CAPÍTULO VII. *De la alegría y la tristeza*

§ 1. Una vez visto cómo el odio y la admiración son de tal naturaleza que podemos decir sin reparos que jamás pueden tener lugar en aquellos que usan su entendimiento como corresponde, seguiremos con el mismo método y hablaremos de otras pasiones.

Comenzaremos, pues, por el *deseo* y la *alegría*.

[1|68] Puesto que éstos surgen de las mismas causas que el amor, no tenemos que decir de ellos otra cosa, sino que debemos recordar y traer a la memoria lo que antes dijimos, por lo cual ahora los pasamos por alto[157].

§ 2. A éstos añadiremos la *tristeza*, de la cual diremos que surge de la opinión y del error que de ésta deriva, ya que proviene, en realidad, de la pérdida de algún bien.

En efecto, anteriormente hemos dicho que todo cuanto hacemos, debe tender al progreso y al perfeccionamiento. Ahora bien, es cosa cierta que, mientras estamos tristes, nos hacemos a nosotros mismos incapaces de conseguirlo. Por eso, es necesario que nos libremos de ella. Y lo podemos lograr pensando en los medios de recuperar la cosa perdida, en cuanto esté en nuestro poder. Y, si no podemos, es necesario, en todo caso, que nos libremos de la tristeza, a fin de no caer en todas las miserias que ella trae necesariamente consigo. Y ambas cosas (debemos hacerlas) con alegría, ya que es de locos querer recuperar y mejorar un bien perdido deseando y fomentando nosotros mismos un mal.

§ 3. Finalmente, quien usa correctamente su entendimiento debe necesariamente conocer primero a Dios. Ahora bien, Dios es, como hemos probado, el sumo bien y todo bien. De ahí se sigue, sin discusión, que quien usa correctamente su entendimiento no puede caer en tristeza alguna. Pero

¿cómo? Descansa en el bien que es todo bien y en el que reside la plenitud de toda alegría y satisfacción. La tristeza nace, pues, como antes se ha dicho, de la opinión y de la ignorancia[158].

## CAPÍTULO VIII. *Del aprecio y el desprecio, etc*.

§ 1. A continuación, hablaremos del aprecio y del desprecio, el orgullo y la humildad, la soberbia y la falsa humildad. A fin de distinguir en ellas el bien y el mal con precisión, las examinaremos por pasos[159].

§ 2. El *aprecio* y el *desprecio* solo se dan respecto a algo grande o pequeño, como cuando conocemos una cosa que es grande o pequeña, en nosotros o fuera de nosotros.

[1|69] § 3. El *orgullo* no se extiende fuera de nosotros y solo se aplica a uno que valora exactamente su perfección, sin guiarse por la pasión ni por la estima.

§ 4. La *humildad* se da cuando alguien conoce su imperfección, sin dejarse llevar por el desprecio de sí mismo, y no se extiende fuera del hombre humilde.

§ 5. La *soberbia* se da cuando alguien llega a apropiarse de una perfección que no se halla en él.

§ 6. La *falsa humildad* se da cuando alguien se atribuye a sí mismo una imperfección que no le pertenece. No hablo de los hipócritas, que, para engañar a otros, se menosprecian sin creerlo, sino de aquellos que creen que las imperfecciones que se atribuyen, son reales[160].

§ 7. Una vez hechas estas observaciones, ya aparece suficientemente claro qué *bien o mal* encierra cada una de estas pasiones.

Por lo que concierne al *orgullo* y a la *humildad*, dan a conocer su propia excelencia, puesto que decimos que quien las posee, conoce exactamente su perfección o imperfección. Y ese conocimiento es, según nos lo enseña la

razón, el medio principal por el que llegamos a nuestra perfección. Ya que, si conocemos exactamente nuestro poder y perfección, vemos claramente qué es lo que tenemos que hacer para alcanzar nuestro fin bueno. Y, al revés, si conocemos nuestra deficiencia e impotencia, vemos qué nos toca evitar.

§ 8. Por lo que respecta a la *soberbia* y a la *falsa humildad*, también su definición nos da a conocer que nacen de ciertas opiniones. Pues nosotros decíamos que aquélla se aplica a aquel que se atribuye a sí mismo una perfección que no le pertenece. Y la falsa humildad es justamente lo contrario.

§ 9. Por lo dicho aparece que, así como el *orgullo* y la *verdadera humildad* son buenos y saludables, por el contrario, la *soberbia* y la *falsa humildad* son malas y perniciosas. Aquéllos, en efecto, no solo sitúan a quien los posee en un estado muy bueno, sino que son la recta escalera por la que nosotros nos elevamos a [1|70] nuestra suprema salvación. Éstas, en cambio, no solo no nos llevan a nuestra perfección, sino que nos arrastran a nuestra total perdición.

En efecto, la *falsa humildad* es la que nos impide hacer lo que, de otro modo, deberíamos hacer para hacernos perfectos, como vemos en los escépticos: por negar que el hombre pueda poseer alguna verdad, se privan a sí mismos de ella mediante esa negación. La *soberbia* es la que nos hace emprender cosas que conducen directamente a nuestra perdición, como se ve en todos aquellos que han creído y creen estar admirablemente con Dios, por lo cual, no temiendo peligro alguno y confiados en todo, desafían al agua y al fuego y van a parar así a la muerte más mísera.

§ 10. Respecto al *aprecio y al desprecio* no hay más que decir, sino recordar bien lo que anteriormente hemos dicho acerca del amor[161].

## CAPÍTULO IX. *De la esperanza, el temor, etc*.

§ 1. Ahora comenzaremos a hablar de la esperanza y del temor, de la seguridad, de la desesperación y de la fluctuación, de la valentía, la audacia y la emulación, de la pusilanimidad y del miedo. Las abordaremos, como venimos haciendo, una por una y después mostraremos cuáles nos son perjudiciales y cuáles beneficiosas.

Lo podemos hacer muy fácilmente, si atendemos a los conceptos que podemos tener de una cosa que es futura, ya sea buena ya sea mala.

§ *2*. Los conceptos que tenemos respecto a la cosa misma, son: o que la cosa es considerada por nosotros como contingente, es decir, que puede suceder o no suceder, o que debe suceder necesariamente; esto en relación a la cosa misma. Y con respecto a aquel que tiene el concepto de la cosa, que deba hacer algo o bien para favorecer que suceda o bien para impedirlo**[162]**.

§ 3. De estos conceptos se derivan todas estas pasiones como sigue. [1|71] Si concebimos que una cosa futura es buena y que puede acaecer, el alma recibe con ello una forma que llamamos *esperanza*, la cual no es sino una especie de alegría, aunque mezclada con cierta tristeza. Y, a la inversa, si juzgamos que la cosa futura es mala, nace en nuestra alma la forma que llamamos *temor*.

En cambio, cuando concebimos que la cosa es buena y que sucederá necesariamente, se produce en el alma esa tranquilidad que denominamos *seguridad*, y que es cierta alegría, no mezclada con tristeza como en la esperanza. Por el contrario, si concebimos que la cosa es mala y que sucederá necesariamente, nace en el alma la *desesperación*, que no es otra cosa que cierta especie de tristeza.

§ 4. Hasta aquí hemos hablado de las pasiones comprendidas en este capítulo y hemos dado su definición en sentido afirmativo, y así hemos dicho qué es cada una de ellas. También las podemos definir al revés, de forma negativa, como sigue. Esperamos que el mal no suceda y tememos que el bien no suceda; estamos seguros de que el mal no sucederá y desesperamos de que el bien no suceda**[163]**.

§ 5. Una vez dicho esto acerca de las pasiones, en cuanto que nacen de los conceptos que se refieren a la cosa misma, tenemos que hablar ahora de aquellas que nacen de los conceptos que se refieren a aquel que concibe la cosa. Son las siguientes.

Si debemos hacer algo para producir una cosa y no tomamos ninguna decisión sobre ello, el alma recibe una forma que denominamos *fluctuación*. En cambio, si ella decide virilmente realizar la cosa y ésta es factible, entonces se llamará *valentía*; y, si la cosa es difícil de realizar, entonces se llamará *intrepidez* u *osadía*. Pero, si uno decide hacer una cosa, porque otro, que la ha hecho antes, ha tenido éxito, llamamos a eso *emulación*.

Si alguno sabe qué decisión tomar para favorecer una cosa buena [1|72] o para impedir una mala, y, sin embargo no lo hace, esto se llama *pusilanimidad*; y si ésta es muy grande, se llama *miedo*.

Finalmente, los *celos* son una inquietud por poder disfrutar uno solo y conservar algo, cuya posesión ya ha adquirido[164].

§ 6. Puesto que sabemos de dónde nacen estas pasiones, nos resultará muy fácil probar cuáles son buenas y cuáles malas.

Por lo que respecta a la esperanza, el temor, la seguridad, la desesperación y los celos, es cierto que nacen de una mala opinión. Ya que, como hemos demostrado antes, todas las cosas tienen sus causas necesarias y deben suceder necesariamente como suceden.

Y, aunque la *seguridad* y la *desesperación*, parecen tener lugar dentro del orden y de la secuencia inviolable de causas (puesto que en ellas todo es inviolable e inquebrantable), sin embargo, vistas las cosas con objetividad, está muy lejos de ser así. En efecto, la seguridad y la desesperación no se dan jamás, si no se han dado antes la *esperanza* y el *temor*, ya que reciben de éstas su ser. Y así, por ejemplo, si alguien supone que es bueno aquello que todavía tiene que esperar, recibe en su alma la forma que llamamos esperanza; y cuando se ha cerciorado del bien esperado, recibe el alma la tranquilidad que llamamos seguridad. Y lo que decimos de la seguridad, debe ser dicho igualmente de la desesperación.

Ahora bien, de acuerdo con lo que hemos dicho acerca del amor, estas pasiones no pueden tener lugar en un hombre perfecto, puesto que presuponen cosas a las que no debemos adherirnos a consecuencia de su naturaleza variable, como se ha señalado en la explicación del amor. Pero tampoco debemos separarnos de ellas, como se ha demostrado en la explicación del odio. Y, a pesar de ello, el hombre, que se halla en estas pasiones, está en todo tiempo sometido a esa adhesión y aversión.

§ 7. Por lo que toca a la *fluctuación*, la *pusilanimidad* y el *miedo*, su propia índole y naturaleza nos dan a conocer su imperfección, ya que todo lo que hacen en nuestro provecho, [1|73] no procede de las acciones de su naturaleza, a no ser en cuanto negativa. Por ejemplo, si a alguien que espera algo, que él supone ser bueno y que, sin embargo, no es bueno, le falta —a causa de su fluctuación o pusilanimidad— la valentía exigida para su realización, entonces resulta que se ve libre del mal, que él suponía bien, mas solo negativamente o por casualidad. Por tanto, estas pasiones no pueden, en modo alguno, encontrarse en el hombre que es guiado por la razón verdadera.

§ 8. Finalmente, respecto a la *valentía, la audacia* y la *emulación*, no tenemos que decir otra cosa, aparte de lo que ya hemos dicho acerca del amor y el odio[165].

## CAPÍTULO X. *Del remordimiento y el arrepentimiento*

§ 1. Ahora hablaremos, pero brevemente, del remordimiento y del arrepentimiento. Éstos no existen nunca sino acompañados de sorpresa. El *remordimiento*, en efecto, solo proviene de que hacemos algo, de cuya bondad o maldad dudamos; y el *arrepentimiento*, de que hemos hecho algo que es malo.

§ 2. Y, como muchos hombres, que usan bien su entendimiento, yerran a veces por faltarles el hábito exigido para emplear siempre bien la inteligencia, cabría pensar quizá que este remordimiento y arrepentimiento

les traigan después al recto camino, y sacar de ahí la conclusión, como hace todo el mundo, de que son buenos.

Pero, si queremos encaminarlos correctamente, encontraremos que no solo no son buenos, sino que, por el contrario, son perjudiciales y que, por consiguiente son malos. Pues es evidente que hacia la verdad vamos siempre por el recto camino guiados más bien por la razón y el amor que por el remordimiento y el arrepentimiento. Por desgracia son, pues, un mal, ya que son una especie de tristeza, la cual hemos demostrado anteriormente que es mala. Por eso debemos procurar alejarla de nosotros como mala y, en consecuencia, por ser igualmente malos, debemos esquivar aquellos y huir de ellos[166].

## [1|74] CAPÍTULO XI. *De la burla y la broma*

§ 1. La *burla* y la *broma* se fundan en una falsa opinión y revelan en el bromista y en el burlón una imperfección.

Se fundan en una falsa opinión, porque se cree que aquel que es objeto de la burla, es la primera causa de sus obras y que no dependen necesariamente de Dios, igual que todas las otras cosas de la naturaleza.

Revelan en el burlón una imperfección, porque o bien aquel de quien se burlan, es digno de burla o no. Si no lo es, demuestran una mala índole, por burlarse de quien no es digno de burla. Si lo es, demuestran que quienes se burlan, conocen en aquellos, de los que se burlan, una imperfección, que ellos están obligados a mejorar, no con la burla, sino más bien con buenos razonamientos[167].

§ 2. En cuanto a la risa, no tiene en cuenta a otro, sino tan solo al hombre que advierte algo bueno en sí mismo. Y, como ésta es cierta especie de alegría, no hay que decir nada de ella, sino lo que se ha dicho ya de la alegría.

Hablo de la risa causada por cierta idea que la provoca, y en modo alguno de la risa causada por el movimiento de los espíritus; pues, como ésta no tiene nada que ver ni con el bien ni con el mal, estaría fuera de nuestro objetivo hablar aquí de ella[168].

§ 3. Respecto a la *envidia*, la *ira* y la *indignación*, no se dirá aquí nada nuevo, sino que recordaremos lo que antes hemos dicho del odio[169].

## CAPÍTULO XII. *Del honor, la vergüenza y la desvergüenza*

§ 1. Ahora hablaremos, brevemente también, del honor, la vergüenza y la desvergüenza.

El *honor* es una especie de alegría, que cada uno siente en sí mismo, cuando comprueba que su obrar es estimado y apreciado por otros, sin que persigan con ello ningún otro beneficio o provecho.

[1|75] La *vergüenza* es una especie de tristeza que surge en uno, cuando llega a ver que su obrar es despreciado por otros, sin que persigan ningún otro perjuicio o daño.

La *desvergüenza* no es otra cosa que la carencia o rechazo de la vergüenza, no con razones, sino por ignorancia de la vergüenza (como en los niños, los hombres salvajes, etc.), o porque, cuando uno ha pasado por grandes desprecios, después pasa absolutamente de todo, sin miramiento alguno[170].

§ 2. Una vez que conocemos estas pasiones, conocemos a la vez la vanidad e imperfección que ellas implican. Porque el *honor* y la *vergüenza* no solo no son algo ventajoso, de acuerdo con lo que hemos señalado en sus definiciones, sino que son perjudiciales y rechazables, puesto que se fundan en el amor propio y en la opinión de que el hombre es una causa primera de sus obras y, por tanto, digno de alabanza y vituperio.

§ 3. Con esto, sin embargo, no quiero decir que uno deba vivir entre los hombres como si uno viviera apartado de ellos, donde no hay lugar alguno para el *honor y la vergüenza*. Por el contrario, yo sostengo más bien que, si las empleamos para utilidad y perfeccionamiento de los hombres, no solo somos libres de utilizarlas, sino que incluso podemos hacerlo así, recortando nuestra propia libertad, por lo demás perfecta y legítima.

Por ejemplo, si alguien se viste lujosamente a fin de ser admirado, busca un honor que nace del amor propio, sin tener en cuenta para nada a su prójimo. Pero, si alguien ve que, porque lleva un mal vestido, se desprecia y pisotea su sabiduría (con la que podría ser útil a su prójimo), hará bien si, con el propósito de ayudarle, se procura un vestido con el que no le llame la atención, haciéndose igual a su prójimo para ganarlo.

§ 4. Por lo que toca, además, a la *desvergüenza*, se nos muestra a sí misma de tal forma que, para ver su deformidad, no necesitamos nada más que su definición, y con esto bastará[171].

## [1|76] CAPÍTULO XIII. *Del favor, la gratitud y la ingratitud*

§ 1. Se trata ahora del *favor*, la *gratitud* y la *ingratitud*. Por lo que concierne a los dos primeros, son la tendencia que tiene el alma a reconocer y a hacer algún bien a su prójimo. Digo *reconocer*, si se trata de que, a aquel que ha hecho algún bien, se le haga a su vez un bien; digo *hacer*, si nosotros mismos hemos obtenido o recibido algún bien.

§ 2. Bien sé que la mayor parte de los hombres juzgan que estas pasiones son buenas. Mas eso no impide que yo me atreva a decir que no deben tener lugar alguno en un hombre perfecto. Porque un hombre perfecto solo es movido por la necesidad, y no por ninguna otra causa, a ayudar a su prójimo; de ahí que se sienta tanto más obligado a ayudar a los más impíos, cuanto más miserable y necesitado ve que es su ser.

§ 3. La *ingratitud* es un desprecio de la gratitud, como la desvergüenza lo es de la vergüenza. Y, como ella no tiene relación alguna con razones, sino que procede exclusivamente de la avaricia o de un excesivo amor propio, tampoco puede ella hallarse en un hombre perfecto[172].

## [1|77] CAPÍTULO XIV. *Del pesar. Y del bien y del mal en las pasiones*

[1|76/22-34] § 1. El pesar será, pues, el último del que hablaremos en el *tratado de las pasiones* y con él concluiremos.

*El pesar* es cierta especie de tristeza, que surge de la comprobación de que hemos perdido un bien y de que no hay esperanza alguna de recuperarlo. Nos pone de manifiesto nuestra imperfección de tal suerte que, con solo contemplarla, comprobamos que es mala. Pues hemos demostrado anteriormente que es malo ligarse y aferrarse a cosas que pueden fácilmente o alguna vez llegar a fallarnos y que jamás podemos tenerlas como las queremos. Y, como es una especie de tristeza, se sigue que debemos evitarla, como hemos señalado antes, al tratar de la tristeza[173].

[1|77] § 2. También creo haber mostrado y demostrado suficientemente que es tan solo la fe verdadera o razón la que nos conduce al conocimiento del bien y del mal. Y así, en la medida en que mostremos que la primera y principal causa de todas estas pasiones es el conocimiento, quedará claro que, si usamos bien nuestro entendimiento y la razón, jamás podremos caer en una de éstas que hay que rechazar. Digo *nuestro entendimiento*, porque yo no creo que la sola razón sea capaz de liberarnos de todas éstas, como demostraremos más adelante, en su lugar.

§ 3. Debemos, sin embargo, señalar, respecto a las pasiones, algo excelente: cómo vemos y comprobamos que todas las pasiones que *son buenas*, son de tal índole y naturaleza que no podemos ni existir ni subsistir sin ellas, y que nos pertenecen de algún modo esencialmente, como sucede con el amor, el deseo y todo lo que es propio del amor.

Cosa muy distinta sucede, en cambio, con aquellas que *son malas* y dignas de ser rechazadas por nosotros, ya que no solo podemos muy bien existir sin ellas, sino que solo somos propiamente lo que nos corresponde ser, cuando nos hemos liberado de ellas.

§ 4. Para proyectar, pues, más luz todavía sobre todo esto, conviene señalar que el fundamento de todo bien y mal es *el amor* que recae sobre un determinado objeto. Porque, en la medida en que uno no ama el único objeto que es digno de ser amado (a saber, Dios, como antes se ha dicho), sino las cosas que por propia índole y naturaleza son perecederas, se sigue

necesariamente (dado que este objeto está sujeto a muchos azares e incluso a su propia aniquilación) el odio, la tristeza, etc., a consecuencia de los cambios del objeto amado. Odio, si uno le quita el objeto amado. Tristeza, si él llega a perderlo. Honor, si se apoya sobre el amor de sí mismo. Favor y gratitud, si uno no ama a su prójimo por Dios.

Por el contrario, [1|78] si el hombre llega a amar a Dios, que es y permanece siempre inmutable, es imposible que caiga en esta cloaca de pasiones. Y a partir de ahí sentamos, como regla firme e inquebrantable que Dios es la causa primera y única de todo nuestro bien y un libertador de todos nuestros males.

§ 5. Por eso hay que señalar también que solo el amor es ilimitado. En efecto, cuanto más aumenta, más excelente es, puesto que recae sobre un objeto que es infinito. De ahí que puede aumentar siempre, cosa que no puede suceder en ninguna otra cosa, sino solo en ésta. Y quizá esto nos sirva más adelante de base para demostrar la inmortalidad del alma y cómo o de qué manera puede ser ésta[174].

§ 6. Habiendo hablado, pues, hasta ahora, de todo lo que nos muestra el tercer modo o efecto de la fe verdadera, daremos ya un paso adelante y hablaremos del cuarto y último efecto, que aún no ha sido hasta ahora señalado[175].

## CAPÍTULO XV. *De lo verdadero y lo falso*

§ 1. Tratemos ahora, por fin, de lo verdadero y lo falso, que nos muestra el cuarto y último efecto de la fe verdadera. Para hacerlo, estableceremos primero la definición de la verdad y la falsedad.

La verdad es, pues, una afirmación (o negación) que se hace de una cosa, que está acorde con la cosa misma; y la falsedad, una afirmación (o negación) de la cosa, que no está acorde con la cosa misma.

§ 2. Si esto es así, parecerá que no existe diferencia alguna entre la idea falsa y la verdadera, o que, como afirmar o negar esto o aquello son

realmente modos de pensar, y tan solo se distinguen en que el uno está acorde con la cosa y el otro no, no se distinguen entre sí con una distinción real, sino solamente de razón. Y, si esto fuera así, con razón cabría preguntar qué ventaja tiene el uno con su verdad y qué desventaja el otro con su falsedad; y cómo sabrá el uno, más bien que el otro, que su concepto o idea está acorde con la cosa; y, finalmente, de dónde procede que el uno se equivoca y el otro no[176].

§ 3. A esto cabe responder, en primer lugar, que las cosas más claras de todas [1|79] se dan a conocer a sí mismas y su verdad, de tal modo que sería una gran necedad preguntar cómo es uno consciente de eso. Pues, como se ha dicho que son las más claras, no puede haber jamás ninguna otra claridad por la que pudieran ser clarificadas.

De ahí se sigue, pues, que la verdad se manifiesta a sí misma y a la falsedad. Ya que la verdad se hace clara por la verdad, es decir, por sí misma; en cambio, la falsedad jamás se revela o manifiesta por sí misma.

De ahí que quien posee la verdad, no puede dudar de que la posee, mientras que quien está en la falsedad o en el error, puede muy bien creer que está en la verdad. Lo mismo que uno que está soñando, puede muy bien pensar que está despierto, mientras que uno que está despierto, jamás puede pensar que está soñando.

Con esto que acabamos de decir también se ha aclarado, en cierto sentido, aquello que habíamos dicho, de que Dios es la verdad o que la verdad es Dios mismo.

§ 4. Ahora bien, la causa de por qué el uno es más consciente de su verdad que el otro, es que la idea del afirmar (o del negar) está, en la primera, totalmente acorde con la naturaleza de la cosa y tiene, por tanto, más esencia[177].

§ 5. Para comprender mejor esto, cabe señalar que el entender (aunque la palabra suene a otra cosa) es un puro y simple padecer, es decir, que nuestra alma es modificada de forma que recibe otros modos de pensar que antes no tenía.

Pues, así como alguien, por haber actuado en él todo el objeto, recibe formas o modos de pensamiento similares a él, así está claro también que éste adquiere de la forma o calidad del objeto un sentimiento totalmente distinto al de aquel otro que no ha tenido tantas causas y que, por tanto, ha sido movido a afirmar o a negar por una acción más ligera, ya que ha percibido en sí mismo menos o menores aditamentos.

§ 6. A partir de aquí se ve, pues, la perfección de aquel que está en la verdad en oposición a aquel que no lo está. Pues, como el uno cambia fácilmente y el otro no, se sigue que el uno tiene más consistencia y esencia que el [1|80] otro. Y, además, como los modos del pensamiento que concuerdan con la cosa, han tenido más causas, también contienen en sí mismos más consistencia y esencia. Y, como concuerdan totalmente con la cosa, es imposible que puedan alguna vez ser afectados por la cosa de otra forma o que reciban algún cambio, puesto que hemos visto anteriormente que la esencia de una cosa es inmutable. Todo lo cual no tiene lugar en la falsedad[178].

Y con esto que se ha dicho se habrá respondido suficientemente a todo lo antes preguntado.

## CAPÍTULO XVI. *De la voluntad*

§ 1. Una vez que sabemos ya qué es el bien y el mal, la verdad y la falsedad, y también en qué consiste la felicidad de un hombre perfecto, será el momento de pasar a la investigación de nosotros mismos y de ver, por fin, si llegamos a esa felicidad de forma voluntaria o necesaria.

Para ello es necesario que investiguemos qué es la voluntad para aquellos que admiten la voluntad, y en qué se distingue del deseo[179].

§ 2. El deseo hemos dicho que es la inclinación que tiene el alma hacia algo que ella considera bueno. De donde se sigue que, antes de que nuestro deseo tienda exteriormente hacia algo, ha precedido en nosotros la conclusión de que ese algo es bueno. Esta afirmación o, en términos generales, el poder de afirmar y de negar, se llama voluntad[*24] [180].

[1|81] § 3. Se trata, pues, de lo siguiente: si esta afirmación procede de nosotros de forma libre o necesaria, es decir, si afirmamos o negamos algo de una cosa sin que una causa externa nos fuerce a ello. Ahora bien, hemos demostrado ya que una cosa que no se explica por sí misma o cuya existencia no pertenece a su esencia, debe tener necesariamente una *causa externa*[*25], y que una causa que va a producir algo debe producirlo necesariamente. Así que también se debe seguir necesariamente que querer esto o aquello en particular, [1|82] afirmar o negar esto o aquello en concreto de una cosa, eso, digo, también debe proceder de una *causa externa*. Y así también la definición que hemos dado de la causa, es que ella no puede ser libre.

§ 4. Es posible que esto no satisfaga a *algunos* que están acostumbrados a tener ocupado su entendimiento más bien con los entes de razón que con los seres reales que existen realmente en la naturaleza. Por actuar así, no captan como tal al ente de razón, sino como un ser real.

En efecto, como *el hombre* tiene ahora esta y después aquella volición, forma en su alma un modo general, al que llama voluntad, lo mismo que de este y aquel hombre forma una idea de hombre. Y como no distingue suficientemente los seres reales de los entes de razón, sucede que considera los entes de razón como seres reales que existen realmente en la naturaleza. De ahí que se ponga a *sí mismo como causa*[*26] [181] de algunas cosas, como no pocas veces acontece al tratar el asunto del que estamos hablando.

Y así, cuando [1|83] se pregunta a alguien por qué el hombre quiere esto o aquello, se responde: porque tienen voluntad.

Ahora bien, dado que la voluntad no es, como hemos dicho, sino una idea de esta o aquella volición, y, por consiguiente, un modo de pensar, un ente de razón y no un ser real, nada puede ser causado por ella, ya que de la nada, nada se hace. Por eso pienso, como hemos demostrado, que la voluntad no es una cosa real en la naturaleza, sino tan solo una ficción y que, por lo mismo, no es necesario preguntar si la voluntad es libre o no[182].

§ 5. Digo esto, no de la voluntad general, puesto que hemos demostrado que es un modo de pensar, sino de esta o aquella volición particular, que algunos han puesto en el acto de afirmar o de negar. A todo aquel que preste atención a cuanto hemos dicho, le resultará esto claro. Hemos dicho, en efecto, que el entender es una pura pasión, es decir, un cerciorarse en el alma de la existencia y la esencia de las cosas; y que, por tanto, jamás somos nosotros los que afirmamos o negamos algo de la cosa, sino que es la cosa misma la que afirma o niega en nosotros algo de sí misma[183].

§ 6. Es posible que algunos no acepten esto, porque les parece que ellos pueden afirmar o negar de la cosa algo distinto de lo que la cosa les presenta a su conciencia. Pero esto se debe a que ellos no tienen idea del concepto que el alma tiene de la cosa, sin las palabras o aparte de ellas. Es cierto que, si hay razones que nos inducen a ello, informamos a otros, mediante palabras u otros instrumentos, acerca de la cosa de distinta forma de como se nos presenta a la conciencia. Jamás llegaremos, sin embargo, ni con palabras ni con ningún otro medio, tan lejos que sintamos realmente acerca de la cosa algo distinto de lo que sentimos. Esto es imposible y resulta claro a todos aquellos que, sin recurrir a palabras u otros signos, prestan atención, una vez al menos, exclusivamente a su entendimiento[184].

§ 7. A esto, sin embargo, podrán quizá algunos objetar que, si no somos nosotros, sino únicamente la cosa la que afirma o niega en nosotros algo de sí misma, no puede ser afirmado o negado sino lo que está acorde con la cosa, y que no existe, por tanto, la falsedad. Pues nosotros hemos dicho que la falsedad es afirmar o negar de una cosa algo [1|84] que no está acorde con ella, es decir, algo que la cosa no afirma o niega de sí misma.

Yo creo, por el contrario, que, si prestamos bien atención a lo que acabamos de decir acerca de la verdad y la falsedad, veremos que hemos respondido suficientemente a esta objeción. Hemos dicho, en efecto, que el objeto es la causa de aquello por lo cual se afirma o se niega algo, sea verdadero o falso. Es decir, que, cuando percibimos algo que proviene del objeto, nos imaginamos que el objeto afirma o niega eso de sí mismo en su totalidad, aunque hayamos percibido muy poco del mismo. Y esto acontece,

sobre todo, en las almas débiles, que, con una ligera acción del objeto en ellas, reciben muy fácilmente un modo o idea, y, fuera de eso, no hay en ellas más afirmación o negación[185].

§ 8. Finalmente, también se nos podría objetar que existen muchas cosas que podemos querer y no querer, como, por ejemplo, afirmar o negar algo de una cosa, decir la verdad o no decirla, etc.[186]

Ahora bien, esto se debe a que no se distingue suficientemente el deseo de la voluntad. Porque la voluntad, para aquellos que la admiten, es tan solo aquella obra del entendimiento por la cual afirmamos o negamos algo de una cosa, sin referencia alguna al bien o al mal. En cambio, el deseo es una disposición en el alma a obtener o hacer algo, con referencia al bien o al mal que en ello se observa. De ahí que el deseo aún subsiste después de la afirmación o la negación que hemos hecho de la cosa, es decir, después que hemos hallado o afirmado que una cosa es buena, lo cual, según ellos mismos dicen, es la voluntad. El deseo es la inclinación, que surge inmediatamente después, a conseguir esa cosa. De ahí se sigue también que, de acuerdo con lo que ellos dicen, la voluntad puede muy bien existir sin el deseo, mas no el deseo sin la voluntad, que le debe preceder.

§ 9. Todas las acciones, de que hemos hablado anteriormente, por ser realizadas por la razón bajo el aspecto del bien o ser rechazadas por la razón bajo el aspecto del mal, solo pueden ser comprendidas bajo las inclinaciones que llamamos deseo y en ningún sentido, que no sea totalmente impropio, bajo la denominación de voluntad[187].

## [1|85] CAPÍTULO XVII. *De la diferencia entre voluntad y deseo*

§ 1. Puesto que ya está claro que no tenemos ninguna voluntad para afirmar o negar, vemos ahora la correcta y verdadera diferencia entre la voluntad y el deseo o qué pueda ser estrictamente aquella voluntad que los latinos llaman *voluntas*.

§ 2. Según la definición de Aristóteles, parece que el deseo es un género que comprende bajo el mismo dos especies, puesto que él dice que la voluntad es el apetito o atracción que se tiene bajo el aspecto del bien. Por eso me parece que él cree que el deseo (o *cupiditas*) es todas las tendencias, ya sean al bien, ya sean al mal. Pero, si la tendencia solo es al bien o si el hombre, que tiene tal tendencia, la tiene bajo el aspecto del bien, la llama *voluntas* o buena voluntad. En cambio, si es mala, es decir, si vemos en otro una tendencia a algo que es malo, la llama *voluptas* o mala voluntad. De ahí que la tendencia del alma no es algo para afirmar o negar, sino tan solo una inclinación a alcanzar algo bajo el aspecto del bien o a huir de algo bajo el aspecto del mal.

§ 3. Nos resta, pues, ahora, examinar si este deseo es libre o no. Aparte de que hemos dicho que el deseo depende del concepto de la cosa y que el entender debe tener una causa externa, y aparte también de lo dicho acerca de la voluntad, aún nos queda por demostrar que el deseo no es libre**[188]**.

§ 4. Muchos hombres, aunque ven bien que el conocimiento que el hombre tiene de distintas cosas, es un medio por el cual su apetito o atracción pasa de una a otra, no captan, sin embargo, cuál es el poder que llega a arrastrar al apetito de la una a la otra.

Por nuestra parte, a fin de demostrar que esa tendencia no es libre en nosotros, y a fin de poner con cierta viveza ante los ojos qué es pasar de una cosa a otra y ser atraído por ellas, imaginaremos un niño que llega a percibir cierta cosa por primera vez. Por ejemplo, le presento una campanilla que, [1|86] al producir en sus oídos un sonido agradable, despierta en él el apetito hacia ella. Ved ahora si el niño podría dejar de tener tal apetito o deseo. Si decís que sí, os pregunto: ¿cómo, por qué causa? Nunca por algo mejor que él conozca, ya que esto es lo único que conoce. Tampoco por el mal que hay en el objeto, ya que no conoce otra cosa, y el placer es el mejor que jamás haya alcanzado.

Pero quizá tenga una libertad para echar de sí el apetito que tiene. De donde se seguiría que ese apetito podría muy bien comenzar en nosotros sin nuestra libertad, pero que, sin embargo, tendríamos una libertad capaz de

echarlo de nosotros. Ahora bien, tal libertad no puede resistir la prueba. Porque, ¿qué sería eso que llegaría a aniquilar el apetito? ¿El apetito mismo? No, por cierto, ya que no hay nada que busque por su propia naturaleza su propia ruina. ¿Qué será, al fin, aquello que podría apartar al niño del apetito? Ninguna otra cosa, a decir verdad, sino que él sea afectado, según el orden y el curso de la naturaleza, por alguna cosa que le sea más agradable que la primera.

§ 5. Por consiguiente, así como hemos dicho en el tratado sobre la voluntad que ésta no es en el hombre nada más que esta o aquella voluntad, tampoco hay en él más que este o aquel deseo, que es causado por este o aquel concepto; y este deseo no es algo real en la naturaleza, sino que es abstraído de este o aquel desear concreto. Por tanto, si el deseo no es nada real, tampoco puede causar nada real. De ahí que, si decimos que el deseo es libre, es lo mismo que si dijéramos que este o aquel deseo es causa de sí mismo, es decir, que, antes de que existiera, ha hecho que llegara a existir, lo cual es la contradicción misma, y no puede ser[189].

## CAPÍTULO XVIII. *De la utilidad de lo que precede*

§ 1. Ahora vemos, pues, que, dado que el hombre es una parte de toda la naturaleza, de la que depende y por la que también es regido, no puede hacer nada por sí mismo para su salvación y felicidad. [1|87] Veamos, por tanto, cuáles son las mejores ventajas que se siguen para nosotros de nuestra doctrina. Y tanto más cuanto que no dudamos que parecerán a algunos un poco escandalosas[190].

§ 2. Se sigue, en primer lugar, que nosotros somos verdaderamente siervos e incluso esclavos de Dios y que nuestra mayor perfección es serlo necesariamente. Porque, si nos valoráramos por nosotros mismos y no como dependientes de Dios, sería muy poco o nada lo que podríamos realizar y hallaríamos justas razones para afligirnos. Muy al contrario de eso, ahora vemos que dependemos de tal manera de aquel que es lo más perfecto, que hasta somos como una parte del todo, es decir, de *Él* y que

incluso contribuimos algo, por así decirlo, a la realización de tantas obras bien ordenadas y perfectas, que de él dependen.

§ 3. Por otra parte, este conocimiento hace que, después de realizar algo excelente, no presumamos de ello (esta presunción es la causa de que, creyendo que ya somos algo grande y que no necesitamos de nada más, nos quedemos parados, lo cual se opone directamente a nuestra perfección, que consiste en que debemos intentar avanzar siempre más y más), sino que, por el contrario, todo cuanto hacemos, lo atribuimos a Dios, ya que él es la primera y la única causa de todo cuanto realizamos y ejecutamos.

§ 4. En tercer lugar, este conocimiento, aparte de llevar consigo el amor al prójimo, nos dispone de modo que no lo odiemos jamás ni nos irritemos con él, sino que estemos prestos a ayudarle y a conducirlo a un estado mejor. Todo lo cual son acciones propias de aquellos hombres que tienen una gran perfección o esencia.

§ 5. En cuarto lugar, este conocimiento sirve también para promover el bien común, ya que, gracias a él, jamás un juez podrá tomar partido por uno más que por otro y, viéndose forzado a castigar a uno y a recompensar a otro, lo hará con el objetivo de ayudar y mejorar tanto al uno como al otro.

[1|88] § 6. En quinto lugar, este conocimiento nos libera de la tristeza, la desesperación, la envidia, el miedo y otras pasiones malas que, como veremos más adelante, son el verdadero y auténtico infierno.

§ 7. En sexto y último lugar, este conocimiento nos lleva a que no temamos a Dios como temen otros al demonio, —que ellos han inventado—, a fin de que no les haga ningún daño. Pues, ¿cómo podríamos temer a Dios, que es el mismo bien supremo, por el que todas las cosas, que tienen alguna esencia, son lo que son? Y nosotros, que vivimos en él[191].

§ 8. Este conocimiento nos lleva también a que lo atribuyamos todo a Dios, le amemos solo a él por ser lo más excelso y lo más perfecto, y nos ofrezcamos, por tanto, a nosotros mismos totalmente a él: pues en esto

consiste tanto la verdadera religión como nuestra eterna salvación y beatitud. En efecto, la única perfección y el fin último de un esclavo y de un instrumento es éste: cumplir debidamente el oficio que les fue asignado.

Por ejemplo, si un carpintero comprueba que está perfectamente servido por su hacha en la realización de un trabajo, entonces esa hacha ha llegado con ello a su fin y a su perfección. Pero, si él quisiera pensar: esta hacha ya me ha prestado servicio bastante y por tanto la quiero dejar descansar y no servirme más de ella, entonces el hacha quedaría separada de su fin y dejaría de ser un hacha.

§ 9. Así también el hombre, en tanto que es una parte de la naturaleza, debe seguir las leyes de la naturaleza, lo cual constituye la religión. Y en tanto obra así, está en su felicidad. Mas, si Dios quisiera, por decirlo así, que el hombre no le sirviera más, sería tanto como privarlo de su felicidad y aniquilarlo. Pues todo cuanto es, consiste en que sirva a Dios[192].

## CAPÍTULO XIX. *De nuestra felicidad, etc*.

§ 1. Una vez vistas las ventajas de la fe verdadera, intentaremos a continuación cumplir las promesas hechas, [1|89] a saber, investigar si, mediante el conocimiento que ya tenemos (como de lo qué es el bien y qué el mal, qué es la verdad y qué la falsedad, y de la utilidad de todo esto), podemos llegar a nuestra felicidad, es decir, al amor de Dios, que hemos observado que es nuestra suprema beatitud; y cómo, además, podemos liberarnos de aquellas *pasiones que hemos juzgado malas*[*27] [193].

§ 2. Así, pues, para hablar primero de esto último, es decir, de la liberación de las *pasiones*, digo que, si suponemos que no tienen otra causa que la por nosotros señalada, jamás llegaremos a caer en ellas, con tal que usemos bien nuestro entendimiento, lo cual podremos lograr *fácilmente*[*28], al tener ya una norma de la verdad y la falsedad[194].

§ 3. Ahora bien, que las pasiones no tienen otra causa, es lo que tenemos que probar ahora. Para lo cual, me parece que se requiere que nos

examinemos en conjunto, tanto respecto al cuerpo como respecto al espíritu.

Y, en primer lugar, señalamos que en la naturaleza existe un cuerpo, por cuya forma y efectos somos afectados y tenemos así noticia de él. Y procedemos así, porque, si llegamos a ver los efectos del cuerpo y cuanto ellos pueden causar, [1|90] entonces también hallaremos la causa primera y principal de todas esas pasiones; y a la vez hallaremos también el medio por el que todas esas pasiones podrán ser destruidas. Y, a partir de ahí, podemos ver, además, si es posible hacer tal cosa mediante la razón. Y entonces podremos, incluso, pasar a hablar de nuestro amor a Dios[195].

§ 4. En cuanto a probar que en la naturaleza existe un cuerpo, no se nos puede hacer arduo, puesto que ya sabemos que Dios existe y qué es, ya que lo hemos definido como un ser de infinitos atributos, cada uno de los cuales es infinito y perfecto. Y, como nosotros hemos probado que la extensión es un atributo infinito en su género, ella debe ser necesariamente un atributo de ese ser infinito. Y, como también ya hemos demostrado que ese ser infinito existe realmente, se sigue *ipso facto* que dicho atributo también existe.

§ 5. Además, dado que también hemos probado que fuera de la naturaleza, que es infinita, no existe ni puede existir ningún otro ser, resulta evidente que esa acción del cuerpo, mediante la cual percibimos, no puede proceder sino de la extensión, y no de alguna otra cosa que contenga la extensión eminentemente, como algunos quieren. Pues, como hemos demostrado antes, en el primer capítulo, esa otra cosa no existe.

§ 6. Hay que señalar también que todos los efectos que vemos que dependen necesariamente de la extensión, como el movimiento y el reposo, necesariamente deben ser atribuidos a este atributo. Porque, si esta fuerza de producir efectos no existiera en la naturaleza, aun cuando pudieran existir en ella otros muchos atributos, sería imposible que esos mismos efectos pudieran existir. Pues, si una cosa va a producir otra cosa, debe existir en ella aquello por lo que produce esta cosa más bien que otra.

Y lo que aquí decimos de la extensión, lo damos por dicho del pensamiento y de todo cuanto existe[196].

§ 7. Hay que señalar, además, que no hay en nosotros absolutamente nada de lo que [1|91] no tengamos la posibilidad de ser conscientes. De ahí que, si comprobamos que en nosotros no hay nada más que los efectos del pensamiento y los de la extensión, también podemos decir con certeza que no hay nada más en nosotros.

Para comprender, pues, claramente, los efectos de estos dos atributos, tomaremos cada uno de ellos, primero por separado y después ambos juntos, e igualmente haremos con los efectos, tanto del uno como del otro[197].

§ 8. Y así, si observamos únicamente la extensión, no descubrimos en ella más que el movimiento y el reposo, a partir de los cuales hallamos todos los efectos que proceden de ella. Y estos *dos modos*[*29] del cuerpo son tales que no puede existir otra cosa que pueda cambiarlos, sino solo ellos mismos. Por ejemplo, si una piedra está en reposo, es imposible que sea puesta en movimiento por la fuerza del pensamiento o de alguna otra cosa; pero sí puede serlo por el movimiento, como cuando otra piedra, que tiene un movimiento mayor que su reposo, la hace moverse. Del mismo modo que tampoco la piedra en movimiento llegará a pararse más que por otra cosa que tiene menos movimiento. De donde se sigue que ningún modo del pensamiento puede producir movimiento o reposo en el cuerpo.

§ 9. No obstante, de acuerdo con lo que observamos en nosotros, puede muy bien suceder que un cuerpo, que actualmente se mueve hacia un lado, llegue a moverse hacia otro lado. Y así, cuando extiendo mi brazo, ese movimiento lleva consigo que los espíritus animales, que aún no tenían el movimiento correspondiente, tengan ahora el mismo y hacia el mismo lado. No siempre, sin embargo, sino de acuerdo con la forma y disposición de los espíritus, como se dice más adelante. La causa de esto es, y no puede ser otra, que el alma, por ser una idea de este cuerpo, está tan unida con él que ella y este cuerpo así constituido forman juntos un todo.

§ 10. El efecto principal del otro atributo es un concepto de las cosas, del cual, de acuerdo con lo por él percibido, [1|92] surgirá o el amor o el odio, etc. Dado que este efecto no lleva consigo ninguna extensión, no puede ser atribuido a ésta, sino tan solo al pensamiento. De ahí que la causa de todos los cambios, que lleguen a producirse en tal modo, no debe jamás ser buscada en la extensión, sino tan solo en la cosa pensante. Así lo podemos ver en el amor, el cual tanto para ser destruido como para ser avivado, debe ser hecho tal por el concepto mismo. Lo cual sucede, como ya hemos dicho, porque llegamos a conocer algo malo en el objeto o alguna cosa mejor[198].

§ 11. Y, cuando uno de estos atributos llega a actuar en el otro, surge una pasión del uno en el otro, y ello en virtud de la determinación de los movimientos, que nosotros podemos hacer ir en la dirección que queremos. Las acciones en virtud de las cuales el uno llega a padecer a causa del otro, son como sigue. El alma y el cuerpo pueden muy bien, como hemos dicho, hacer que los espíritus, que en otro caso se moverían hacia un lado, se muevan hacia el otro. Y, como estos espíritus también pueden ser movidos y, por tanto, determinados por la acción del cuerpo, muchas veces puede suceder que, al ser movidos por la acción del cuerpo hacia un lugar y por la acción del alma hacia otro, produzcan y causen en nosotros ciertas angustias, que percibimos al instante, aun cuando no sepamos dar razón de ellas, mientras las sentimos. Pues, en otros casos, suelen sernos bien conocidas las razones.

§ 12. Por eso mismo, también el poder que tiene el alma de mover los espíritus, puede ser impedido, ya sea porque el movimiento de los espíritus está muy disminuido, ya sea porque está muy aumentado. Disminuido, como cuando, después de haber corrido mucho, hacemos que los espíritus, por haber dado al cuerpo, en virtud de la propia carrera, una cantidad de movimiento mayor a la habitual y haber perdido esa misma cantidad, queden necesariamente debilitados en idéntica proporción. Aumentado, como cuando nosotros, por haber bebido mucho vino u otra bebida fuerte,

con la que nos ponemos regocijados [1|93] o ebrios, hacemos que el alma no tenga poder alguno para dirigir el cuerpo[199].

§ 13. Habiendo dicho lo suficiente acerca de las acciones que ejerce el alma en el cuerpo, tratemos ahora de las que *ejerce el cuerpo en el alma*. Afirmamos que la más notable es que él *se hace percibir por el alma* y, a través del mismo, a otros cuerpos. Lo cual no es causado sino mediante el movimiento y el reposo conjuntamente. En efecto, en el cuerpo no existe ninguna otra cosa, aparte de éstas, por la que él pueda actuar. Así, pues, todo aquello que, aparte de estos conceptos, sucede además en el alma, no puede ser causado por el cuerpo.

§ 14. Y puesto que lo primero que el alma llega a conocer, es el cuerpo, resulta que el alma lo ama tanto y está tan unida con él. Pero, como ya antes hemos dicho que la causa del amor, del odio y de la tristeza no debe ser buscada en el cuerpo, *sino tan solo en el alma*, ya que todas las acciones del cuerpo deben provenir del movimiento y el reposo; y como vemos clara y distintamente que un amor se destruye cuando formamos el concepto de algo mejor, se sigue claramente que, tan pronto llegamos a conocer a Dios con un conocimiento tan claro al menos como aquel con que conocemos nuestro cuerpo, debemos unirnos con él más estrechamente que con nuestro cuerpo y quedar, por así decirlo, separados de éste.

Decimos *más estrechamente*, porque ya hemos demostrado antes que sin él no podemos ni subsistir ni ser entendidos. Y esto es así, porque no lo conocemos ni debemos conocerlo a través de algo distinto, como sucede con todas las otras cosas, sino exclusivamente por sí mismo, como ya hemos dicho anteriormente. Más aún, lo conocemos mejor que a nosotros mismos, puesto que sin él no nos podemos conocer en absoluto a nosotros mismos.

§ 15. De cuanto llevamos dicho hasta aquí, es fácil inferir cuáles son las causas principales de las pasiones. Pues, por lo que concierne al cuerpo con sus acciones, movimiento y reposo, éstos no pueden hacer al alma otra cosa que hacerse conocer por ella, por ser sus objetos. Y, según las muestras [1|94] que éstos le ofrezcan, que sean *buenas o malas*[*30] , así será el alma

afectada por ellos. Pero no en cuanto que es un cuerpo, ya que entonces sería el cuerpo la causa principal de las pasiones, sino más bien en cuanto que es un objeto, como las demás cosas, las cuales producirían las mismas acciones, si llegaran a manifestarse también como él al alma[200].

§ 16. Con esto, sin embargo, no quiero decir que el amor, el odio y la tristeza, que surgen de la contemplación de las cosas incorpóreas, produzcan los mismos efectos que aquellos que surgen de la contemplación de las cosas corpóreas. Ya que, como diremos más abajo, ellos también producirán otros efectos distintos, acordes con la naturaleza de aquella cosa por cuya manifestación fueron producidos el amor, el odio, la tristeza, etc., en el alma que contempla las cosas incorpóreas.

§ 17. Así, pues, para retornar a nuestro tema anterior, si se llegara a mostrar al alma algo más excelente que el mismo cuerpo, es cierto que entonces el cuerpo no tendría la capacidad de producir efectos comparables a los que ahora produce. De donde se sigue, no solo que el cuerpo no es la causa principal de las pasiones[*31] , sino también que, si hubiera en nosotros alguna otra cosa, [1|95] aparte de las que acabamos de señalar, que pudiera (como creemos) causar las pasiones, esa cosa, suponiendo que existiera, no podría actuar, sin embargo, en el alma ni más ni de distinta forma de como ahora lo hace el cuerpo. Pues jamás podría ser otra cosa que un objeto totalmente distinto del alma y, por tanto, se mostraría como tal y no de otro modo, tal como hemos dicho también del cuerpo.

§ 18. Con verdad podemos concluir, pues, que el amor, el odio y la tristeza y otras pasiones son causadas en el alma de muy distintas formas, según la clase de conocimiento que en cada caso ella llega a tener de la cosa. Por consiguiente, así como ella puede llegar a conocer incluso el objeto más excelso, así sería imposible que alguna de estas pasiones pudiera provocar en ella la menor turbación[201].

## **CAPÍTULO XX.** ***Confirmación de lo anterior***

§ 1. Respecto a lo que hemos dicho en el capítulo precedente, cabría plantear las siguientes objeciones[202].

La primera es que, si el movimiento no es causa de las pasiones, cómo puede ser entonces que, sin embargo, la tristeza sea expulsada por algunos medios, como se consigue muchas veces con el vino.

§ 2. A este propósito es útil observar que hay que distinguir entre la percepción del alma, en el mismo momento de percibir el cuerpo, y el juicio que, inmediatamente después, llega a hacer ella acerca de si eso le es bueno o malo[203].

Estando, en efecto, el alma dispuesta tal como ahora indirectamente se ha dicho, hemos mostrado ya antes que tiene poder de mover los espíritus hacia donde ella quiera; pero que, no obstante, ese poder le puede [1|96] ser quitado, cuando, por otras causas del cuerpo en general, es suprimida o cambiada esa forma tan proporcionada a ella[204].

Al tomar conciencia de ello, surge en el alma una tristeza correlativa al cambio que sufren entonces los espíritus. Y esa *tristeza*[*32] es causada por el amor y la unión que ella tiene con el cuerpo.

Que esto es así se puede deducir fácilmente de que dicha tristeza puede ser aliviada de estos dos modos: o mediante la reposición de los espíritus en su disposición primera, es decir, liberando al cuerpo del dolor; o convenciéndose mediante buenas razones de no preocuparse por este cuerpo. El primero es pasajero y, por tanto, puede volver; en cambio, el segundo es eterno, permanente e inmutable[205].

§ 3. La segunda objeción puede ser ésta. Puesto que vemos que [1| 97] el alma, aunque no tiene *comunidad*[*33] alguna con el cuerpo, puede, sin embargo, conseguir que los espíritus, que lo moverían hacia un lado, lo muevan más bien hacia el otro, ¿por qué no podría lograr también que un cuerpo, que está totalmente quieto y parado, comenzara a moverse? ¿O por qué también no podría ella mover todos los otros cuerpos, que ya tienen movimiento, hacia donde quisiera?[206]

§ 4. Pero, si recordamos lo que anteriormente hemos dicho acerca de la cosa pensante, nos resultará muy fácil eliminar esta dificultad. Nosotros, en efecto, decíamos entonces que, si bien la naturaleza tiene diversos atributos, ella no es más que un ser, [1|98] del que se predican todos esos atributos. Además de eso, hemos dicho también que la cosa pensante no es más que una en la naturaleza y que ella se expresa en infinitas ideas, *según* las infinitas cosas que existen en la naturaleza[*34].

Pues, si el cuerpo recibe un determinado modo, por ejemplo, el cuerpo de Pedro, después otro, como el cuerpo de Pablo, de ahí se sigue que en la cosa pensante existen dos ideas distintas, a saber, una idea del cuerpo de Pedro, que constituye el alma de Pedro, y otra de Pablo, que constituye el alma de Pablo. De suerte que la cosa pensante puede muy bien mover el cuerpo de Pedro mediante la idea del cuerpo de Pedro, mas no mediante la idea del cuerpo de Pablo. Y por lo mismo, el alma de Pablo puede muy bien mover su propio cuerpo, mas en modo alguno el cuerpo de otro, como el de Pedro.

Por eso también, el alma no puede mover una piedra que está parada o quieta, ya que la piedra, a su vez, hace otra idea en el alma. Por lo cual no resulta menos claro que es imposible que un cuerpo, que está totalmente parado y quieto, pudiera ser movido por cualquier modo de pensamiento, por las razones antedichas[207].

§ 5. La tercera objeción puede ser ésta. Parece claro que nosotros podemos, a pesar de todo, producir algún reposo en el cuerpo. Ya que, después de haber movido largo rato nuestros espíritus, [1|99] comprobamos que estamos cansados. Lo cual no es nunca otra cosa sino que se ha producido cierto reposo en los espíritus gracias a nosotros.

§ 6. Respondemos, sin embargo, que el alma es ciertamente la causa de ese reposo, mas solo indirecta, ya que no produce inmediatamente el reposo en el movimiento, sino tan solo a través de otros cuerpos, que ella hizo mover, los cuales debían haber perdido tanto reposo como ella había comunicado a los espíritus. Queda, pues, totalmente claro que en la naturaleza hay una sola clase de movimiento[208].

## CAPÍTULO XXI. *De la razón*

§ 1. Ahora será oportuno que investiguemos de dónde procede que, cuando vemos que una cosa es buena o que es mala, algunas veces no hallamos en nosotros poder alguno para hacer el bien o para evitar el mal, y otras veces, en cambio, sí[209].

§ 2. Lo podemos comprender fácilmente, si prestamos atención a las causas que hemos señalado de la opinión, que, según hemos dicho, son las causas de todas las pasiones. Decíamos, pues, que éstas son o por testimonio o por experiencia. Y, como todo lo que hallamos en nosotros, tiene más poder sobre nosotros que lo que nos viene de fuera, se sigue sin dificultad que la razón puede ser causa de la destrucción de las *opiniones*[*35] que adquirimos por simple testimonio, puesto que la razón no nos ha venido de fuera; pero no lo puede ser de las opiniones que adquirimos por experiencia[210].

§ 3. Efectivamente, la posibilidad que nos da la cosa misma, es siempre mayor que la que recibimos mediante la deducción de una segunda cosa, diferencia que ya hemos señalado al hablar del razonamiento y del entendimiento claro (pág. 51) y con el ejemplo de la regla de tres. Pues hay en nosotros más poder [1|100] por la comprensión de la proporción misma que por la comprensión de la regla de la proporción. Y por eso hemos dicho tan a menudo que un amor es destruido por otro que es mayor, ya que en él no queríamos incluir los deseos que nacen del razonamiento[211].

## CAPÍTULO XXII. *Del conocimiento verdadero, del renacimiento, etc*.

§ 1. Dado que la *razón*[*36] no tiene poder para conducirnos a la felicidad, no nos queda sino investigar si podemos alcanzarla mediante el cuarto y último modo de conocimiento. Hemos dicho que este modo de conocimiento no es derivado de otra cosa, sino que se alcanza por la manifestación inmediata del objeto mismo al entendimiento. De ahí que, si

el objeto es excelente y bueno, el alma se unirá necesariamente con él, tal como hemos dicho también de nuestro cuerpo[212].

§ 2. De aquí se sigue de forma incontrovertible que es el conocimiento el que produce el amor. De suerte que, si nosotros llegáramos a conocer a Dios de este modo, deberíamos unirnos necesariamente con él, puesto que él es lo más excelente y lo mejor que puede manifestarse y ser conocido por nosotros, y solo en él, como acabamos de decir, consiste nuestra salvación[213].

No digo que debamos conocerlo tal como es, sino que nos basta con conocerlo de algún modo. [1|101] Pues tampoco el conocimiento que tenemos del cuerpo, es tal que lo conozcamos tal como es o perfectamente; y, sin embargo, ¡qué unión y qué amor![214]

§ 3. Que este cuarto modo de conocimiento, en el que consiste el conocimiento de Dios, no es derivado a través de otra cosa, sino que es inmediato, aparece por lo que hemos demostrado anteriormente: que es la causa de todo conocimiento, que es conocido únicamente por sí mismo y no mediante alguna otra cosa. Y, aparte de eso, aparece también porque estamos por naturaleza tan unidos con él que no podemos ni existir ni ser entendidos sin él; y de aquí se sigue claramente, a su vez, que, dado que nuestra unión con Dios es tan estrecha, no lo podemos conocer sino inmediatamente[215].

§ 4. Ahora deberemos tratar, pues, de aclarar la unión que con él tenemos mediante la naturaleza y el amor.

Anteriormente hemos dicho que en la naturaleza no puede existir nada de lo que no exista una idea en el alma de la *misma cosa*[*37]. Y, según que la cosa es más o menos perfecta, también es más o menos perfecta la unión de la idea con la cosa o con Dios mismo, y los efectos (de dicha idea)[216].

§ 5. En efecto, dado que toda la naturaleza no es más que una sola sustancia y que su esencia es infinita, todas las cosas están unidas mediante la naturaleza y unidas en una sola, a saber, en Dios.

Y como el cuerpo es absolutamente lo primero que nuestra alma percibe (ya que, como se ha dicho, en la naturaleza no puede existir nada, de lo que no haya una idea en la cosa pensante, la cual idea es el alma de esa cosa), esa cosa debe ser necesariamente la causa primera de *la idea*[*38] [217].

[1|102] Ahora bien, como esa idea no puede en absoluto encontrar reposo en el conocimiento del cuerpo, sin pasar al conocimiento de aquello, sin lo cual no puede existir ni ser concebido el cuerpo ni la idea misma, esa idea se unirá al instante también mediante el amor con ese objeto, una vez conocido.

§ 6. Esa unión se comprende mejor y se deduce lo que ella debe ser a partir de la unión con el cuerpo. En ésta, en efecto, vemos cómo, mediante el conocimiento y las pasiones correspondientes a las cosas corpóreas, llegan a surgir en nosotros todos los efectos que constantemente percibimos en nuestro cuerpo mediante los movimientos de los espíritus. De ahí que, tan pronto nuestro conocimiento y nuestro amor llegan a recaer sobre aquello sin lo cual no pueden existir ni ser concebidos, y que no es en absoluto algo corpóreo[218], también los efectos, surgidos de tal unión, deberán ser incomparablemente mayores y más excelentes. Pues éstos tienen que conformarse necesariamente a la cosa con la que aquél <conocimiento> está unido[219].

§ 7. Y tan pronto tomamos conciencia de dichos efectos, con verdad podemos decir que hemos nacido de nuevo. En efecto, nuestro primer nacimiento tuvo lugar cuando nos unimos con nuestro cuerpo, mediante el cual surgieron aquellos efectos y movimientos de los espíritus. En cambio, este otro o segundo nacimiento nuestro tendrá lugar cuando percibamos en nosotros unos efectos totalmente distintos del amor, constituido conforme al conocimiento de ese objeto incorpóreo.

Estos efectos son tan diferentes de los primeros como lo son lo corpóreo y lo incorpóreo, el espíritu y la carne. Por eso a este segundo nacimiento cabe llamarlo, con todo derecho y verdad, renacimiento, puesto que de ese

amor y unión se deriva, como demostraremos, una estabilidad eterna e inmutable[220].

## CAPÍTULO XXIII. *De la inmortalidad del alma*

§ 1. Si observamos con atención qué es el alma y de dónde provienen su cambio y su duración, veremos fácilmente si es mortal o inmortal.

[1|103] Pues bien, nosotros hemos dicho que el alma es una idea, que existe en la cosa pensante y que procede de la existencia de una cosa que existe en la naturaleza. De donde se sigue que, según sean el cambio y la duración de esta cosa, así deberán ser también la duración y el cambio del alma.

Por otra parte, hemos señalado que el alma puede unirse o bien con el cuerpo, cuya idea es ella, o bien con Dios, sin el cual no puede existir ni ser entendida[221].

§ 2. A partir de lo cual se puede ver fácilmente:

1. Que, en cuanto que el alma solo está unida con el cuerpo y el cuerpo llega a perecer, también ella debe perecer, ya que, al faltar el cuerpo, que es el fundamento de su amor, ella debe perecer con él.

2. Que, en cambio, en cuanto que ella está unida con una cosa que es y permanece inmutable, también ella deberá, por el contrario, permanecer inmutable.

Pues, ¿qué es lo que podría lograr que ella pudiera ser aniquilada? No por sí misma, porque tan pocos motivos como hubo para que ella hubiera podido comenzar a existir por sí misma, cuando no existía, los sigue habiendo ahora, que existe, para que pueda cambiar o dejar de existir. De ahí que aquello que es la única causa de su esencia, debe ser también (si ella llega a perecer) la causa de su no esencia, por cuanto que él mismo (Dios) llega a cambiarse o a aniquilarse[222].

## CAPÍTULO XXIV. *Del amor de Dios al hombre*

§ 1. Hasta este momento, creemos haber explicado suficientemente qué es nuestro amor a Dios, así como sus efectos, a saber, nuestra duración eterna. De ahí que ya no consideremos necesario decir algo de otras cosas, como la alegría en Dios, la tranquilidad del ánimo, etc., ya que por lo dicho resulta fácil de ver qué son y qué cabría decir de ellas.

§ 2. Así que solo nos restará ver (dado que hasta aquí hemos hablado de nuestro amor a Dios) si hay también un amor de Dios a nosotros, es decir, si también Dios tiene amor al hombre, y justamente cuando éstos le aman a él[223].

Ahora bien, anteriormente hemos dicho [1|104] que a Dios no se puede atribuir ningún modo del pensamiento fuera de aquellos que existen en las creaturas; y que, por tanto, no se puede decir que Dios ama a los hombres, y mucho menos que él los amaría, porque ellos lo aman; que él los odiaría, porque ellos lo odian. Pues entonces habría que suponer que los hombres harían algo tan libremente que no dependerían de una causa primera, lo cual ya hemos demostrado anteriormente que es falso. Y, además, eso no podría producir en Dios más que una gran mutabilidad: a aquel que no había amado ni odiado antes comenzaría a amarlo y a odiarlo, y por tanto sería inducido por algo exterior a él, lo cual es la contradicción misma[224].

§ 3. Pero, cuando decimos que Dios no ama al hombre, eso no debe ser entendido como si él dejara, por así decirlo, al hombre correr solo, sino más bien que el hombre, junto con todo cuanto existe, existe de tal modo en Dios y Dios consta de tal modo de todo eso, que no puede haber lugar para un amor propiamente tal de Dios a otra cosa, puesto que todo consiste en una sola cosa, que es Dios mismo.

§ 4. Y de aquí se sigue, a la vez, que Dios no impone ninguna ley a los hombres a fin de premiarlos cuando la cumplan. O, para decirlo más claramente, las leyes de Dios no son de tal naturaleza que puedan ser transgredidas. Ya que las reglas puestas por Dios en la naturaleza, según las cuales surgen y permanecen todas las cosas, si es que queremos llamarlas leyes, son tales que jamás pueden ser infringidas. Tales son: que el más débil debe ceder ante el más fuerte, que ninguna causa puede producir más

de lo que contiene en sí misma, y otras similares, pues son de tal índole que jamás cambian, jamás comienzan, sino que todo está bien dispuesto y ordenado bajo ellas.

§ 5. Y, para decir brevemente algo sobre esto, todas las leyes que no pueden ser transgredidas, son leyes divinas. Razón: que todo cuanto sucede, no es contrario a su propio decreto, sino acorde con él. Todas las leyes que pueden ser infringidas, son leyes humanas. Razón: que todo cuanto los hombres deciden para su bienestar, no se sigue que sea también para [1|105] el bienestar de toda la naturaleza, sino que más bien, por el contrario, puede ser para la destrucción de otras muchas cosas.

§ 6. Cuando las leyes de la naturaleza son más poderosas, las leyes de los hombres son anuladas. Las leyes divinas son el fin último por el que ellas existen y no están subordinadas; no así las humanas, ya que, aun cuando los hombres hacen leyes para su propio bienestar y no se proponen otro fin que promoverlo con ellas, ese fin suyo (al estar subordinado a otro, que mira a otro que está por encima de ellos y los hace obrar de ese modo, por ser partes de la naturaleza) puede, sin embargo, servir para colaborar con las leyes eternas, instituidas por Dios desde la eternidad, y para concurrir con todas las demás cosas a realizarlo todo.

Y así, aunque las abejas, con su trabajo y el orden adecuado, que mantienen bajo una (de ellas), no miran a otro objetivo que procurarse ciertas provisiones para el invierno, el hombre, en cambio, por estar por encima de ellas, tiene otro fin, al mantenerlas y cuidarlas, a saber, obtener miel para él.

Por eso también, el hombre, dado que es una cosa particular, no pone su objetivo más allá de poder realizar su esencia determinada; pero, dado que también es una parte y un instrumento de toda la naturaleza, este fin del hombre no puede ser el fin último de la naturaleza, puesto que ésta es infinita y debe servirse de aquél, junto con todos los demás, como de un instrumento suyo[225].

§ 7. Hasta aquí, pues, hemos hablado de la ley establecida por Dios. Hay que señalar, además, que el hombre observa en sí mismo una doble ley,

el hombre, digo, que usa bien su entendimiento y llega al conocimiento de Dios. Estas leyes son causadas por la comunidad que él tiene con Dios y por la comunidad que él tiene con los modos de la naturaleza.

§ 8. Una de ellas es necesaria y la otra no. Por lo que toca, en efecto, a la ley que surge de la comunidad con Dios, como el hombre no puede jamás dejarle, sino que siempre debe estar necesariamente unido con él, tiene y siempre debe tener ante los ojos las leyes según las cuales él debe vivir para y con Dios. Por lo que toca, en cambio, a la ley que surge de la comunidad [1|106] con los modos, dado que él puede separarse a sí miso de los hombres, no es tan necesaria[226].

§ 9. Puesto que nosotros establecemos tal comunidad entre Dios y el hombre, con razón cabría preguntar cómo puede Dios hacerse conocer a los hombres y si eso sucede o puede suceder mediante palabras habladas o inmediatamente, sin usar ninguna otra cosa por la que pudiera hacerlo.

§ 10. Mediante palabras, jamás, ya que entonces el hombre debería haber sabido ya los significados de las palabras, antes de que le fueran pronunciadas. Si, por ejemplo, Dios hubiera dicho a los israelitas: *yo soy Jehová, vuestro Dios*, ellos deberían haber sabido antes, sin palabras, que él era Dios, antes de que pudieran cerciorarse de que él era ése. Pues ellos sabían bien entonces que la voz, el trueno y los relámpagos no eran Dios, por más que la voz les dijese que era Dios.

Y lo mismo que decimos aquí de las palabras, queremos darlo por dicho de todos los signos externos. Por eso consideramos imposible que Dios haya podido darse a conocer a los hombres por medio de algún signo externo.

§ 11. Consideramos innecesario que eso tuviera lugar por medio de alguna otra cosa, aparte de la sola esencia de Dios y del entendimiento del hombre. Pues, dado que aquello que, en nosotros, debe conocer a Dios, es el entendimiento y que éste está tan inmediatamente unido con él que no puede ni existir ni ser entendido sin él, resulta incontestable que ninguna

otra cosa puede estarle siempre tan estrechamente unida como el mismo Dios.

§ 12. Es imposible, además, conocer a Dios por medio de algo distinto.

1. Porque entonces tales cosas deberían sernos más conocidas que el mismo Dios, lo cual contradice abiertamente todo cuanto hasta ahora hemos demostrado con claridad, a saber, que Dios es causa de nuestro conocimiento y de toda esencia, y que todas las cosas particulares no solo no pueden existir, sino que ni siquiera pueden ser conocidas sin él.

[1|107] 2. Porque nosotros no podemos lograr jamás conocer a Dios por medio de otra cosa, cuyo ser es necesariamente limitado, aun cuando nos fuera más conocida. Pues, ¿cómo es posible que a partir de algo limitado pudiéramos concluir algo infinito e ilimitado?

§ 13. Pues, aunque observemos algún efecto u obra en la naturaleza, cuya causa nos es desconocida, nos resulta imposible concluir de ahí que, para producir ese efecto, debe existir en la naturaleza una cosa infinita e ilimitada. Pues, ¿cómo podríamos saber si, para producirlo, han concurrido muchas causas o si ha sido tan solo una? ¿Quién nos dirá eso?

De ahí que nosotros concluimos, finalmente, que Dios, para hacerse conocer a los hombres, no puede o no necesita usar ni palabras ni milagros ni ninguna otra creatura, sino tan solo a sí mismo[227].

## CAPÍTULO XXV. *De los demonios*

§ 1. Ahora diremos brevemente algo acerca de los demonios, sobre si existen o no existen, tal como sigue.

Si el demonio es una cosa totalmente contraria a Dios y no tiene absolutamente nada de Dios, viene a coincidir exactamente con la nada, de la que ya anteriormente hemos hablado.

§ 2. Si afirmamos, con algunos, que es una cosa pensante, que ni quiere ni hace absolutamente nada bueno y se opone totalmente a Dios, es sin duda

bien miserable y, si las oraciones pudieran ayudar algo, sería de rezar por él para que se convirtiera.

§ 3. Pero veamos si una cosa tan mísera podría existir un solo instante. Si así lo hacemos, descubriremos al momento que no. En efecto, de la perfección de una cosa deriva toda la duración de la misma, y cuanta mayor esencia y divinidad contienen, más consistentes son. Ahora bien, el demonio, al no tener la mínima perfección, ¿cómo podría, pienso yo, subsistir? Añádase a ello que la subsistencia [1|108] o duración en el modo de la cosa pensante no surge sino mediante la unión con Dios, que tal cosa tiene en virtud del amor. Como es diametralmente lo contrario lo que sucede con los demonios, es imposible que puedan existir.

§ 4. Ahora bien, si no hay necesidad alguna de tener que afirmar la existencia de los demonios, ¿por qué se afirma que existen? Pues nosotros no tenemos, como otros, necesidad de suponer la existencia de los demonios para hallar las causas del odio, la envidia, la ira y otras pasiones similares, puesto que hemos encontrado suficientes sin tales ficciones[228].

## CAPÍTULO XXVI. *De la verdadera libertad, etc*.

§ 1. Con la tesis del capítulo precedente no hemos querido tan solo poner de manifiesto que no existe el demonio, sino también que las causas (o, por decirlo mejor, lo que llaman pecado) que nos impiden llegar a nuestra perfección, están en nosotros mismos[229].

§ 2. También hemos probado anteriormente, tanto por la razón como por la cuarta forma de conocimiento, cómo y de qué modo debemos llegar a nuestra felicidad y cómo deben ser aniquiladas las pasiones. No, como suele decirse habitualmente, que ellas deban ser dominadas antes de que alcancemos el conocimiento y, por tanto, el amor de Dios (esto es tanto como si se quisiera que alguien, que es ignorante, debiera dejar su ignorancia antes de que pudiera llegar al conocimiento), sino más bien, que

solo el conocimiento es la causa de la destrucción de las pasiones, como aparece por todo cuanto llevamos dicho[230].

De lo anterior también se deduce claramente cómo sin virtud o, por decirlo mejor, sin la guía del entendimiento todo se va a la ruina y nosotros vivimos como fuera de nuestro elemento.

§ 3. De ahí que, aunque de la fuerza del conocimiento y del amor divino no llegara a seguirse, como hemos probado, una tranquilidad eterna para el entendimiento, es [1|109] nuestro deber buscar también ésta, puesto que es tal que, gozándola, no querríamos cambiarla por ninguna otra cosa del mundo.

§ 4. Si esto es así, con razón podemos considerar como un gran absurdo aquello que muchos, a quienes, por lo demás, se considera teólogos, dicen, a saber, que, si del amor de Dios no se siguiera una vida eterna, ellos buscarían su mejor bien personal, como si fueran a descubrir algo que fuera mejor que Dios. Es tan ingenuo como si un pez, para el que no hay vida alguna fuera del agua, dijera: si a esta vida en el agua no va a seguir para mí una vida eterna, quiero salirme del agua a la tierra. ¿Qué otra cosa, si no, pueden decirnos quienes no conocen a Dios?[231]

§ 5. Vemos, pues, que para conseguir la verdad de aquello que damos por seguro respecto a nuestra salvación y tranquilidad, no tenemos necesidad de ningún otro principio, fuera de éste: cuidar de nuestro propio provecho, algo muy natural en todas las cosas. Y, como descubrimos que, buscando la sensualidad, los placeres y las cosas mundanas no encontramos en ellos nuestra salvación, sino, por el contrario, nuestra perdición, preferimos la guía de nuestro entendimiento.

Pero, como éste no puede conseguir progreso alguno sin haber llegado previamente al conocimiento y al amor de Dios, nos ha sido sumamente necesario buscar a éste (Dios). Y, puesto que, según las precedentes consideraciones y apreciaciones, hemos hallado que él es el mejor de todos los bienes, es necesario que nos mantengamos firmes aquí y que aquí descansemos. Pues hemos visto que fuera de él no hay cosa ninguna que nos pueda proporcionar alguna salvación y que ésta es nuestra única

verdadera libertad, estar y permanecer atados con las amables cadenas de su amor[232].

§ 6. Finalmente, vemos también cómo el razonamiento no es en nosotros lo más excelso, sino como una escalera a través de la cual ascendemos al lugar deseado, o como un buen espíritu que, lejos de toda falsedad y engaño, nos anuncia el bien supremo, a fin de incitarnos a buscarle [1|110] y a unirnos a él. Y esa unión es nuestra suprema salvación y beatitud[233].

§ 7. Para poner fin a esta obra, nos resta todavía indicar brevemente qué es la *libertad humana* y en qué consiste. Para llevarlo a cabo, me serviré de las siguientes proposiciones como de cosas que son ciertas y probadas.

1. Cuanta más esencia tiene una cosa, tanta más actividad tiene también y tanta menos pasividad. Pues es cierto que la activa actúa por lo que tiene y la pasiva padece por lo que no tiene.

2. Toda pasión, que es del no ser al ser o del ser al no ser, debe provenir de un agente externo y no de uno interno, ya que ninguna cosa, considerada por sí misma, contiene en sí la causa de poder aniquilarse, si existe, o de poder hacerse, si no existe[234].

3. Todo aquello que no es producido por causas externas, tampoco puede tener con ellas comunidad alguna y, por consiguiente, no podrá ser cambiado ni transformado por ellas[235].

Y de estas dos últimas proposiciones, deduzco la cuarta proposición siguiente:

4. Todo efecto de una causa inmanente o interna (que para mí es una misma) no es posible que pueda perecer ni cambiar, mientras permanezca esa causa suya. Pues, así como tal efecto no ha sido producido por causas externas, tampoco puede ser cambiado, de acuerdo con la tercera proposición. Y, como ninguna cosa en absoluto puede llegar a aniquilarse más que por causas externas, es imposible que tal efecto pudiera llegar a perecer, de acuerdo con la segunda proposición.

5. La causa más libre y la que mejor conviene a Dios, es la inmanente. Puesto que el efecto de esta causa depende de tal modo de ella que sin ella

no puede existir ni ser entendido; tampoco [1|111] está sometido a ninguna otra causa y, por consiguiente, también está tan unido con ella que forman juntos un todo[236].

§ 8. Veamos ahora, pues, qué conclusiones tenemos que sacar de todas las proposiciones precedentes.

1. Puesto que la esencia de Dios es infinita, tiene una actividad infinita y una infinita negación de pasividad, según la primera proposición. Y, de acuerdo con esto, también las cosas cuanto más unidas están con Dios mediante su mayor esencia, tanta más actividad y menos pasividad tienen, y tanto más libres están también de cambio y de destrucción[237].

2. El entendimiento verdadero no puede jamás llegar a perecer, ya que no puede tener en sí mismo ninguna causa para hacerse destruir, según la proposición segunda. Y, como él no ha provenido de causas externas, sino de Dios, no puede recibir de ellas ningún cambio, según la tercera proposición. Y dado que Dios lo ha producido inmediatamente y solo él es una causa inmanente, necesariamente se sigue que él no puede perecer mientras dure su causa, según la cuarta proposición. Ahora bien, esta causa suya es eterna. Luego también él[238].

3. Todos los efectos del entendimiento que están unidos con él, son los más excelentes y deben ser apreciados por encima de todos los demás. Pues, como son efectos inmanentes, son también los más excelentes, de acuerdo con la proposición quinta. Y, por tanto, son también eternos, puesto que tal es su causa[239].

4. Todos los efectos que producimos fuera de nosotros, son tanto más perfectos cuanta más posibilidad tienen de poder unirse a nosotros para formar con nosotros una misma naturaleza. Ya que, de ese modo, se aproximan al máximo a los efectos inmanentes. Por ejemplo, si yo enseño a mi prójimo a amar los placeres, los honores, la avaricia, tanto si yo los amo como si no los amo, sea como sea, yo estoy abatido o apaleado; esto es claro.

Pero no, si el único fin que yo intento conseguir, es poder gustar de la unión con Dios y formar en mí ideas verdaderas y dar a conocer estas cosas también [1|112] a mi prójimo. Porque todos nosotros podemos ser

igualmente partícipes de la salvación, como sucede cuando ésta produce en mi prójimo los mismos deseos que en mi, haciendo así que su voluntad y la mía sean una y la misma, formando una y la misma naturaleza, que concuerdan siempre en todo[240].

§ 9. Por todo lo ahora dicho se puede comprender muy fácilmente cuál es la *libertad humana*[*39] , que yo defino como sigue: es una existencia firme, que nuestro entendimiento alcanza mediante la unión inmediata con Dios, a fin de poder producir en sí mismo pensamientos y fuera de sí efectos bien acordes con su naturaleza, sin que por ello, sin embargo, estén sometidos a ninguna causa externa, por la que puedan ser cambiados o transformados[241].

Así aparece, con un simple golpe de vista, qué cosas están en nuestro poder y no están sometidas a ninguna causa externa. Por otra parte, también hemos probado aquí, y de forma distinta que antes, la eterna y estable duración de nuestro entendimiento; y, en fin, cuáles son los efectos que tenemos que apreciar por encima de todos los demás[242].

§ Conclusión. <*Petición del autor a aquellos para los cuales, a su ruego, él ha dictado este tratado, y con ella la conclusión de todo*>

§ 10. Tan solo me resta, para terminar todo esto, decir a los amigos para los que escribo este tratado: no os admiréis de estas novedades, ya que bien sabéis que una cosa no deja de ser verdad porque no es aceptada por muchos.

Y, como vosotros tampoco ignoráis la condición del siglo en el que vivimos, os quiero rogar muy encarecidamente que pongáis buen cuidado al comunicar estas cosas a otros. No quiero decir que debáis retenerlas exclusivamente para vosotros, sino tan solo que, si alguna vez comenzáis a comunicarlas a alguien, no os guíe ningún otro objetivo que la sola salvación de vuestro prójimo, con la plena seguridad de que no ha de defraudaros la recompensa de vuestro trabajo.

Finalmente, si en la [1|113] lectura de este escrito pudierais encontrar alguna objeción contra lo que yo sostengo, os invito a que no os apresuréis

a refutarlo al instante, antes de que lo hayáis examinado con suficiente tiempo y ponderación. Si así lo hacéis, tengo la seguridad de que llegaréis a gozar de los frutos de este árbol, que vosotros esperáis[243].

## [1|114] APÉNDICE 1[244]

**Axiomas**

1. *La sustancia es por su naturaleza antes que todos sus accidentes (modificaciones)*[245].

2. *Todas las cosas que son distintas, se distinguen o realmente o accidentalmente*.

3. *Todas las cosas que se distinguen realmente, o bien tienen distintos atributos, como pensamiento y extensión, o bien son referidas a atributos distintos, como entendimiento y movimiento, uno de los cuales pertenece al pensamiento y el otro a la extensión*.

4. *Las cosas que tienen distintos atributos, así como aquellas que pertenecen a distintos atributos, no contienen ninguna cosa la una de la otra*[246].

5. *Aquello que no contiene en sí nada de otra cosa, tampoco puede ser causa de la existencia de dicha cosa*.

6. *Aquello que es causa de sí mismo, es imposible que se haya limitado a sí mismo*.

7. *Aquello por lo que se distinguen las cosas, es, por su naturaleza, lo primero (anterior) en tales cosas*[247].

**PROPOSICIÓN I**. *A ninguna sustancia, que existe realmente, puede serle referido uno y el mismo atributo que es referido a otra sustancia. O, lo que es lo mismo, en la naturaleza no pueden existir dos sustancias, a menos que sean realmente distintas*.

[1|115] *Demostración*.

Dichas sustancias, al ser dos, son distintas. Y, por consiguiente, se distinguen o realmente o accidentalmente. No accidentalmente, porque entonces los accidentes serían, por su naturaleza, antes que la sustancia, contra el ax. 1; luego realmente. Y, por eso mismo, no se puede decir de la una lo que se dice de la otra, que es lo que intentamos demostrar.

**PROPOSICIÓN II**. *Una sustancia no puede ser la causa de la existencia de otra sustancia*.

*Demostración*

Tal causa no puede tener en sí algo de tal efecto (prop. 1), ya que la distinción entre ellas es real y, por consiguiente (ax. 5), no puede producir su existencia.

**PROPOSICIÓN III**. *Todo atributo o sustancia es, por su naturaleza, infinito y sumamente perfecto en su género*.

*Demostración*.

Ninguna sustancia es causada por otra (prop. 2). Y, por consiguiente, si existe, o bien es un atributo de Dios, o bien ella ha sido, fuera de Dios, causa de sí misma. Si lo primero, es necesariamente infinita y sumamente perfecta en su género, tal como lo son todos los demás atributos de Dios. Si lo segundo, también es necesariamente tal, ya que ella no hubiera podido limitarse a sí misma.

[1|116] **PROPOSICIÓN IV**. *A la naturaleza de toda sustancia pertenece, por naturaleza, la existencia, de tal suerte que es imposible poner en un entendimiento infinito la idea de la esencia de una sustancia que no existe realmente en la naturaleza*.

*Demostración*

La verdadera esencia de un objeto es algo que se distingue realmente de la idea del mismo objeto. Y este algo (ax. 2) o es realmente existente o está

comprendido en otra cosa que existe realmente y de la cual dicha esencia no se puede distinguir realmente, sino solo modalmente (*modaliter*). Tales son las esencias de todas las cosas que nosotros vemos, las cuales, antes de que existieran, estaban comprendidas en la extensión, el movimiento y el reposo y, una vez que existen, no se distinguen realmente de la extensión, sino tan solo modalmente.

Además, es por sí mismo contradictorio que la esencia de una sustancia esté comprendida de esa forma en otra cosa, como si no se distinguiera realmente de ella, contra la prop. 1; y como si pudiera ser producida por el sujeto que la contiene, contra la prop. 2; y, en fin, como si no pudiera ser, por su naturaleza, infinita y sumamente perfecta en su género, contra la prop. 3.

Por consiguiente, puesto que no está comprendida en otra cosa, es una cosa que existe por sí misma.

**COROLARIO**. *La naturaleza es conocida por sí misma y no por ninguna otra cosa. Ella consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales es infinito y perfecto en su género, y a cuya esencia pertenece la existencia. De ahí que, fuera de ella, ya no existe otra esencia o ser, y coincide, por tanto, exactamente con la esencia de Dios, único excelso y bendito*[248]

## [1|117] APÉNDICE 2[249]. *Del alma humana*

§ 1. Dado que el hombre es una cosa creada finita, etc., es necesario que lo que él tiene de pensamiento y que nosotros llamamos *alma*, sea un modo del atributo que llamamos pensamiento, sin que a su esencia pertenezca ninguna otra cosa, aparte de ese modo. De suerte que, si este modo se destruye, también se destruye el alma, aunque dicho atributo permanece inmutable.

§ 2. De la misma manera, lo que él tiene de extensión y que llamamos cuerpo, no es otra cosa que un modo del otro atributo, que llamamos extensión; y, si él (modo) se destruye, también deja de existir el cuerpo humano, aunque el atributo de la extensión permanece inmutable[250].

§ 3. A fin de ver ahora qué clase de modo es ése que llamamos alma, y cómo tiene su origen del cuerpo, y cómo, además, su cambio (solo) depende del cuerpo (lo cual es para mí la unión del alma y del cuerpo), hay que señalar:

1.º Que el modo más inmediato del atributo que llamamos pensamiento contiene en sí objetivamente la esencia formal de todas las cosas. Y de tal forma que, si se admitiera una cosa formal, cuya esencia no estuviera objetivamente en el mencionado atributo, éste no sería en absoluto infinito ni sumamente perfecto en su género, en contra de lo que acabamos de demostrar en la prop. 3[251].

§ 4. Siendo esto así, a saber, que la naturaleza o Dios es un ser del que se predican infinitos atributos y que contiene en sí todas las esencias de las cosas creadas, es necesario que de todo eso surja en el pensamiento una idea infinita, que contenga en sí objetivamente toda la naturaleza, tal como es realmente en sí[252].

[1|118] § 5. Hay que señalar, además,

2.º que todos los demás modos, como el amor, el deseo, la alegría, tienen su origen en ese primer modo inmediato; y de tal suerte que, si éste no les precediera, no podría existir ni amor, ni deseo, etc.[253]

§ 6. De donde se concluye claramente que el amor natural, que hay en cada cosa, a la conservación del propio cuerpo (hablo del modo), no puede tener otro origen que la idea o esencia objetiva, que hay de tal cuerpo en el atributo pensante[254].

§ 7. Además, como para la existencia de una idea o esencia objetiva no se requiere ninguna otra cosa que el atributo pensante y el objeto o esencia formal, es seguro lo que hemos dicho: que la idea o esencia objetiva es *el modo más inmediato*[*40] del atributo. Y, en consecuencia, no se puede dar en el atributo pensante ninguna otra modificación, que pertenezca a la esencia del alma de cada cosa, sino tan solo la idea, que de dicha cosa necesariamente debe existir en el atributo pensante, si esa cosa existe. Pues

tal idea lleva consigo los restantes modos del amor, el deseo, etc. Ahora bien, dado que la idea procede de la existencia del objeto, si éste se cambia o destruye, también la idea debe cambiar o destruirse en el mismo grado; y, si esto es así, ella es lo que está unido con el objeto.

§ 8. Finalmente, si queremos ir más adelante y atribuir a la esencia del alma aquello por lo que pudiera existir realmente, no cabría hallar otra cosa que el atributo y el objeto, de que acabamos de hablar.

Ahora bien, ninguno de éstos pertenece a la esencia del alma, dado que el objeto no tiene nada del pensamiento y se distingue realmente del alma; y, en cuanto al atributo, acabamos [1|119] de demostrar también que no puede pertenecer al ser en cuestión. Lo cual aún se ve más claro por lo ya dicho al respecto, puesto que el atributo como atributo no está unido con el objeto, ya que no se cambia ni se destruye, aun cuando se cambie o destruya el objeto.

§ 9. Por tanto, la esencia del alma tan solo consiste en esto, a saber, en que existe una idea o esencia objetiva en el atributo pensante, la cual surge del ser de un objeto, el cual existe de hecho en la naturaleza.

Digo «de un objeto que existe realmente», etc., sin ulterior determinación, para incluir aquí no solo los modos de la extensión, sino también los modos de todos los infinitos atributos, los cuales, lo mismo que los de la extensión, tienen un alma.

§ 10. A fin de comprender mejor esta definición, conviene prestar atención a lo que acabo de decir, al hablar de los atributos. Pues he dicho que no se distinguen según su *existencia*[*41], ya que ellos mismos son el sujeto de su esencia; que, además, la esencia de cada uno de los modos está comprendida en los susodichos atributos; y que, en fin, todos los atributos son atributos de un ser infinito.

Por eso también, en el cap. 9 de la 1.ª parte, he llamado a esa idea una creatura inmediatamente creada por Dios, ya que contiene en sí objetivamente la esencia formal de todas las cosas, sin quitar ni poner nada. Y esa idea es necesariamente una sola, si se tiene en cuenta que todas las

esencias de los atributos y las esencias de los modos comprendidos en esos atributos, son la esencia de un solo ser infinito.

§ 11. Pero aún hay que señalar que estos modos, aun considerando que ninguno de ellos existe realmente, están igualmente comprendidos en sus atributos. Y, como en los atributos no existe ninguna desigualdad ni tampoco en las esencias de los modos, no puede existir particularidad alguna en la idea, si se considera que no existe en la naturaleza.

En cambio, si algunos de estos modos revisten su existencia particular y, mediante ella, se distinguen de alguna manera de sus atributos (puesto que, en ese caso, su existencia particular, que ellos tienen en el atributo, es el sujeto de su esencia), entonces se demuestra una particularidad en las esencias de los modos y, por consiguiente, en las esencias objetivas de esos modos, que necesariamente están comprendidas en la idea.

§ 12. Y ésta es la razón por la que nosotros, en la definición, hemos empleado estas palabras: *que la idea* [1|120] *ha surgido de un objeto que existe actualmente en la naturaleza*. Y con esto consideramos haber aclarado suficientemente qué cosa es el alma en general, entendiendo con lo dicho no solo las ideas que surgen de los modos corporales, sino también aquellas que surgen de la existencia de un modo cualquiera de los demás atributos[255].

§ 13. Pero, dado que de los demás atributos no tenemos un conocimiento comparable al que tenemos de la extensión, veamos si, ateniéndonos a los modos de la extensión, podemos encontrar una definición más precisa y más apropiada para expresar la esencia de *nuestra alma*, ya que éste es nuestro auténtico objetivo.

§ 14. Comenzaremos suponiendo, como cosa demostrada, que en la extensión no existe ningún otro modo, fuera del movimiento y el reposo, y que cada cosa corporal particular no es nada más que una cierta proporción de movimiento y reposo. De tal forma que, si no existiera en la extensión nada más que solo movimiento o solo reposo, no podría haber existido o existir en toda la extensión ninguna cosa particular. De ahí que también el

*cuerpo humano* no es otra cosa que una cierta proporción de movimiento y reposo.

§ 15. Así, pues, la esencia objetiva, que hay en la cosa pensante, de esa proporción actualmente existente, es lo que nosotros llamamos el *alma del cuerpo*. De tal manera que, si uno de estos modos (movimiento o reposo) se cambia a más o a menos, se cambia también, en el mismo grado, la idea. Por ejemplo, si llega a aumentar el reposo y disminuir el movimiento, se producirá con eso el sufrimiento o tristeza que llamamos frío. Y, si esto sucede, por el contrario, en el movimiento, se producirá el sufrimiento que llamamos calor.

§ 16. Y así, en la medida en que los grados de movimiento y reposo no son iguales en todas las partes de nuestro cuerpo, sino que unas tienen más movimiento y reposo que otras, de ahí deriva la [1|121] diferencia de sensaciones (por ejemplo, los distintos modos de sufrimiento que sentimos cuando nos golpeamos con un bastón en los ojos o en las manos). Y, en la medida en que las causas externas, que también provocan estos cambios, son distintas en sí mismas y no tienen los mismos efectos, surge de ahí la diferencia de sensación en una y la misma parte (por ejemplo, la diferencia de sensación por cortarse una misma mano con una madera o con un hierro). Y, por el contrario, si el cambio que tiene lugar en una parte, es la causa de que ella retorne a su primera proporción, surge de ahí la alegría, que llamamos reposo, ejercicio placentero y jovialidad.

§ 17. Finalmente, pues, una vez que hemos explicado qué es la sensación, podemos ver fácilmente cómo llega a surgir de ahí una *idea reflexiva* o el conocimiento de sí mismo, la experiencia y el razonamiento. Y de todo esto, así como también de que nuestra alma está unida con Dios y es una parte de la idea infinita que surge inmediatamente de Dios, también se puede ver claramente el origen del conocimiento claro y de la inmortalidad del alma. Pero, por el momento, nos será suficiente con lo dicho[256].

# PRINCIPIOS DE FILOSOFÍA DE DESCARTES Y PENSAMIENTOS METAFÍSICOS[†]

## *Introducción*

Estos dos escritos, *Principios de filosofía de Descartes* (2) y *Pensamientos metafísicos* (3), fueron publicados por Spinoza en un mismo volumen, aunque dando al segundo el calificativo de «Apéndice». La explicación de este hecho tiene su interés, puesto que coincide con la historia de la composición y publicación de ambos.

## 1. Historia de la composición y edición.

Este librito es el primero publicado por Spinoza y el único al que puso su nombre y los datos de la edición (2.1). La historia de su composición y edición nos es conocida por sus cartas con Oldenburg y con Meyer, en el momento en el que él corrige los últimos detalles del texto (Ep 12-A-Ep 13).

Antes de abril de 1663, en que Spinoza se trasladó de Rijnsburg a Voorburg, había dictado a un joven luterano, que estudiaba teología en Leiden, una síntesis de la metafísica escolástica, que él tituló *Pensamientos metafísicos*, y un comentario a la IIª parte de los *Principios de filosofía* de Descartes, es decir, de la Física cartesiana. Sus amigos de Amsterdam le pidieron una copia y le rogaron que la publicara, completando aquellos dos textos con un comentario a la Iª parte de los *Principios* a fin de dar unidad

al conjunto. Spinoza accedió y lo hizo a toda prisa («en dos semanas», dirá de cara al público). El hecho es que en julio de ese año ya estaba impreso el libro. Del relato se desprende que Meyer introdujo referencias de unos a otros y epígrafes; y que Spinoza distinguía muy bien lo que él había escrito (Ep 12-A) y lo que Meyer introducía («homunculus») (Ep 15, 3.º).

Lo de las «dos semanas» era sin duda una hipérbole, ya que, aparte del trabajo previo, las cartas citadas abarcan de abril a julio. A pesar de ello, Meyer apunta al final varios temas que convendría completar (1/130-131).

## 2. Objetivo y contenido.

A pesar de las ambigüedades, que se desprenden del título del libro y de su historia, está claro que su edición no fue fruto del azar, sino que respondía a un plan. Así lo confiesa Spinoza a su amigo H. Oldenburg. *Le puedo explicar por qué accedo a que este tratado sea publicado. En efecto, quizá con esa ocasión algunas personas, que ocupan el primer rango en mi patria, mostrarán su deseo de ver las demás cosas que he escrito y que reconozco como mías. En cuyo caso, procurarán que las pueda hacer públicas sin ningún inconveniente ni peligro legal para mí. Si así sucediera, no dudo que publicaré enseguida algunas cosas; de lo contrario, guardaré silencio antes que imponer mis opiniones a los demás, contra la voluntad de la patria, y de volverlos hostiles contra mí* (Ep 13, p. 64).

Spinoza publica, pues, este libro para tantear si era bien recibido por las autoridades del país. Se presentó con un comentario a Descartes, pero su intención era publicar «enseguida» (*statim*) ideas que reconocía como propias y que ya tenía escritas.

Esta versión no contradice la «historia», referida a los «amigos», sino que amplía su perspectiva y ayuda a comprender la ambigüedad de Meyer, cuando afirma que Spinoza explica a Descartes, sin separarse de él ni un ápice, y, a renglón seguido reconoce que en muchas cosas está en desacuerdo con él. Y no solo eso, sino que cita tres de ellas, que, unidas al cambio del método analítico por el sintético, bastan para dar un vuelco al sistema cartesiano. Pues se trata, nada más y nada menos, de que pondría en

tela de juicio lo sobrenatural, la sustancialidad del alma humana y la libertad de indiferencia, reducida a la necesidad del entendimiento (Pref., pp. 131-133).

La dualidad y ambigüedad, que el libro manifiesta desde el título, le fue impuesta a Spinoza y a sus amigos por el ambiente adverso. Mas, puesto que ella no le impidió pasar como de tapadillo ideas centrales de su propio sistema, es lógico preguntarse si, junto a ésas, no ha introducido otras. La respuesta es sin duda afirmativa y el lector hallará su confirmación en muchas de nuestras notas.

## 3. Significado y recepción.

De lo anterior se desprende que, aunque en principio Spinoza solo tenía dos textos, CM y PPC-II, el libro publicado tiene tres, ya que, a petición de sus amigos o por iniciativa propia, incluye un tercero, que quizá sea el principal, a saber, PPC-I.

Los tres fragmentos, surgidos un poco al azar, fueron impresos en su orden lógico y conjuntados por el autor y por un experto latinista y cartesiano, L. Meyer, por lo cual se puede decir que es una obra bien hecha. La duplicidad metafísica de PPC-I y CM ofrece, además, las dos perspectivas más importantes de la época y aún hoy de gran interés para las fuentes de Spinoza. La mayor dificultad reside en la ambigüedad que tuvo que adoptar ante el ambiente cartesiano, en realidad, ante los teólogos calvinistas y los filósofos escolásticos.

Cabría pensar que ese fue el motivo por el cual H. Oldenburg mantuvo entonces un primer silencio de dos años con Spinoza (Ep 16-Ep 25) (Domínguez, (8.2), 2000). Y que, por lo mismo, cuando E. W. von Tschirnhaus le manifieste sus preferencias por Descartes en orden a salvaguardar el «libre albedrío» (Ep 57), Spinoza le ratificará que sus propias ideas son las expuestas en CM, II, 8 (Ep 58). No es, pues, casual que fueran «cartesianos» quienes le obligaran a retirar de la imprenta el texto de la *Ética* (Ep 69, 1675). Y que uno de sus biógrafos añadiera que le acusaron de ateo durante toda su vida (L-15-16).

Cuando se tienen estos hechos a la vista, no se puede menos de sospechar cuán poco acertados están aquellos que afirman que este librito «es poco lo que puede decirnos hoy todavía» (Gebhardt, (11), p. 52); y menos aún quienes añaden que «la mayor parte de las doctrinas contenidas en los CM son contrarias a las que Spinoza sostiene ulteriormente» (Gueroult, (11), I, p. 446, n. 80). Por el contrario, apuntan en la recta dirección quienes opinan que este librito «hay que examinarlo como textos con un doble fondo, de los que sin duda también se pueden destilar las propias convicciones de Spinoza» (Klever (4.1), 1986, p. 57), y que, en consecuencia, merece ser estudiado con atención e incluso bajo la perspectiva de una metafísica sistemática (Mignini, (4.2)).

## **4. Esquema o estructura** (en el *Índice general*)**.**

# PRINCIPIOS DE FILOSOFÍA DE DESCARTES

demostrados según el método geométrico
por
*Benedictus de Spinoza*,
de Amsterdam.

Se les ha añadido, del mismo autor, **PENSAMIENTOS METAFÍSICOS**, en los cuales se explican brevemente las cuestiones más difíciles que surgen tanto en la metafísica general como en la especial[1].

## [1|127] (A modo de prefacio) Prefacio de L. Meyer

Saludo de Lodewijk MEYER al benévolo lector[2].

Es opinión unánime de todos aquellos que quieren alcanzar un saber superior al del vulgo, que el método empleado por los matemáticos en la investigación y transmisión de las ciencias, es decir, aquel en que las conclusiones se demuestran a partir de definiciones, postulados y axiomas, es el mejor y más seguro para indagar y enseñar la verdad. Y con toda razón. Pues, como todo conocimiento cierto y seguro de una cosa desconocida solo se puede extraer y derivar de cosas previamente conocidas con certeza, es necesario asentar antes éstas de raíz, para levantar después sobre ellas, cual sólido fundamento, todo el edificio del conocimiento humano, sin que se desmorone por sí solo o se desplome ante el menor embate. Ahora bien, nadie que haya saludado, aunque solo sea desde la puerta, esa noble disciplina, que son las matemáticas, podrá dudar que las

nociones aquí designadas con el nombre de definiciones, postulados y axiomas merecen ese título de fundamentales. En efecto, las definiciones no son otra cosa que explicaciones muy claras de los términos y nombres con que se designan los objetos que se van a tratar. Por otra parte, los postulados y axiomas, o nociones comunes de la mente, son enunciados tan claros y perspicuos, que ni siquiera quienes solo han entendido rectamente sus palabras, podrán negarles su asentimiento[3].

Pese a ello, no hallará usted casi ninguna disciplina, a excepción de las matemáticas, que esté redactada según ese método, sino según otro casi totalmente distinto, en el que todo asunto se [1|128] resuelve mediante definiciones y divisiones, continuamente encadenadas unas con otras y mezcladas por doquier con preguntas y explicaciones. Pues, entre aquellos que se han consagrado a elaborar y a describir las ciencias, casi todos han juzgado (y aún hoy muchos lo juzgan) que dicho método es peculiar de las matemáticas y que las demás disciplinas lo rechazan y desprecian. De donde resulta que nada de lo que proponen, lo demuestran con razones apodícticas, sino que tan solo se esfuerzan en avalarlo con verosimilitudes y argumentos probables. De esa forma, publican un enorme fárrago de gruesos volúmenes, en los que no se encuentra nada sólido y cierto, sino que todo está lleno de disputas y discordias. Lo que uno ha confirmado de algún modo con unos argumentillos endebles, otro lo refuta enseguida, demoliéndolo y triturándolo con las mismas armas. Y así, la mente ávida de una verdad inconmovible, cuando pensaba haber hallado un lago tranquilo a sus afanes, que pudiera cruzar con seguridad y éxito, y, una vez cruzado, disfrutar por fin del ansiado puerto del conocimiento, se ve flotando en el impetuoso mar de las opiniones, rodeada por doquier por las tempestades de las disputas, zarandeada y sumergida sin cesar en las olas de la incertidumbre, sin esperanza alguna de escapar jamás de ellas.

No han faltado, sin embargo, algunos que han pensado de forma distinta y, compadecidos de esta desdichada suerte de la filosofía, se apartaron de ese método habitual, seguido por todos, de enseñar las ciencias, y han emprendido otro nuevo, sin duda muy arduo y sembrado de dificultades, a fin de transmitir a la posteridad las otras partes de la filosofía, además de las matemáticas, demostradas con método y certeza matemáticos. Algunos de

éstos redactaron según este método la filosofía ya admitida y enseñada habitualmente en las escuelas, y la presentaron al mundo culto; otros redactaron según este método una filosofía nueva, inventada con sus propios recursos. Y, aunque esta tarea fue emprendida por muchos y durante largo tiempo sin éxito, surgió finalmente aquel astro, el más brillante de nuestro siglo, Renato Descartes, el cual, después de sacar, con su nuevo método, de las tinieblas a la luz cuanto había sido inaccesible a los antiguos en las matemáticas y cuanto se echa de menos en sus contemporáneos, abrió los cimientos inconmovibles de la filosofía: sobre ellos se pueden asentar, con orden y certeza matemáticos, la mayor parte de las verdades, como él mismo demostró y como aparece con luz más que meridiana a todos aquellos que su han aplicado su mente al estudio asiduo de sus escritos, nunca bastante elogiados[4].

Y, aunque los escritos filosóficos de este nobilísimo e incomparable varón contienen el método y el orden demostrativos de las matemáticas, no están, sin embargo, elaborados según su forma habitual, utilizada en los *Elementos* de Euclides y en los demás geómetras, en la cual [1|129] las proposiciones y sus demostraciones se subordinan a las definiciones, postulados y axiomas previamente expuestos, sino según un método muy diferente de éste, que él califica del verdadero y el mejor método de enseñar y que denomina *analítico*. En efecto, al final de la *Respuesta a las segundas objeciones*, reconoce dos formas de demostración apodíctica: una, el *análisis*, que *muestra el verdadero camino por el que la cosa ha sido descubierta metódicamente y como «a priori»*; otra, la *síntesis*, que *se sirve de una larga serie de definiciones, postulados* (*petitio*), *axiomas, teoremas y problemas, de suerte que, si se niega algo de los consecuentes, enseguida muestra que se contiene en los antecedentes, y así fuerza al lector, por opuesto y pertinaz que sea, a dar su asentimiento, etc*.[5].

Y, aunque en ambas formas de demostración se dé una certeza que está puesta fuera del alcance de toda duda, no ambas son igualmente útiles y cómodas para todos. Y así muchísimos, completamente inexpertos en las ciencias matemáticas, y por lo mismo absolutamente ignorantes del método con el que han sido escritas, el sintético, e inventadas, el analítico, son incapaces de comprender ellos mismos las cosas que se tratan en esos libros

mediante demostraciones apodícticas y de explicarlas a los demás. De ahí que muchos, que se han declarado cartesianos, arrastrados por un impulso ciego o llevados por la autoridad de otros, solamente han grabado en la memoria las opiniones y dogmas de Descartes; pero, cuando surgen en la conversación solo saben charlar y parlotear largamente sobre ellos, sin demostrar nada, como solían hacer antiguamente y aún hacen hoy los adictos a la filosofía peripatética. Por eso siempre he deseado que, para ayudarles, un experto, tanto en el método analítico como en el sintético y familiarizado sobre todo con los escritos de Descartes y profundo conocedor de su filosofía, pusiera las manos a la obra y se decidiera a redactar en orden sintético lo que aquél había escrito en orden analítico, y a demostrarlo como suelen hacerlo los geómetras. Aún más, yo mismo, aunque muy consciente de mi debilidad y aun siendo muy incapaz de empresa tan grande, abrigué muchas veces la idea de realizarla e incluso la emprendí; pero otras ocupaciones, que casi siempre me embargan, me impidieron llevarla a cabo.

Me fue, pues, sumamente grato saber por nuestro autor que él había dictado a un discípulo[6] suyo, mientras le enseñaba la filosofía de Descartes, toda la segunda parte [1|130] de los *Principios* y parte de la tercera, según el orden geométrico, así como las principales y más difíciles cuestiones, que se ventilan en la metafísica y todavía no aclaradas por Descartes; y que, ante los insistentes ruegos y presiones de sus amigos, había accedido a que estas cosas, una vez corregidas por él y completadas, vieran conjuntamente la luz. Por eso, también yo aprobé la idea e incluso la ofrecí gustosamente mi colaboración, si la necesitaba para la publicación; le convencí, además, y hasta le rogué que redactara según el mismo orden la primera parte de los *Principios* y la antepusiera al resto a fin de que, organizado el conjunto desde el principio, pudiera ser mejor comprendido y resultar más grato. Y, como vio que era muy razonable, no quiso oponerse a los ruegos de los amigos ni a la utilidad del lector. Y, como él vive en el campo, lejos de la ciudad, y no podía seguir de cerca la impresión, me encomendó a mí todo lo relativo a ella y a la edición.

Esto es, pues, lo que te ofrecemos, benévolo lector, en este librito: la primera y segunda partes, junto con un fragmento de la tercera, de los

*Principios de filosofía* de Renato Descartes, a las que hemos adjuntado, a modo de apéndice, los *Pensamientos metafísicos* de nuestro autor. Cuando nosotros decimos *primera parte de los Principios*, tal como lo anuncia el mismo título del librito, no queremos que se lo entienda como si se recogiera aquí, demostrado en orden geométrico, cuanto en ella dijo Descartes, sino que hemos tomado el nombre de lo principal; pues las cuestiones principales, relativas a la metafísica, tratadas por Descartes en sus *Meditaciones*, las extrajo de aquí, dejando a un lado todo lo demás, que o solo interesa a la Lógica o solo se expone y describe bajo el punto de vista histórico. Para que le resultara más fácil la tarea, el autor recogió aquí literalmente casi todo lo que dice Descartes al final de la *Respuesta a las segundas objeciones*[7]. Puso en primer lugar las definiciones de Descartes e insertó las proposiciones de éste a las suyas; pero los axiomas[8] no los colocó inmediatamente después de las definiciones, sino que los dejó para detrás de la cuarta proposición, cambió su orden para demostrarlos mejor y omitió algunos que no necesitaba.

No se le oculta a nuestro autor, y nosotros, además, se lo hemos pedido, que estos axiomas (*como dice el mismo Descartes en el postulado 7.º*) se pueden demostrar a modo de teoremas y estarían mejor designados como proposiciones; pero asuntos más importantes que le ocupan, [1|131] tan solo le dejaron dos semanas de descanso, en las que se vio forzado a terminar esta obra, y éste fue el motivo de que no pudiera cumplir su deseo y el nuestro. Por eso se limitó a añadirles una breve explicación, que puede hacer las veces de una demostración, dejando para otro tiempo la explicación más amplia y detallada, si acaso, agotada esta edición, se prepara otra nueva. En ese caso, nos esforzaremos en conseguir que la aumente, completando toda la tercera parte sobre el mundo visible de la que solo hemos adjuntado aquí un fragmento, porque el autor puso fin aquí a su enseñanza y nosotros no quisimos privar de ella al lector, por pequeña que sea. Y para que esto se lleve a término como es sabido, hay que entreverar aquí y allá, en la segunda parte, algunas proposiciones sobre la naturaleza y propiedades de los fluidos; llegado el momento, pondré todo mi empeño para que el autor lo haga así[9].

Nuestro autor no solo se aleja muchísimas veces de Descartes en la forma de proponer y de explicar los axiomas, sino en el modo de demostrar las mismas proposiciones y demás conclusiones, y se sirve de pruebas muy distintas a las suyas. Pero nadie entienda esto, como si nuestro autor pretendiera corregir a aquel ilustrísimo señor; piense más bien que lo ha hecho con el fin de conservar mejor su orden, ya aceptado, y no aumentar demasiado el número de axiomas. Por ese mismo motivo, se vio obligado a demostrar muchísimas cosas que Descartes afirmó sin demostración alguna y a añadir otras que él pasó por alto.

Por lo demás, quisiera que se advierta, en primer lugar, que en todo esto, a saber, tanto en la primera y segunda partes y en el fragmento de la tercera de los *Principios*, como en sus *Pensamientos metafísicos*, nuestro autor se ha limitado a proponer las opiniones de Descartes y sus demostraciones, tal como se encuentran en sus escritos o como debían ser deducidas, por legítima consecuencia, de los principios por él establecidos. Pues, habiendo prometido enseñar a su discípulo la filosofía de Descartes, consideró un deber sagrado no alejarse ni un ápice de su opinión y no dictarle nada que no respondiera a sus dogmas o que fuera contrario a ellos. Por tanto, no piense nadie que él enseña aquí sus dogmas o solo los que aprueba. Pues, aun cuando considera que algunos son verdaderos y confiese que ha añadido otros por su cuenta, existen, sin embargo, muchos que él rechaza como falsos y respecto a los cuales sostiene una opinión muy distinta.

[1|132] Por no aducir más que un ejemplo, entre muchos, de este último tipo, citaré lo que se dice sobre la voluntad en el escollo de la proposición 15 de la primera parte de los *Principios* y en el capítulo 12 de la segunda parte del *Apéndice*, aunque parezca que está probado con gran esfuerzo y aparato. Porque él no considera que la voluntad sea distinta del entendimiento y, mucho menos, que esté dotada de tal libertad. Ya que, como se desprende de la cuarta parte del *Discurso del método* y de la *Segunda Meditación* y de otros lugares, Descartes solo supone, pero no prueba que el alma humana sea una sustancia absolutamente pensante [.]

Por el contrario, nuestro autor admite sin duda que existe en la naturaleza una sustancia pensante, pero niega que ella constituya la esencia del alma humana. Afirma más bien que, así como la extensión no está

determinada por ningún límite, tampoco lo está el pensamiento; y por lo mismo, así como el cuerpo humano no es la extensión en sentido absoluto, sino tan solo la extensión determinada, de forma fija, por el movimiento y el reposo, según las leyes de la naturaleza extensa, así también la mente o alma humana no es el pensamiento en sentido absoluto, sino tan solo el pensamiento determinado, de forma fija, por las ideas, según las leyes de la naturaleza pensante; de donde se concluye que el alma existe necesariamente tan pronto comienza a existir el cuerpo. [.]

A partir de esta definición, pienso que no es difícil demostrar que la voluntad no se distingue del entendimiento y, mucho menos, que ella no está dotada de la libertad que le atribuye Descartes. Aún más, aquella facultad de afirmar y de negar es completamente ficticia, ya que el afirmar y el negar no es algo distinto de las ideas. Y las demás facultades, como el entendimiento, el deseo, etc., se deben contar entre las ficciones o, al menos, entre aquellas nociones que los hombres han formado por concebir abstractamente las cosas como, por ejemplo, la humanidad, la petreidad y otras por el estilo[10].

Tampoco debo pasar aquí por alto que hay que entender en el mismo sentido, es decir, como afirmado según la opinión de Descartes, algo que se repite en varios pasajes: *esto o aquello supera la capacidad humana*. No se debe interpretar esto como si nuestro autor expresara con ello su propia opinión, ya que él estima que todas estas cosas y otras muchas más sublimes y sutiles, no solo pueden ser concebidas clara y distintamente, sino también comodísimamente explicadas por nosotros; pero a condición de que el entendimiento humano sea conducido a la búsqueda de la verdad y al conocimiento de las cosas por un camino distinto del abierto y allanado por Descartes. Pues él piensa que los fundamentos de las ciencias descubiertos por [1|133] Descartes y lo que él ha edificado sobre ellos, no bastan para explicar y resolver todas las dificilísimas cuestiones que surgen en la metafísica, sino que se requieren otros, si deseamos levantar nuestro entendimiento a aquella cumbre del conocimiento[11].

Finalmente, para poner fin a este prefacio, queremos que los lectores no ignoren que todos estos tratados se publican con el único fin de investigar y difundir la verdad y de impulsar a los hombres al estudio de la verdadera y

sincera filosofía. Que todos, pues, antes de entregarse a su lectura, recuerden nuestro aviso de añadir en su lugar algunas cosas omitidas y de corregir cuidadosamente los errores tipográficos que se han escapado, a fin de que logren sacar el copioso fruto que de corazón a todos deseamos. Porque, entre ellos, hay algunos que podrían impedir que se percibiera correctamente la fuerza de la demostración y la mente del autor, como fácilmente lo verificará cualquiera que los examine[12].

## [1|134] —Al libro—[13]

<Poema dedicatoria>

Ya te digamos nacido de mejor ingenio,
Ya pases por ser de la fuente de Descartes renacido,
Solo tú, pequeño libro, de cuanta luz difundes, eres digno
Ninguna gloria te viene del ejemplo.
Ya considere tu genio ya tu doctrina,
Tengo que a los astros elevar a tu autor.
Él careció hasta ahora del ejemplo que dio:
Que a ti, pequeño libro, el ejemplo te siga.
Cuanto tan solo a Spinoza debe Descartes,
Tan solo a sí mismo lo deba Spinoza.
J. B. M. D. <Johannes Bouwmeester, M. D.>

# PRINCIPIOS DE FILOSOFÍA demostrados según el método geométrico

## PARTE I

### *Introducción*[14].

Antes de abordar las proposiciones en sí mismas y sus demostraciones, me pareció oportuno hacer ver brevemente por qué Descartes dudó de todo, por qué vía abrió los cimientos firmes de las ciencias y por qué medios, en fin, se libró de todas las dudas. Todo esto lo hubiéramos redactado en el orden matemático, de no haber estimado que la prolijidad, en ese caso inevitable, impediría que se entendieran debidamente todas estas cosas, que deben ser contempladas de un vistazo, como en una pintura.

Descartes, en efecto, a fin de proceder con toda cautela en la investigación de las cosas, se esforzó en:

1.º Desechar todo prejuicio.

2.º Hallar los fundamentos sobre los que se habría de edificar todo el resto.

3.º Descubrir la causa del error.

4.º Entender clara y distintamente todas las cosas.

Ahora bien, para poder conseguir lo primero, lo segundo y lo tercero, comienza a ponerlo todo en duda; pero no como un escéptico, que no se fija otro fin que dudar, sino con el propósito de liberar su espíritu de todos los prejuicios y hallar así, finalmente, los cimientos firmes e inconmovibles de las ciencias, de suerte que éstas, si alguna existe, no pudieran caer fuera de su alcance. Pues los verdaderos principios de las ciencias deben ser tan claros y ciertos, [1|142] que no necesiten prueba alguna, que no estén al alcance de ninguna duda y que sin ellos no se pueda demostrar nada. Tras una larga duda, halló esos principios, por lo que, una vez hallados, no le resultó difícil discernir lo verdadero de lo falso y descubrir la causa del error, ni tampoco guardarse de tomar algo falso o dudoso por verdadero y cierto.

Para alcanzar el cuarto y último objetivo, es decir, para entender clara y distintamente todas las cosas, su regla principal consistió en enumerar todas las ideas simples, de las que se componen todas las demás, y examinarlas una por una. Ya que tan pronto lograra percibir clara y distintamente las ideas simples, entendería también, sin duda alguna, todas las demás, por ellas formadas.

Hechas estas observaciones previas, explicaremos brevemente cómo lo puso todo en duda, cómo encontró los verdaderos principios de las ciencias

y cómo se desembarazó de las dificultades de las dudas.

*Duda de todo*[15].En primer lugar, trae ante sus ojos todas las cosas que había recibido de los sentidos, a saber, el cielo, la tierra y cosas análogas, y también su propio cuerpo: todo lo cual había creído él, hasta entonces, que existía en la realidad. Duda de la certeza de todas ellas, porque había constatado que los sentidos le habían engañado a veces y porque muchas veces había creído, en sueños, que existían realmente fuera de él muchas cosas, cuyo engaño había descubierto después, y porque, finalmente, había oído que otros, estando despiertos, sentían dolor en miembros hace tiempo perdidos. De ahí que, no sin razón, llegó a dudar hasta de su propio cuerpo. Todo esto le permitió llegar, lógicamente, a la conclusión de que los sentidos no son el fundamento firmísimo, sobre el que hay que construir toda ciencia, puesto que se puede dudar de ellos, sino que la certeza depende de otros principios que nos resultan más seguros.

Para seguir investigando tales principios, trae, en segundo lugar, ante su mirada todos los universales, como son la naturaleza corpórea en general y su extensión, la figura, la cantidad, etc., así como también todas las verdades matemáticas. [1|143] Y, aunque éstos le parecen más ciertos que todas las cosas que había recibido de los sentidos, halló, no obstante, una razón para dudar de ellos, a saber, que también otros se habían equivocado sobre dichos universales y, sobre todo, porque estaba en su mente la vieja opinión de que existe Dios, el cual todo lo puede y por el cual fue creado tal como existe: quizá había hecho que se engañara incluso acerca de aquellas cosas que le parecían clarísimas. He ahí de qué forma lo puso todo en duda.

*Descubre el fundamento de toda ciencia. A* fin de descubrir los verdaderos principios de las ciencias, indagó después si había dudado efectivamente de todo cuanto podía abarcar su pensamiento, para verificar si acaso había quedado algo de lo que no hubiera dudado. Pues si, mediante esa duda, encontrara algo de lo que no pudiera dudar, ni por las razones precedentes ni por otra alguna, pensó, y con razón, que debía ponerlo como fundamento sobre el que edificaría todo su conocimiento. Y, aunque ya había dudado de todo, como le parecía (había dudado tanto de lo que había recibido de los sentidos, como de lo que solamente había percibido con el entendimiento), quedó algo, sin embargo, que había que explorar, a saber,

aquel mismo que así dudaba: no en cuanto que constaba de cabeza, manos y demás miembros del cuerpo, pues de éstos ya había dudado, sino tan solo en cuanto dudaba, pensaba, etc. Y, tras examinar esto con todo esmero, comprobó que no podía dudar de él por ninguna de las razones antedichas. Pues, aunque piense soñando o despierto, piensa realmente y existe. Y, aunque otros o incluso él mismo se hayan equivocado en otras cosas, sin embargo, puesto que se equivocaban, existían. Ni podía fingir un autor de su naturaleza tan astuto, que le engañara en este punto; pues hay que admitir que, mientras se le supone engañado, existe. Finalmente, cualquier otra causa de duda que se imagine, no podrá conseguir que él no esté, al mismo tiempo, segurísimo de su existencia. Más aún, cuantas más razones de dudar se aducen, más argumentos se presentan *ipso facto* que le convencen de su existencia. [1|144] De suerte que, a donde quiera que se vuelva para dudar, tiene que prorrumpir exclamando: *dudo, pienso, luego existo*.

Una vez descubierta esta verdad, encontró también el fundamento de todas las ciencias, y además la medida y la regla de todas las demás verdades, a saber: *todo lo que es percibido tan claramente como esto, es verdadero*.

Que no puede haber otro fundamento de las ciencias, fuera de éste, se desprende más que de sobra de lo anterior, ya que todo lo demás nos es sumamente fácil ponerlo en duda, y esto en modo alguno. Respecto a este fundamento, hay que advertir, sin embargo, en primer término, que esta oración, *dudo, pienso, luego existo*, no es un silogismo, cuya premisa mayor se omitió. Porque, si fuera un silogismo, las premisas deberían ser más claras y mejor conocidas que la misma conclusión, *luego existo* y, por tanto, *yo soy* no sería el primer fundamento de todo conocimiento. Aparte de que no sería tampoco una conclusión cierta, ya que su verdad dependería de premisas universales, que el autor había puesto anteriormente en duda. Por consiguiente, *luego existo* es una proposición única, que equivale a ésta: *yo soy pensante*.

A fin de evitar cualquier confusión en lo que sigue (pues la cosa debe ser percibida clara y distintamente), hay que saber, además, qué somos. Ya que, una vez entendido esto clara y distintamente, no confundiremos

nuestra esencia con otras. Así pues, para deducir esto de lo que antecede, nuestro autor prosigue de este modo.

Trae a la mente todos los pensamientos que antes tuvo de sí mismo, como que su alma es algo exiguo, a modo de viento, de fuego o de éter; difuso entre las partes más densas de su cuerpo, y que el cuerpo le es mejor conocido que el alma y que es percibido más clara y distintamente. Y comprende que todo esto está en pugna con lo que hasta ese momento había entendido. En efecto, de su cuerpo podía dudar, pero no de su esencia, en cuanto pensaba. Añádase a ello que estas cosas no las percibía ni clara ni distintamente y que, por lo mismo, por exigencias de su método, debía rechazarlas como falsas. No pudiendo, pues, entender que [1|145] esas cosas le pertenecieran a él, tal como hasta ahora se conoció, prosigue indagando qué es lo que pertenece estrictamente a su esencia: aquello de que no había podido dudar y en virtud de lo cual se veía obligado a afirmar su existencia. De este tipo son: *que quiso evitar equivocarse; que deseó entender muchas cosas; que dudó de todo lo que no podía entender; que hasta el presente solo afirmó una cosa; que todo el resto lo negó y rechazó como falso; que también imaginó muchas cosas sin quererlo, y que descubrió que muchas cosas procedían de los sentidos*. Y como de cada una de estas cosas podía derivar con la misma evidencia su existencia y no podía contar a ninguna entre aquellas de que había dudado; y como, finalmente, todas ellas se pueden concebir bajo un mismo atributo, se sigue que todas estas cosas son verdaderas y pertenecen a su esencia. Por consiguiente, cuando había dicho *pienso*, en ello iban incluidos todos estos modos de pensar, a saber: *dudar, entender, afirmar, negar, querer, no querer, imaginar y sentir*.

Aquí hay que señalar, en primer lugar, algo que será de gran utilidad en lo que sigue, al tratar de la distinción entre el alma y el cuerpo, a saber: 1.º) que estos modos de pensar se entienden clara y distintamente sin los demás, de los que todavía se duda; 2.º) que el concepto claro y distinto, que de ellos tenemos, se hace oscuro y confuso, si quisiéramos añadirles algo de lo que aún dudamos.

*Se libera de toda duda*. Finalmente, para eliminar toda duda sobre aquellas cosas de que había dudado y estar seguro de ellas, continúa

investigando sobre la naturaleza del ser perfectísimo y sobre su existencia. Pues tan pronto verifique que existe el ser perfectísimo, por cuya fuerza todo es producido y conservado, y a cuya naturaleza repugna ser un engañador, desaparece aquel motivo de duda, que antes tuvo por ignorar su propia causa. Ya que sabrá que la facultad de distinguir lo verdadero de lo falso no le habría sido dada por Dios, sumamente bueno y veraz, para engañarse. Y por lo mismo, las verdades matemáticas, es decir, aquello que le parece lo más evidente, no le podrán resultar sospechosas. Para eliminar las demás [1|146] causas de la duda, prosigue después investigando a qué se debe que a veces dudemos. Y tan pronto descubrió que esto proviene de que nos servimos de nuestra voluntad, libre para asentir también a aquellas cosas que solo hemos percibido confusamente, pudo concluir, sin más, que en lo sucesivo podrá evitar el error, a condición de no asentir más que a lo clara y distintamente percibido. Y esto todo el mundo se lo puede exigir fácilmente a sí mismo, puesto que tiene el poder de reprimir su voluntad y de conseguir así que se mantenga dentro de los límites del entendimiento.

Mas, como en nuestra primera edad adquirimos muchos prejuicios, de los que no nos liberamos fácilmente, a fin de liberarnos de ellos y de no aceptar nada más que lo que percibimos clara y distintamente, sigue adelante y enumera todas nuestras nociones e ideas simples, de las que están formados todos nuestros pensamientos y las examina una por una para poder discernir qué es, en cada una de ellas, claro y qué oscuro. Ya que, de esta forma, podrá fácilmente distinguir lo claro de lo oscuro y formar pensamientos claros y distintos; así podrá también hallar sin dificultad la distinción real entre el alma y el cuerpo, qué es claro y qué oscuro en las cosas que hemos tomado de los sentidos y, finalmente, en qué se diferencia el sueño de la vigilia. Una vez hecho esto, ya no podrá ni dudar de su vigilia ni ser engañado por los sentidos, y de este modo se librará de todas las dudas antes enumeradas.

Pero, antes de poner fin a esta introducción, me parece oportuno responder adecuadamente a aquellos que arguyen así: como a nosotros no nos es por sí mismo evidente que Dios existe, parece que nunca podremos estar ciertos de nada; por tanto, nunca nos resultará claro que Dios exista.

En efecto, de premisas inciertas (y hemos dicho que todo nos es incierto mientras ignoramos nuestro origen) no se puede concluir nada cierto[16].

Para eliminar esta dificultad, Descartes responde así. Porque no sepamos todavía si acaso el autor de nuestro origen nos ha creado de forma que nos equivoquemos, incluso en aquellas cosas que nos parecen evidentísimas, no por eso podemos dudar de aquello que entendemos clara y distintamente, o por sí mismo o mediante un razonamiento al que estamos atentos. Sino que tan solo podemos [1|147] dudar de aquellas cosas, que *antes* hemos demostrado que son verdaderas y cuyo recuerdo puede volver a nuestra mente, cuando dejamos de prestar atención a las razones, de las que las dedujimos y que, por tanto, hemos olvidado. Así pues, aun cuando la existencia de Dios no pueda sernos conocida por sí misma, sino solamente por otra cosa, podremos llegar, no obstante, al conocimiento cierto de la existencia de Dios, con tal que atendamos con el máximo interés a todas las premisas de las que la hemos deducido. Véase *Principios de filosofía, I,* art. 13; *Respuestas a las Segundas Objeciones,* núm. 3; *y Meditación V,* al final.

Pero como esta respuesta no satisface a algunos, daré otra. Hemos visto anteriormente, cuando nos referíamos a la certeza y evidencia de nuestra existencia, que la hemos deducido del hecho de que, a donde quiera que dirigíamos nuestra mente, no hallábamos razón alguna de duda, que no nos convenciera, *ipso facto*, de nuestra existencia: tanto cuando examinábamos nuestra propia naturaleza como cuando fingíamos que el autor de nuestra naturaleza era un sagaz engañador o cuando, finalmente, invocábamos algún otro motivo de duda, fuera de nosotros mismos. Ahora bien, hemos comprobado que eso no sucedía hasta ahora respecto a ninguna otra cosa. Pues, aunque si prestamos atención a la naturaleza del triángulo, por ejemplo, tenernos que concluir que sus tres ángulos son iguales a dos rectos, esto no lo podemos concluir del hecho de que (*ex eo quod*) quizá somos engañados por el autor de nuestra naturaleza y, sin embargo, de ese mismo hecho (*ex hoc ipso*) derivábamos con toda certeza nuestra existencia[17].

Por consiguiente, no de cualquier idea, a la que dirijamos nuestra mente, tenemos que concluir que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos

rectos; por el contrario, hallamos ahí motivos de duda, por no tener de Dios una idea tal que nos afecte hasta el punto de que nos sea imposible pensar que Dios es engañador. Pues a aquel que no tiene una idea verdadera de Dios, como suponemos que no la tenemos nosotros, le es igualmente fácil pensar que su autor es engañador, como que no lo es; lo mismo que a aquel que no tiene ninguna idea del triángulo, [1|148] le es igualmente fácil pensar que sus tres ángulos son iguales a dos rectos o que no lo son. Por eso hemos concedido que, excepto de nuestra existencia, de ninguna cosa podemos estar absolutamente ciertos, aunque prestemos suficiente atención a su demostración, mientras no tengamos de Dios un concepto claro y distinto, que nos haga afirmar que Dios es sumamente veraz, como la idea que tenemos del triángulo nos fuerza a concluir que sus tres ángulos son iguales a dos rectos. Pero negamos que, por ese motivo, no podamos llegar al conocimiento de ninguna cosa.

Enefecto, de cuanto acabamos de decir resulta claramente que el punto central sobre el que gira toda la cuestión consiste exclusivamente en si podemos formar de Dios un concepto tal, que nos afecte de suerte, que no nos sea igualmente fácil pensar que es engañador y que no lo es, sino que nos fuerce a afirmar que él es sumamente veraz. Ya que, tan pronto hayamos formado esa idea, desaparecerá aquel motivo de dudar de las verdades matemáticas; pues a donde quiera que dirijamos nuestra mente para dudar de alguna de esas verdades, no hallaremos nada de lo que no debamos, *ipso facto*, concluir (como sucedía en el caso de nuestra existencia) que esa verdad es certísima. Por ejemplo, si una vez descubierta la idea de Dios, nos fijamos en la naturaleza del triángulo, su idea nos forzará a afirmar que sus tres ángulos son iguales a dos rectos. Y si nos fijamos en la idea de Dios, también ésta nos obligará a afirmar que él es sumamente veraz y autor y conservador de nuestra naturaleza y que, por lo mismo, no nos engaña acerca de esta verdad. Y no nos será menos imposible, cuando prestamos atención a la idea de Dios (que suponemos haber hallado ya), pensar que él es engañador que, cuando atendemos a la idea del triángulo, pensar que sus tres ángulos no son iguales a dos rectos. Y, así como podemos formar esa idea del triángulo, aunque ignoremos si el autor de nuestra naturaleza nos engaña, también podemos hacer clara

nuestra idea de Dios y ponerla ante nuestros ojos, aunque también ignoremos si el autor de nuestra naturaleza nos engaña en todo. Y, con tal que la tengamos, de cualquier modo que la hayamos adquirido, bastará, como ya se ha probado, para eliminar toda duda.

Hechas estas consideraciones, respondo a la dificultad propuesta, [1|149] diciendo que nosotros no podemos estar ciertos de ninguna cosa, no mientras desconozcamos la existencia de Dios (pues de este tema no he hablado), sino mientras no tengamos su idea clara y distinta[18]. De ahí que, si alguien quisiera argumentar contra mi, su argumento debería proceder así. No podemos estar ciertos de ninguna cosa, antes de que tengamos una idea clara y distinta de Dios. Ahora bien, no podemos tener una idea clara y distinta de Dios, mientras ignoremos si el autor de nuestra naturaleza nos engaña. Luego, no podemos estar ciertos de ninguna cosa, mientras ignoremos si el autor de nuestra naturaleza nos engaña, etc. —Y yo respondo a esto concediendo la mayor y negando la menor, pues tenemos una idea clara y distinta del triángulo, aunque ignoremos si el autor de nuestra naturaleza nos engaña. Ahora bien, con tal que tengamos de Dios una idea tal, como lo hemos largamente mostrado, no podremos dudar ni de su existencia ni de ninguna verdad matemática.

Dicho esto, abordamos ya la cuestión.

## DEFINICIONES[19]

1.ª *Bajo el término*pensamiento *incluyo todo aquello que está en nosotros y de lo cual somos inmediatamente conscientes*.

Y así, todos los actos de la voluntad, del entendimiento, de la imaginación y de los sentidos son pensamientos. Pero he añadido *inmediatamente* para excluir todos aquellos que se siguen de éstos como, por ejemplo, el movimiento de la voluntad: tiene como principio el pensamiento, pero él mismo no es pensamiento.

2.ª *Por el término* idea *entiendo aquella forma de cualquier pensamiento, por cuya percepción inmediata soy consciente de ese mismo pensamiento*.

De suerte que no puedo expresar nada con palabras, si entiendo lo que digo, sin que sea *ipso facto* cierto que en mí está la idea de aquello que aquellas palabras significan. Así pues, yo no llamo ideas únicamente a las imágenes grabadas en la imaginación; aún más, yo no las llamo aquí de ningún modo ideas, en cuanto están en la fantasía corporal, es decir, grabadas en alguna parte del cerebro, sino tan solo en cuanto informan la misma mente, mientras mira a aquella parte del cerebro[20].

[1|150] 3.ª *Por* realidad objetiva de la idea *entiendo la entidad de la cosa representada por la idea, en cuanto está en la idea*.

Se puede llamar igualmente perfección objetiva o artificio objetivo, etc. Porque todo cuanto percibimos como algo que está en los objetos de las ideas está objetivamente en las mismas ideas.

4.ª *Eso mismo se dice que está* formalmente *en los objetos de las ideas, cuando es en éstos tal como lo percibimos*; y eminentemente, *cuando no es tal, pero sí tan grande que puede hacer sus veces*.

Adviértase que cuando digo que la causa contiene *eminentemente* las perfecciones de su efecto, quiero indicar que la causa contiene las perfecciones del efecto de forma más excelente que el mismo efecto[21].

5.ª *Se llama* sustancia *toda cosa en la que está inmediatamente, como en un sujeto, o por la que existe algo que percibimos, es decir, una propiedad o cualidad o atributo, cuya idea real está en nosotros*.

En efecto, de la sustancia, considerada en sí misma, no tenemos otra idea, sino que es una cosa en la que existe formal o eminentemente aquello que percibimos o que está objetivamente en alguna de nuestras ideas.

6.ª *La sustancia en la que está inmediatamente el pensamiento se llama* alma (*mens*).

Y hablo aquí de *mens* más bien que de *anima*, porque el término *anima* es equívoco y se toma con frecuencia por una cosa corporal[22].

7.ª *La sustancia que es el sujeto inmediato de la extensión y de los accidentes que presuponen la extensión, como la figura, la situación, el*

*movimiento local, etc., se llama* cuerpo.

Habrá que investigar más adelante si es una y la misma sustancia; que se llama alma y cuerpo, o si son dos distintas.

8.ª *La sustancia que sabemos que es, por sí misma, sumamente perfecta y en la que no concebimos nada que incluya algún defecto o limitación de perfección, se llama* Dios.

9.ª *Cuando decimos que algo está contenido en la naturaleza o concepto de alguna cosa,* [1|151] *es como si dijéramos que eso pertenece realmente a esa cosa o que se puede afirmar de ella con verdad*[23].

10.ª *Se dice que dos sustancias se distinguen realmente, cuando cada una de ellas puede existir sin la otra*.

Hemos omitido aquí los «postulados» de Descartes, porque no deducimos nada de ellos en lo que sigue; pero rogamos encarecidamente a los lectores que los relean y que los consideren con toda atención[24].

**AXIOMAS[25].**

1.º *No llegamos al conocimiento y a la certeza de una cosa desconocida, sino a través del conocimiento y la certeza de otra, que es anterior a ella en certeza y conocimiento*.

2.º *Existen razones que nos hacen dudar de la existencia de nuestro cuerpo*.

En realidad esto ya ha sido expresado en la *Introducción*, y por eso solo se pone aquí como un axioma.

3.º *Si tenemos algo, además del alma y del cuerpo, nos es menos conocido que el alma y el cuerpo*.

Hay que señalar que estos axiomas no afirman nada sobre las cosas exteriores, sino tan solo aquello que hallamos en nosotros, en cuanto somos cosas pensantes.

PROPOSICIÓN 1. *No podemos estar absolutamente ciertos de ninguna cosa, mientras no sepamos que nosotros existimos*.

*Prueba*. Esta proposición es evidente por sí misma, ya que quien ignora en absoluto que existe, ignora también que él está afirmando o negando, es decir, que ciertamente afirma o niega[26].

Hay que advertir aquí que, aunque afirmemos y neguemos muchas cosas con gran certeza, sin prestar atención a que existimos, sin embargo, si no se presupone esto como indudable, se podría dudar de todo.

[1|152] PROPOSICIÓN 2. Yo existo *debe ser conocido por sí mismo*.

*Prueba. Si* lo niegas, no se conocerá sino por otra cosa, cuyo conocimiento y certeza (*por el ax. 1*) será, en nosotros, anterior a este enunciado: *yo existo*. Ahora bien, esto es absurdo (*por la prop. precedente*). Luego debe ser conocido por sí.

PROPOSICIÓN 3. *En cuanto que el yo es una cosa que consta de cuerpo, yo* existo *ni es lo primero conocido ni algo conocido por sí mismo*.

*Prueba*. Hay algunas cosas que nos hacen dudar de la existencia de nuestro cuerpo (*por el ax. 2*). Por tanto (*por el ax. 1*), no llegaremos a su certeza más que por el conocimiento y la certeza de otra cosa, que es anterior a aquella en el conocimiento y en la certeza. Por consiguiente, este enunciado, *yo existo*, en cuanto que el yo es una cosa que consta de cuerpo, no es ni el primero ni conocido por sí mismo.

PROPOSICIÓN 4. Yo existo *no puede ser lo primero conocido, a no ser en cuanto que pensamos*.

*Prueba*. Este enunciado, *yo soy una cosa corporal o que consta de cuerpo*, no es lo primero conocido (por la prop. precedente). Además, yo no estoy cierto de mi existencia, en cuanto consto de otra cosa, además del alma y del cuerpo, [1|153] ya que, si constamos de alguna cosa, distinta del alma y del cuerpo, nos es menos conocida que el cuerpo (*por el ax. 3*). Luego, *yo existo* no puede ser lo primero conocido, a no ser en cuanto que pensamos.

*Corolario. De ahí resulta claramente que el alma o cosa pensante es más conocida que el cuerpo*.

No obstante, para una explicación más detallada, leer *Principios*, parte I, art. 11 y 12.

*Escolio*. Todo el mundo percibe clarísimamente que afirma, niega, duda, entiende, imagina, etc., es decir, que existe dudando, entendiendo, afirmando etc. en una palabra, *pensando*, y no puede poner nada de esto en duda. De ahí que este enunciado, *pienso o soy pensante* es (*por la pro p. 1*) el único y certísimo fundamento de toda la filosofía. Y, como en las ciencias no se puede buscar ni desear, para estar totalmente seguros de las cosas, nada más que deducirlo todo de principios firmísimos y hacerlo todo tan claro y distinto como los principios de los que se lo deduce, resulta evidente que debemos dar por absolutamente verdadero todo aquello, que nos es tan evidente y que percibimos tan clara y distintamente como el principio que antes hemos hallado, e igualmente todo aquello que está tan acorde con nuestro principio y depende de él de tal modo que, si quisiéramos dudar de ello, tendríamos que dudar también de este principio. Sin embargo, a fin de proceder con la máxima cautela en su examen, al comienzo solo admitiré como tan evidentes y tan clara y distintamente percibidas por nosotros, aquellas cosas que cada uno observa en sí mismo como ser pensante: por ejemplo, que él quiere esto y aquello, que él tiene tales ideas ciertas, que una idea contiene en sí más realidad y perfección que otra, es decir, que aquella que contiene objetivamente el ser y la perfección de la sustancia, es mucho más perfecta [1|154] que la que solo contiene la perfección objetiva de algún accidente, y que la más perfecta de todas es la idea del ser sumamente perfecto. Estas ideas repito, no solo las percibimos con la misma evidencia y claridad, sino también, quizá, con mayor distinción que nuestro principio. Ya que no solo afirman que pensamos, sino también cómo pensamos. Aún más, diremos que también están acordes con este principio aquellas ideas, que no se pueden poner en duda, a menos que dudemos a la vez de este fundamento inconmovible. Así, por ejemplo, si alguien quiere dudar si se hace algo de la nada, podrá dudar a la vez si nosotros existimos, mientras pensamos. Porque, si puedo afirmar algo de la nada, a saber, que puede ser causa de alguna cosa, podré también y con el

mismo derecho afirmar el pensamiento de la nada y decir que yo no soy nada mientras pienso. Y, como esto último me es imposible, también me será imposible pensar que se haga algo de la nada[27].

Hechas estas consideraciones he decidido ordenar aquí, de forma visual, aquellas ideas que ahora me parecen necesarias para seguir adelante, y añadirlas al número de axiomas, puesto que también Descartes, al final de las *Respuestas a las Segundas Objeciones*, las propone como axiomas, y no pretendo yo ser más riguroso que él. No obstante, a fin de no apartarme del orden ya iniciado, me esforzaré en explicarlos lo mejor posible y en mostrar cómo dependen unos de otros y todos ellos de este principio, *yo soy pensante*, o cómo concuerdan con él por la evidencia o la razón.

## AXIOMAS (tomados de Descartes)[28]

4.º *Existen diversos grados de realidad o de entidad, ya que la sustancia posee más realidad que el accidente o modo, y la sustancia infinita más que la finita; y, por tanto, hay más realidad objetiva en la idea de sustancia que en la de accidente, y en la idea de sustancia infinita que en la idea de la finita*.

Este axioma se conoce por la simple contemplación de nuestras ideas, de cuya existencia [1|155] estamos ciertos, porque son modos de pensar; pues sabemos cuánta realidad o perfección afirma la idea de sustancia acerca de la sustancia y la idea de modo acerca del modo. Por eso mismo, comprendemos necesariamente también que la idea de sustancia contiene más realidad objetiva que la idea de un accidente, etc. *Véase el escolio de la proposición 4*.

5.º *La cosa pensante, si ha conocido algunas perfecciones, de las que ella carece, las adquirirá en seguida, si están en su poder*.

Esto lo observa cada cual en sí mismo, en cuanto cosa pensante, y por tanto (*por el escolio de la prop. 4*), estamos segurísimos de ello. Y por el mismo motivo, no estamos menos seguros de lo que sigue:

6.º *En la idea o concepto de cualquier cosa se contiene la existencia, posible o necesaria* (véase el axioma 10 de Descartes): *necesaria, en el concepto de Dios o ser sumamente perfecto, ya que, de lo contrario, se lo concebiría imperfecto, en contra de lo que se supone; contingente, en cambio, o posible, en el concepto de una cosa limitada*.

7.º *Ninguna cosa ni ninguna perfección actualmente existente de una cosa puede tener la nada o una cosa no existente por causa de su existencia*.

Este axioma es tan claro para nosotros como lo es yo *soy pensante*, según he demostrado en el *escolio de la prop. 4*.

8.º *Cuanto hay de realidad o perfección en una cosa, existe formal o eminentemente en su causa primera y adecuada*.

Por *eminentemente* entiendo que la causa contiene toda la realidad del efecto más perfectamente que éste; por *formalmente*, en cambio, que la contiene exactamente igual que él.

Este axioma depende del anterior, ya que, si supusiéramos que en la causa no hay nada del efecto o hay menos que en él, entonces lo que es nada en la causa, sería causa del efecto. Ahora bien, esto es absurdo (*por el ax. precedente*). De ahí que no cualquier cosa puede ser causa de un cierto efecto, sino precisamente aquella en la que existe eminentemente o, al menos, formalmente toda la perfección que hay en el efecto.

9.º *La realidad objetiva de nuestras ideas requiere una causa, en la que* [1|156] *exista la misma realidad, no solo objetivamente, sino formal o eminentemente*.

Este axioma es admitido por todos, aunque muchos hayan abusado de él. Pues tan pronto alguien ha concebido algo nuevo, no hay ninguno que no busque la causa de ese concepto o idea. Pero, tan pronto pueden asignarle una en la que se contiene formal o eminentemente tanta realidad como existe objetivamente en aquel concepto, se dan por satisfechos. Lo cual se explica satisfactoriamente con el ejemplo de la máquina, aducido por Descartes en *Principios, parte I, art. 17*. Y así también, si alguien pregunta

de dónde saca el hombre las ideas de su pensamiento y de su cuerpo, no habrá nadie que no vea que las obtiene de sí mismo, porque contiene formalmente todo lo que contienen objetivamente las ideas. De ahí que, si el hombre tuviera una idea que contuviera más realidad objetiva que realidad formal contiene 61 mismo, necesariamente buscaríamos, guiados por la luz natural, fuera del mismo hombre otra causa, que contuviera toda aquella perfección formal o eminentemente. Aparte de que nadie ha indicado jamás, aparte de ésta, otra causa, que concibiera tan clara y distintamente.

Por lo que respecta a la verdad de este axioma, se desprende, además, de los anteriores. En efecto (*por el ax*. 4), se dan diversos grados de realidad o entidad en las ideas; y por tanto (*por el ax. 8*), según su grado de perfección, exigen una causa más perfecta. Ahora bien, los grados de realidad, que descubrimos en las ideas, no están en las ideas en cuanto se las considera como modos de pensar**[*1]**, sino en cuanto que una representa la sustancia y otra tan solo un modo de la sustancia; en una palabra, ‘en cuanto se consideran como imágenes de las cosas. De donde se sigue claramente que no se puede dar ninguna causa de las ideas, fuera de aquella que, según acabamos de indicar, todos entendemos clara y distintamente por la luz natural, es decir, aquella en la que se contiene formal o eminentemente la misma realidad, que ellas contienen objetivamente.

Para que esta conclusión se entienda mejor, la explicaré con algunos ejemplos. Si uno ve varios libros (digamos que uno de un insigne filósofo y otro de un charlatán) escritos por la misma mano, y no se fija en el sentido de las palabras (en cuanto que éstas son a modo de imágenes), sino únicamente en el trazado y el orden de las letras, no descubrirá entre ellos ninguna desigualdad, que le fuerce a buscar causas distintas, sino que le parecerá que ambos han surgido de la misma causa y [1|157] del mismo modo. En cambio, si presta atención al sentido de las palabras y oraciones, descubrirá entre ellos una gran desigualdad. Y, por tanto, deducirá que la primera causa de un libro ha sido muy distinta de la de otro y que la una ha superado realmente a la otra en perfección en la medida en que ha constatado que se diferencia el sentido de las oraciones o de las palabras, en cuanto se consideran a modo de imágenes, de uno y otro libro. Y hablo de

la primera causa de los libros, que necesariamente debe darse, ya que concedo, e incluso doy por supuesto que, como es obvio, un libro se puede copiar de otro.

Esto mismo se puede explicar claramente, además, con el ejemplo de la efigie, por ejemplo, de un príncipe. Si tan solo nos fijarnos en sus materiales, no hallaremos entre ésta y otras efigies ninguna diferencia, que nos obligue a buscar causas diferentes. Más aún, nada impedirá que podamos pensar que ella fue copiada de otra imagen, y ésta, a su vez, de otra, y así al infinito. Puesto que nos será fácil comprender que, para su diseño, no se requiere ninguna otra causa. En cambio, si atendemos a la imagen, en cuanto tal, nos sentiremos en seguida obligados a buscar su causa primera, que contenga formal o eminentemente aquello que dicha imagen contiene en representación. No veo qué más quepa desear para confirmar y aclarar este axioma.

10.º *No se requiere una causa menor para conservar una cosa que para producirla por primera vez.*

Porque en este momento pensemos, no se sigue necesariamente que pensaremos después. Ya que el concepto que tenemos de nuestro pensamiento, no implica o no contiene la existencia necesaria del pensamiento; pues puedo concebir clara y distintamente el pensamiento[*2], aunque suponga que no existe. Y como la naturaleza de cada causa debe contener o incluir en ella la perfección de su efecto (*por el ax. 8*), se sigue claramente que se debe dar, además, en nosotros o fuera de nosotros, algo que todavía no hemos entendido y cuyo concepto o naturaleza implica la existencia, lo cual sea la causa de por qué nuestro pensamiento comenzó a existir y por qué, además, sigue existiendo. Efectivamente, aunque nuestro pensamiento ya comenzó a existir, no por eso su naturaleza o esencia implica la existencia más que antes de existir, y por lo tanto necesita la misma fuerza, para continuar existiendo, que necesita para comenzar a existir.

[1|158] Y lo que decimos del pensamiento, hay que decirlo también de toda cosa, cuya esencia no implica la existencia necesaria.

11.º *No existe ninguna cosa, de la que no se pueda preguntar cuál es la causa (o razón) por qué existe*.

Dado que el existir es algo positivo, no podemos decir que tenga la nada por causa (*por el ax. 7*). Por tanto, le debemos asignar alguna causa o razón positiva por qué exista; y ésta será externa, es decir, que está fuera de la cosa misma, o interna, es decir, que está comprendida en la naturaleza o definición de la misma cosa existente.

Las cuatro proposiciones siguientes están tomadas de Descartes**[29]**.

PROPOSICIÓN 5. *La existencia de Dios se conoce por la simple consideración de su naturaleza*.

*Prueba*. Es lo mismo decir que algo se contiene en la naturaleza o concepto de una cosa, que decir que eso es verdadero de esa cosa (*por la def. 9*). Es así que la existencia necesaria está contenida en el concepto de Dios (*por el ax. 6*). Luego es verdadero afirmar de Dios que la existencia necesaria está en él o que él existe**[30]**.

*Escolio*. De esta proposición se derivan muchas conclusiones excelentes. Mejor dicho, del simple hecho de que la existencia pertenece a la naturaleza de Dios, o que el concepto de Dios implica la existencia necesaria (como el concepto del triángulo implica que sus tres ángulos son iguales a dos rectos), o que su existencia, igual que su esencia, es una verdad eterna, depende casi todo el conocimiento de los atributos de Dios, por el que somos conducidos a su amor o suprema felicidad. [1|159] Por eso sería muy de desear que el género humano llegara a aceptar, de una vez, estas cosas con nosotros.

Por supuesto que reconozco que existen ciertos prejuicios, que impiden que todo el mundo entienda esto con tanta facilidad**[*3]**. No obstante, quien quiera examinar el asunto con intención recta y por solo amor a la verdad y a su verdadera utilidad, y meditar en su interior cuanto se dice en la *Meditación V* y al final de las *Respuestas a las Primeras Objeciones* y, además, lo que nosotros decimos sobre la eternidad en el *Apéndice, parte II, cap. 1*, comprenderá, sin duda, el asunto con toda claridad, y nadie podrá dudar si tiene alguna idea de Dios (lo cual es el primer fundamento de nuestra felicidad). Pues verá, al mismo tiempo, con claridad que la idea de

Dios es muy distinta de las ideas de las otras cosas, tan pronto entienda que Dios, en cuanto a la esencia y a la existencia, se diferencia totalmente (*toto genere*) de las demás cosas. No es, pues, necesario entretener ahora por más tiempo al lector con estas cosas.

PROPOSICIÓN 6. *La existencia de Dios se demuestra a posteriori, por el solo hecho de que existe en nosotros su idea*.

*Prueba*. La realidad objetiva de cualquiera de nuestras ideas exige una causa, en la que se incluya esa misma realidad, no solo objetivamente, sino formal o eminentemente (*por el ax*. 9). Ahora bien, nosotros tenemos la idea de Dios (*por la def. 2 y 8*), y, sin embargo, la realidad objetiva de esta idea no se contiene en nosotros ni formal ni eminentemente (*por el ax*. 4); ni se puede contener en ninguna otra cosa, excepto en el mismo Dios (*por la def. 8*). Luego, esta idea de Dios, que existe en nosotros, exige a Dios como causa, y por tanto, Dios existe (*por el ax. 7*)**[31]**.

[1|160] *Escolio*. Hay algunos que niegan tener idea alguna de Dios, y que, sin embargo, según ellos mismos dicen, le rinden culto y le aman. Y, aunque se les ponga ante los ojos la definición de Dios y sus atributos, nada se avanzará; ni más ni menos que si uno se empeñara en enseñar a un ciego de nacimiento las diferencias de los colores, tal como nosotros los vemos. A decir verdad, a menos que queramos tenerlos por un nuevo género de animales, intermedio entre los hombres y los brutos, poco debemos preocuparnos de sus palabras. ¿De qué otro modo, en efecto, podemos mostrar la idea de una cosa, si no es dando su definición y explicando sus atributos? Y, como esto es lo que hacemos con la idea de Dios, no tenemos por qué perder el tiempo con las palabras de hombres que niegan la idea de Dios, simplemente porque son incapaces de formar ninguna imagen suya en su cerebro.

Hay que señalar, además, que, cuando Descartes cita el axioma 4 para mostrar que la realidad objetiva de la idea de Dios no se contiene en nosotros ni formal ni eminentemente, supone que todo el mundo sabe que él no es la sustancia infinita, es decir, sumamente inteligente y poderosa, etc. Y realmente, puede suponerlo, porque quien sabe que piensa, sabe también que duda de muchas cosas y que no todo lo entiende clara y distintamente.

Finalmente, hay que señalar que *de la definición 8* también se sigue claramente que no pueden darse varios dioses, sino tan solo uno, como claramente demostraremos en *la prop. 11 de esta parte* y en el *Apéndice, parte II, cap. 2*.

PROPOSICIÓN 7. *La existencia de Dios también se demuestra, porque nosotros, que tenemos su idea, existimos*.

*Escolio*. Para demostrar esta proposición, admite Descartes estos dos axiomas: 1.º *Aquello que puede hacer lo que* [1|161] *es más o más difícil, también puede hacer lo que es menos. 2.º Es más crear* o (por el ax. 10) *conservar la sustancia que los atributos o propiedades de la sustancia*[32].

Qué quiere decir con esto, no lo sé. Pues ¿a qué llama él fácil y a qué difícil? Nada es fácil o difícil en sentido absoluto[*4], sino solo respecto a la causa. Y así, una y la misma cosa se puede decir, simultáneamente, fácil y difícil respecto a causas distintas. Pero, si él llama difíciles aquellas cosas que pueden ser realizadas con gran trabajo y fáciles, en cambio, las que son efectuadas por la misma causa con menor trabajo, como, por ejemplo, que la fuerza que puede levantar 50 libras, podrá levantar con doble facilidad 25, eso no es un axioma absolutamente verdadero, ni podrá demostrar con él lo que pretende. Pues, cuando dice: *si tuviera la fuerza de conservarme a mí mismo, también tendría la fuerza de darme todas las perfecciones que me faltan* (puesto que no exigen tanto poder), yo le concedería que con las fuerzas, que yo empleo en conservarme, podría realizar otras muchas cosas mucho más fácilmente, si no las necesitara para conservarme. Pero, mientras las utilice para conservarme, niego que pueda emplearlas para hacer otras cosas, aunque sean más fáciles, como se puede ver claramente en nuestro ejemplo.

Ni elimina la dificultad diciendo que, como soy cosa pensante, debería saber necesariamente si empleo todas mis fuerzas en conservarme y, además, si esa es la causa de que yo no me dé las demás perfecciones. Porque (aparte de que no se discute de este tema, sino únicamente de cómo se sigue de ese axioma la necesidad de esta proposición), si lo supiera, sería mayor y quizá exigiría también mayores fuerzas de las que tengo, para conservarme en aquella perfección mayor. Por otra parte, no sé si es mayor

trabajo crear (o conservar) la sustancia que los atributos, es decir, para expresarlo de forma más clara y filosófica, no sé si la sustancia no necesitará toda su virtud y esencia, con la que quizá se conserva, para conservar sus atributos.

Pero dejemos esto y examinemos con más detalle lo que pretende el nobilísimo autor, a saber, qué entiende [1|162] por fácil y por difícil. No creo, ni logro convencerme de ello, que él entienda por difícil aquello que es imposible (y que, por tanto, no se puede concebir cómo se realiza) y por fácil, aquello que no implica contradicción (y que, por tanto, es fácil de concebir cómo se realiza). Aunque, a primera vista, eso parece pretender en la *Meditación III: ni debo pensar que quizá aquellas cosas que me faltan, se pueden adquirir más difícilmente que las que ya están en mí. Porque, por el contrario, está claro que fue mucho más difícil que yo, es decir, una sustancia pensante, surgiera de la nada, que…, etc.*[33].

Esto, en realidad, no estaría de acuerdo con las palabras del autor ni reflejaría su ingenio. En efecto, dejando a un lado lo primero, entre lo posible y lo imposible o entre lo que es inteligible y lo que no lo es, no existe proporción alguna, como tampoco entre el algo y la nada. Y por eso mismo, el poder no cuadra a lo imposible mejor que la creación o generación al no ser. Por tanto, no se deben comparar en modo alguno.

Añádase a esto, que yo solo puedo comparar unas cosas con otras y conocer la proporción entre ellas, cuando tengo de todas ellas un concepto claro y distinto. Niego, pues, que de ahí se siga que quien puede hacer lo imposible, pueda hacer también lo posible. ¿Qué conclusión sería ésta? Si uno puede hacer un círculo cuadrado, también podrá hacer un círculo, en el que todas las líneas, que se pueden trazar del centro a la circunferencia, sean iguales. O, si uno puede lograr que la nada reciba algo y utilizarla como materia de la cual hacer algo, también tendrá poder de hacer algo a partir de alguna cosa. Porque, como ya he dicho, entre estos extremos y otros por el estilo, no existe acuerdo alguno, ni analogía, ni comparación ni proporción alguna. Y esto lo puede ver cualquiera, con tal que preste un poco de atención al asunto. De ahí que yo lo considere totalmente ajeno al ingenio de Descartes.

Por otra parte, si presto atención al segundo axioma de los aducidos, parece que él quiere entender por lo más o más difícil, lo que es más perfecto, y por lo menos o más fácil, lo que es más imperfecto. Aunque también esto parece bien oscuro. Pues surge aquí la misma dificultad [1|163] de antes. Porque yo niego, como antes, que aquel que puede hacer lo más, puede hacer también, al mismo tiempo y con la misma operación (como se debe suponer en la proposición), lo menos.

Además, cuando dice: *es más crear o conservar la sustancia que los atributos*, no puede entender por atributos aquello que se contiene formalmente en la sustancia y que no se distingue de ella más que por una distinción de razón. Ya que, entonces, sería lo mismo crear la sustancia que crear los atributos. Ni, por lo mismo, puede entender por atributos las propiedades que se siguen necesariamente de la esencia y definición de la sustancia**[34]**. Y mucho menos todavía puede entender (aunque así parece hacerlo) las propiedades y atributos de otra sustancia; como, por ejemplo, si digo que tengo poder para conservarme a mi, sustancia pensante finita, no por eso puedo decir que también tenga poder de darme las perfecciones de la sustancia infinita, cuya esencia se diferencia absolutamente de la mía. Pues la fuerza o esencia con que me conservo**[*5]** en mi ser, difiere totalmente de la fuerza o esencia con que se conserva la sustancia absolutamente infinita, cuyas propiedades solo se distinguen de ella por una distinción de razón. De ahí que (aun suponiendo que me conservara yo mismo), si quisiera concebir que me puedo dar a mí mismo las perfecciones de la sustancia absolutamente infinita, supondría, ni más ni menos, que yo podría reducir a la nada toda mi esencia y crear de nuevo la sustancia infinita. Lo cual sería, sin duda, mucho más que suponer simplemente que yo pudiera conservar la sustancia finita.

Por tanto, como nada de esto se puede entender por los atributos o propiedades, solo cabe entender por tales las cualidades, que contiene eminentemente la misma sustancia (como éste o aquel pensamiento en el alma, que yo percibo claramente que me faltan), pero no aquellas que contiene eminentemente otra sustancia (como éste y aquel movimiento en la extensión, ya que tales perfecciones, para mi, cosa pensante, no son tales y por tanto no me faltan). Y entonces, de este axioma no se puede concluir en

modo alguno lo que Descartes pretende, a saber, que, [1|164] si yo me conservo, también tengo poder para darme todas las perfecciones, que comprendo fácilmente que pertenecen al ser sumamente perfecto. Ya consta por lo dicho.

No obstante, a fin de no dejar el tema sin demostrar y evitar toda confusión, me pareció oportuno demostrar previamente los lemas siguientes y fundar, después, sobre ellos *la demostración de esta proposición* 7[35].

*Lema 1.º Cuanto más perfecta es una cosa por su naturaleza, mayor existencia implica y más necesaria; y, al revés, cuanto más necesaria es la existencia, que implica, por naturaleza una cosa, más perfecta es esa cosa*.

*Prueba*. En la idea o concepto de toda cosa se contiene la existencia (*por el ex. 6*). Supongamos, pues, que A es una cosa que tiene diez grados de perfección. Digo que su concepto implica más existencia que si supusiéramos que solo contiene cinco grados de perfección. Pues, como de la nada no podemos afirmar ninguna existencia (*véase el escolio de la prop. 4*), cuanta más perfección sustraemos de ella por el pensamiento, y cuanto más concebimos, por tanto, que participa de la nada, tanta más posibilidad de existencia le negamos. De ahí que, si concebimos que sus grados de perfección disminuyen al infinito, hasta cero, no contendrá ninguna existencia o contendrá una existencia absolutamente imposible. Si, por el contrario, aumentamos sus grados al infinito, concebiremos que implica la existencia suma y, por tanto, sumamente necesaria. Esto era lo primero. Y, como estas dos cosas no se pueden separar en modo alguno (*como consta por el ax. 6 y por toda esta primera parte*), se sigue claramente, además, lo que había que demostrar en segundo lugar[36].

*Nota 1*. Aunque se dice que muchas cosas existen necesariamente por el solo hecho de que se da una causa determinada a producirlas, no nos referimos a ellas aquí, sino tan solo a aquella necesidad y posibilidad que, sin considerar [1|165] para nada la causa, se sigue de la simple consideración de la naturaleza o esencia de la cosa[37].

*Nota 2*. Aquí no hablamos de la belleza ni demás perfecciones que los hombres, por superstición o ignorancia, han querido llamar perfecciones, sino que por perfección solo entiendo la realidad o el ser. Por ejemplo, como en la sustancia veo que se contiene más realidad que en los modos o

accidentes, entiendo claramente que ella contiene una existencia más necesaria y perfecta que los accidentes, *como está suficientemente claro por los axiomas 4 y 6*[38].

*Corolario. De ahí se sigue que todo aquello que implica la existencia necesaria, es el ser sumamente perfecto, o Dios*.

*Lema 2.º Si alguien tiene el poder de conservarse, su naturaleza implica la existencia necesaria*.

*Prueba*. Quien tiene la fuerza de conservarse, también tiene la fuerza de crearse (*por el ax. 10*), es decir (como todos concederán sin dificultad), no necesita de ninguna causa externa para existir, sino que su naturaleza será, por sí sola, causa suficiente de su existencia, posible o necesaria. Es así que no es causa de una existencia posible, ya que (*por lo que he demostrado acerca del axioma 10*), si así fuera, del hecho de que ya existiera no se seguiría que existiría después (lo cual está contra la hipótesis). Luego es causa de una existencia necesaria, es decir, que su naturaleza implica la existencia necesaria[39].

*Prueba de la proposición 7*

Si yo tuviera fuerza para conservarme, sería de tal naturaleza que implicaría la existencia necesaria (*por el lema 2.º*), [1|166] y por tanto mi naturaleza (*por el corolario del lema 1.º*) contendría todas las perfecciones. Es así que yo descubro en mi, en cuanto cosa pensante, muchas imperfecciones, como que dudo, que deseo, etc., de las cuales (*por el escolio de la prop. 4*) estoy seguro. Luego no tengo fuerza de conservarme. Y no puedo decir que solo carezco de esas perfecciones porque me las quiero negar, ya que esto estaría en abierta contradicción *con el lema 1.º* y con lo que claramente observo en mi.

Por otra parte, yo no puedo seguir existiendo sin ser conservado, mientras existo[40], o por mí mismo, si realmente poseo esa fuerza, o por otro que la posea (*por los ax. 10 y 11*). Es así que yo existo (por el escolio de la proposición 4) y, sin embargo, no tengo la fuerza de conservarme, como acabo de probar. Luego soy conservado por otro. Pero no por otro que no tiene fuerza para conservarse a sí mismo (por la misma razón, por la que antes he demostrado que yo no me puedo conservar a mí). Luego por otro

que tiene fuerza para conservarse, es decir (*por el lema 2.º*), cuya naturaleza implica la existencia necesaria; es decir (*por el corolario del lema 1.º*), que contiene todas las perfecciones que yo entiendo claramente que pertenecen al ser sumamente perfecto. Y por consiguiente, el ser sumamente perfecto, es decir (*por la def. 8*), Dios existe, que es lo que había que demostrar[41].

*Corolario. Dios puede realizar todo aquello que percibimos claramente, tal como lo percibimos*.

*Prueba*. Todo esto se sigue claramente de la proposición anterior. En efecto, en ella se ha probado que Dios existe, porque debe existir alguien en el que existan todas las perfecciones, de las que hay en nosotros alguna idea. Ahora bien, en nosotros hay la idea de un poder tal, que el cielo y la tierra, e incluso todas las demás cosas, que son percibidas por mí como posibles, [1|167] pueden ser hechas por el solo ser en que ese poder se halla. Por consiguiente, junto con la existencia de Dios, hemos probado de él todo esto.

PROPOSICIÓN 8. *El alma y el cuerpo se distinguen realmente*.

*Prueba*. Todo lo que percibimos claramente, puede ser hecho por Dios tal como lo percibimos (*por el corolario precedente*). Es así que percibimos claramente el alma, es decir (*por la def. 6*), la sustancia pensante, sin el cuerpo, es decir (*por la def. 7*), sin una sustancia extensa *(por las prop. 3 y 4)*; y, viceversa, el cuerpo sin el alma (como todos conceden sin dificultad). Luego, al menos por el poder divino, el alma puede existir sin el cuerpo y el cuerpo sin el alma.

Ahora bien, las sustancias que pueden existir la una sin la otra, se distinguen realmente (*por la def. 10*), y el alma y el cuerpo son sustancias (*por las def. 5, 6, 7*) y pueden existir la una sin la otra (como se acaba de probar). Luego, el alma y el cuerpo se distinguen realmente. Véase *la proposición 4 de Descartes, al final de las Respuestas a las Segundas Objeciones* y lo que se dice en *Principios, parte I, art. 22-29,* pues no creo que valga la pena recoger todo eso aquí.

PROPOSICIÓN 9. *Dios es sumamente inteligente*[42].

*Prueba. Si* usted lo niega, entonces Dios o bien no entenderá nada o (al menos) no entenderá todas las cosas, sino solo algunas. Ahora bien, entender únicamente algunas cosas e ignorar el resto, supone un entendimiento limitado e imperfecto, que es absurdo atribuirlo a Dios (*por la def. 8*). [1|168] Por otra parte, que Dios no entienda nada, o bien manifiesta en Dios carencia de intelección (como en los hombres, cuando no entienden nada) e imperfección, la cual no puede darse en Dios *(por la misma definición)*, o manifiesta que repugna a la perfección de Dios que él entienda algo. Ahora bien, entonces se le niega toda intelección y, por tanto, no podrá crear ningún entendimiento (*por el ax. 8*). Pero, como el entendimiento es percibido clara y distintamente por nosotros, Dios podrá ser su causa (*por el corolario de la prop. 7*). Por consiguiente, está muy lejos de ser cierto que repugne a la perfección de Dios que él entienda algo. Y por tanto, Dios será sumamente inteligente**[43]**.

*Escolio*. Aunque hay que conceder que Dios es incorpóreo, como se demuestra en la proposición 16, no hay que entender esto, sin embargo, como si hubiera que excluir de él todas las perfecciones de la extensión, sino tan solo en la medida en que la naturaleza y las propiedades de la extensión implican alguna imperfección. Y esto mismo hay que afirmarlo de la intelección de Dios, como lo reconocen todos aquellos que quieren comprender las cosas por encima de la masa vulgar de los filósofos, como explicaremos ampliamente en nuestro *Apéndice, parte II, cap. 7***[44]**.

PROPOSICIÓN 10. *Cuanta perfección se halla en Dios, procede de él.*

*Prueba*. Supongamos que hay en Dios alguna perfección, que no procede de él. Estará en Dios, o bien por él mismo o por algo distinto de Dios. Si por él, entonces tendrá la existencia necesaria y, en modo alguno, posible *(por el lema 2.º de la prop. 7*); y por tanto (*por el corolario del lema 1.º de la misma proposición*), será algo sumamente perfecto y, por lo mismo (*por la def. 8*), será Dios. Por consiguiente, si se dice que en Dios hay algo, que existe [1|169] por sí, se dice *ipso facto* que eso procede de Dios, que es lo que había de que demostrar. Si, en cambio, procede de algo distinto de Dios, entonces Dios no puede ser concebido como sumamente perfecto, *en*

*contra de la definición 8*. Por consiguiente, toda cuanta perfección se halla en Dios, procede de él.

PROPOSICIÓN 11. *No existen varios dioses*.

*Prueba. Si* se lo niega, concíbanse, si es posible, varios dioses, por ejemplo, A y B. En ese caso, necesariamente (*por la prop. 9*) tanto A como B será sumamente inteligente, es decir, que A lo entenderá todo, a saber, a sí mismo y a B; y a la inversa, B se entenderá a sí mismo y a A. Ahora bien, como A y B existen necesariamente (*por la proposición 5*), la causa de la verdad y necesidad de la idea del mismo B, que existe en A, es el mismo B; y, al contrario, la causa de la verdad y la necesidad de la idea del mismo A, que existe en B, es el mismo A. De ahí que habrá alguna perfección en A que no procede de A, y alguna en B que no procede de B. Y por consiguiente (*por la prop. precedente*), ni A ni B serán dioses, y por tanto no existen varios dioses.

Hay que señalar aquí que del solo hecho de que una cosa implica, por sí misma, la existencia necesaria, como es el caso de Dios, se sigue necesariamente que esa cosa es única, como cualquiera podrá descubrirlo en sí mismo, si lo considera atentamente; también yo hubiera podido demostrarlo aquí, pero no de forma tan perceptible para todos como la seguida en la prueba de esta proposición[45].

PROPOSICIÓN 12. *Todo cuanto existe, es conservado por la sola fuerza de Dios*.

*Prueba. Si* alguien lo niega, que suponga que algo se conserva a sí mismo. En ese caso (*por el lema 2.º de la prop. 7*), su naturaleza implica la existencia necesaria.

[1|170] Y por tanto (*por el corolario del lema 1.º de la misma proposición*), eso sería Dios y se darían varios dioses, lo cual (*por la proposición anterior*) es absurdo. Por consiguiente, no existe nada que no se conserve por la sola fuerza de Dios.

*Corolario 1.º Dios es creador de todas las cosas*.

*Prueba*. Dios (*por la proposición precedente*) todo lo conserva, es decir (*por el ax. 10*), creó todo cuanto existe y lo crea continuamente todavía.

*Corolario 2.º Las cosas no tienen por sí mismas ninguna esencia que sea causa del conocimiento de Dios; por el contrario, Dios es causa de las cosas, incluso en cuanto a su esencia*.

*Prueba*. Como en Dios no se halla perfección alguna, que no provenga de Dios (*por la prop. 10*), las cosas no tendrán, por sí mismas, ninguna esencia, que pueda ser causa del conocimiento de Dios. Por el contrario, Dios no produjo todas las cosas a partir de otra, sino que las creó íntegramente (*por la prop. 12 con su corolario 1.º*); y, además, la acción creadora no admite ninguna causa, aparte de la eficiente (pues así defino yo la creación), la cual es el mismo Dios. De ahí se sigue, pues, que las cosas, antes de la creación, no eran absolutamente nada, y que, por consiguiente, Dios fue también causa de su esencia.

Señalemos, además, que este corolario también resulta evidente, porque Dios es causa o creador de todas las cosas (*por el cor. 1.º*) y la causa debe incluir en sí todas las perfecciones del efecto (*por el ax. 8*), como cualquiera puede ver sin dificultad.

[1|171] *Corolario 3.º De lo anterior se sigue claramente que Dios ni siente ni percibe propiamente*, puesto que su entendimiento no es determinado por ninguna cosa exterior a él, sino que todas las cosas fluyen de él mismo**[46]**.

*Corolario 4.º Dios es, por su causalidad, anterior a la esencia y a la existencia de las cosas*, como se desprende claramente de *los corolarios 1.º y 2.º de esta proposición*.

PROPOSICIÓN 13. *Dios es sumamente veraz y en modo alguno engañador*.

*Prueba*. A Dios (*por la def. 8*) no le podemos atribuir nada, en lo que descubramos alguna imperfección. Ahora bien, todo engaño (como es claro por sí mismo)**[*6]** o voluntad de engañar tan solo procede de la malicia o del miedo, y el miedo supone un poder disminuido y la malicia, privación de la bondad. Por tanto ningún engaño o voluntad de engañar deberá ser atribuido a Dios, es decir, al ser sumamente poderoso y bueno, sino que, por el contrario, habrá que decir que Dios es sumamente veraz y en modo

alguno engañador. Véanse las *Respuestas a las Segundas Objeciones, núm. 4*.

PROPOSICIÓN 14. *Todo lo que percibimos clara y distintamente, es verdadero*.

*Prueba*. La facultad de discernir lo verdadero de lo falso, que (cualquiera puede comprobarlo en sí mismo y se lo puede ver por todo lo anteriormente demostrado) existe en nosotros, ha [1|172] sido creada y es continuamente conservada por Dios (*por la prop. 12 con su corolario*), es decir (*por la proposición precedente*), por un ser sumamente veraz y en modo alguna engañador, el cual no nos ha dado a nosotros (como todo el mundo lo ve en sí mismo) ninguna facultad de abstenernos, es decir, de no asentir a aquello que percibimos clara y distintamente. De ahí que, si nos engañáramos respecto a esto, seríamos totalmente engañados por Dios, y él sería engañador. Ahora bien, esto (*por la proposición anterior*) es absurdo. Luego, todo lo que percibimos clara y distintamente, es verdadero.

*Escolio*. Aquellas cosas, a las que necesariamente debemos asentir, tan pronto las percibimos clara y distintamente, son necesariamente verdaderas. Por otra parte, nosotros tenemos la facultad de no asentir a aquellas que son oscuras y dudosas o que no han sido deducidas de principios certísimos, como cualquiera comprueba en sí mismo. De donde se sigue claramente que nosotros siempre podemos prevenirnos de caer en errores y de ser nunca engañados (lo cual se comprenderá todavía mejor por lo que sigue), a condición de que tomemos la firme decisión de no afirmar nada que no percibamos clara y distintamente o que no ha sido deducido de principios claros y ciertos por sí mismos.

PROPOSICIÓN 15. *El error no es algo positivo*.

*Prueba. Si* el error fuera algo positivo, solo a Dios tendría por causa, por quien debería ser continuamente creado (*por la prop. 12*). Es así que esto es absurdo (*por la prop. 13*). Luego el error no es algo positivo[47].

[1|173] *Escolio*. Dado que el error no es algo positivo en el hombre, no podrá ser más que la privación del uso correcto de la libertad *(por el escolio de la prop. 14*). Y, por tanto, no se puede decir que Dios sea causa del error,

a no ser en el sentido en que decimos que la ausencia del sol es causa de las tinieblas o que Dios, por haber hecho un niño, semejante a los demás en todo, excepto en la vista, es causa de la ceguera; es decir, en cuanto que nos dio un entendimiento que solo abarca unas pocas cosas. Y para que se entienda claramente esto y cómo, además, el error solo depende del abuso de nuestra voluntad y cómo, finalmente, podemos guardarnos del error, recordemos los modos que tenemos de pensar, a saber: todos los modos de percibir (como el sentir, el imaginar y el entender puro) y de querer (como desear, rechazar, afirmar, negar y dudar). Pues todos pueden reducirse a estos dos.

Acerca de éstos hay que señalar lo siguiente:

1.º El alma, en cuanto entiende clara y distintamente las cosas y asiente a ellas, no puede engañarse (*por la prop. 14*); ni tampoco en cuanto solo percibe las cosas, sin asentir a ellas. Pues, aunque ya estoy percibiendo un caballo alado, es cierto que esta percepción no contiene ninguna falsedad, mientras no afirmo que es verdad que existe el caballo alado, ni tampoco mientras dudo si se da el caballo alado. Y, como asentir no es más que determinar la voluntad, se sigue que el error tan solo depende del uso de la voluntad. Y para que quede todavía más claro, hay que señalar:

2.º Nosotros no solo tenemos poder para asentir a aquellas cosas, que percibimos clara y distintamente, sino también a aquellas, que percibimos de otro modo cualquiera. Porque nuestra voluntad no está determinada por límite alguno. Y esto lo puede ver todo el mundo claramente, con tal que advierta que, si Dios quisiera hacer infinita nuestra facultad de entender, no le sería necesario darnos una facultad de asentir mayor que la que ya tenemos, [1|174] para que pudiéramos asentir a todo lo que entendemos, puesto que esta misma que tenemos, bastaría para asentir a infinitas cosas. Y, de hecho, ya sabemos por experiencia que asentimos a muchas que no hemos deducido de principios ciertos.

Por lo anterior se ve claramente además que, si el entendimiento tuviera la misma amplitud que la facultad de querer o si la facultad de querer no pudiera abarcar más que el entendimiento o, finalmente, si pudiéramos contener la facultad de querer dentro de los límites del entendimiento, jamás caeríamos en el error (*por la prop. 14*)**[48]**.

Ahora bien, no tenemos poder alguno de lograr las dos primeras cosas señaladas, ya que es contradictorio que la voluntad no sea infinita y que el entendimiento creado no sea finito. Solo cabe, pues, considerar la tercera posibilidad, es decir, si tenemos poder de contener nuestra facultad de querer dentro de los límites del entendimiento. Ahora bien, como la voluntad es libre para determinarse, se sigue que nosotros tenemos el poder de contener la facultad de asentir dentro de los límites del entendimiento y de conseguir, por tanto, que no caigamos en el error. Es, pues, absolutamente evidente que solo del uso de la voluntad depende que no caigamos en el error.

Que nuestra voluntad sea libre, se demuestra en *Principios, parte I, art. 39* y en la *Meditación IV*, y también nosotros lo mostramos ampliamente en el último capítulo de nuestro *Apéndice*. Y aunque, cuando percibimos el objeto clara y distintamente, no podemos menos de asentir al mismo, este asentimiento necesario no depende de la debilidad de nuestra voluntad, sino únicamente de su libertad y perfección. Porque el asentir es en nosotros una perfección (como es obvio por sí mismo) y la voluntad no es nunca más perfecta ni más libre que cuando se determina totalmente. Y, como esto puede suceder cuando el alma entiende algo clara y distintamente, la voluntad se dará enseguida esa perfección (*por el ax. 5*). Está, pues, lejos de ser cierto que, por no ser indiferentes para abrazar la verdad, comprendamos que somos menos libres. Al contrario, nosotros sostenemos como cierto que, cuanto más indiferentes somos, menos libres somos[49].

Solo nos resta explicar aquí cómo, respecto al hombre, [1|175] el error no es sino una privación, mientras que, respecto a Dios, es una negación. Lo veremos con claridad, si antes advertimos que nosotros, por percibir muchas cosas, aparte de aquellas que entendemos claramente, somos más perfectos, que si no las percibiéramos. Y esto resulta claramente de que, si supusiéramos que no podemos percibir nada clara y distintamente, sino solo de forma confusa, no tendríamos nada más perfecto que percibir las cosas confusamente y no cabría desear otra cosa para nuestra naturaleza. Además, el asentir a las cosas, aunque sean confusas, en cuanto que es cierta acción, es perfección. Lo cual será evidente a cualquiera que suponga, como acabamos de hacer, que a la naturaleza humana repugna percibir las cosas

clara y distintamente; ya que entonces salta a la vista que es mucho mejor para el hombre asentir a las cosas, aunque sean confusas, y ejercitar la libertad, que permanecer siempre indiferente, es decir (como acabamos de mostrar), en el ínfimo grado de libertad. Y si, además, queremos prestar atención al uso y utilidad para la vida humana, comprobaremos que tal asentimiento es absolutamente necesario, como le enseña a cada cual la experiencia cotidiana.

Dado, pues, que todos los modos de pensar, considerados en sí solos, son perfectos, no puede existir en ellos, en ese sentido, lo que constituye la forma del error. Pero, si nos fijamos en los modos de querer, en cuanto difieren unos de otros, verificaremos que unos son más perfectos que otros, en la medida en que hacen menos indiferente, es decir, más libre, la voluntad. Y veremos, además, que, cuando asentimos a cosas confusas, hacemos que el alma sea menos apta para discernir lo verdadero de lo falso, y, por lo mismo, que carezcamos de la libertad mejor. De ahí que asentir a las cosas confusas, en cuanto que es algo positivo, no contiene ninguna imperfección ni tampoco la forma del error, sino tan solo en cuanto que con ese asentimiento nos privamos a nosotros mismos de la mejor libertad que corresponde a nuestra naturaleza y que está en nuestro poder. Por consiguiente, toda la imperfección del error solo consiste en la privación de la libertad mejor, privación que se denomina error. Se llama privación, porque nos privamos de una perfección que corresponde a nuestra naturaleza; y se [1|176] llama error, porque carecemos de esa perfección por nuestra culpa, porque no contenemos, como podemos, la voluntad dentro de los límites del entendimiento[50].

Así pues, dado que el error no es, respecto al hombre, más que la privación del uso perfecto o recto de la libertad, se sigue que esa privación no reside en ninguna facultad, que el hombre recibe de Dios, ni tampoco en ninguna operación de las facultades, en cuanto depende de Dios. Ni cabe decir que Dios nos privó de un entendimiento mayor, que nos podía haber dado, y que por eso hizo que pudiéramos caer en errores. En efecto, no hay cosa ninguna cuya naturaleza pueda exigir algo de Dios, ni hay nada que pertenezca a una cosa, fuera de aquello que la voluntad de Dios le quiso otorgar, puesto que nada existió ni puede ser concebido antes que la

voluntad de Dios (como se explica ampliamente en nuestro *Apéndice, parte II, cap. 7-8*). Por consiguiente, Dios no nos ha privado a nosotros de un entendimiento mayor o de una facultad de entender más perfecta, más de lo que ha privado al círculo de las propiedades de la esfera (*globus*) o a la circunferencia de las propiedades de la superficie esférica (*sphaera*).

Como ninguna de nuestras facultades, de cualquier modo que se la considera, puede manifestar en Dios imperfección alguna, se deduce claramente que aquella imperfección, en la que consiste la forma del error, no es privación más que respecto al hombre y que, en cambio, referida a Dios, en cuanto causa suya, no se puede llamar privación, sino tan solo negación**[51]**.

PROPOSICIÓN 16. *Dios es incorpóreo*.

*Prueba*. El cuerpo es el sujeto inmediato del movimiento local (*por la def. 7*). Por tanto, si Dios fuera corpóreo, se dividiría en partes. Y como esto implica imperfección, es absurdo atribuirlo a Dios (*por la def. 8*).

[1|177] *De otra forma*. Si Dios fuera corpóreo, se podría dividir en partes (*por la def. 7*). En cuyo caso, o bien cada una de sus partes podría subsistir por sí misma o no. Si no puede, sería similar a las demás cosas, creadas por Dios; y, por lo mismo, sería continuamente creada por Dios con la misma fuerza que todas las cosas creadas (*por la prop. 10 y el ax. 11*) y no pertenecería a la naturaleza de Dios, más de lo que lo hacen las otras cosas creadas, lo cual es absurdo (*por la prop. 5*). Si, en cambio, cada una de sus partes existe por sí misma, también debe implicar cada una la existencia necesaria (*por el lema 2.º de la prop. 7*). Pero, como también esto es absurdo (*por la prop. 11*), se sigue que Dios es incorpóreo**[52]**.

PROPOSICIÓN 17. *Dios es un ser simplicísimo*.

*Prueba. Si* Dios constara de partes, éstas deberían ser (como todos fácilmente concederán) anteriores, al menos en naturaleza a Dios, lo cual es absurdo (*por el cor. 4 de la prop. 12*). Dios es, por tanto, un ser simplicísimo.

*Corolario*. De ahí se sigue que la inteligencia, la voluntad o decreto y el poder de Dios no se distinguen, a no ser con distinción de razón, de su

esencia.

[1|178] PROPOSICIÓN 18. *Dios es inmutable*.

*Prueba. Si* Dios fuera mudable, no podría cambiar solo parcialmente, sino que debería hacerlo según toda su esencia (*por la prop. 17*). Es así que la esencia de Dios existe necesariamente (*por las prop. 5-7*). Luego Dios es inmutable.

PROPOSICIÓN 19. *Dios es eterno*.

*Prueba*. Dios es el ser sumamente perfecto (*por la def. 8*), y de ahí se sigue (*por la prop. 5*) que existe necesariamente. Ahora bien, si le atribuimos una existencia necesaria, los límites de su existencia deben ser necesariamente entendidos, si no por nosotros, al menos, por el mismo Dios (*por la prop. 9*), ya que es un ser sumamente inteligente. Y por tanto, fuera de aquellos límites, Dios se entenderá a sí mismo, es decir (*por la def. 8*), al ser sumamente perfecto, como no existente, lo cual es absurdo (*por la prop. 5*). Luego, Dios no tiene una existencia limitada, sino infinita, a la que damos el nombre de eterna. (*Véase nuestro Apéndice, parte II, cap. 1*). Por consiguiente, Dios es eterno[53].

PROPOSICIÓN 20. Dios *lo preordenó todo ab aeterno*

*Prueba*. Como Dios es eterno (*por la prop. anterior*), también su inteligencia será eterna, ya que pertenece a su esencia eterna (*por el corolario de la prop. 17*). [1|179] Es así que su entendimiento no se distingue realmente de su voluntad o decreto (*por el cor. de la prop. 17*). Luego, cuando decimos que Dios entendió las cosas desde la eternidad, decimos, a la vez, que quiso o decretó así las cosas «*ab aeterno*».

*Corolario*. De esta proposición se sigue que Dios es sumamente constante en sus obras.

PROPOSICIÓN 21. *La sustancia extensa en longitud, anchura y altura existe realmente, y nosotros estamos unidos a una sola parte de ella*.

*Prueba*. La cosa extensa, en cuanto es clara y distintamente percibida por nosotros, no pertenece a la naturaleza de Dios (*por la prop. 16*), sino que puede ser creada por Dios (*por el corolario de la prop. 7 y por la prop.*

*8*). Por otra parte, nosotros percibimos clara y distintamente (como cualquiera comprueba en sí mismo, en cuanto que piensa) que la sustancia extensa es causa suficiente para producir en nosotros el cosquilleo, el dolor e ideas o sensaciones similares, que se producen de continuo en nosotros, incluso contra nuestra voluntad[54].

Ahora bien, si, aparte de la sustancia extensa, queremos imaginar otra causa de nuestras sensaciones, por ejemplo Dios o un ángel, destruimos al momento el concepto claro y distinto que de ellas tenemos. De ahí que[*7], mientras prestemos la debida atención a nuestras percepciones, de modo que no admitamos nada más que lo que percibimos clara y distintamente, nos sentiremos inclinados, y en modo alguno indiferentes, a afirmar que la sustancia extensa es la única causa de nuestras sensaciones, y por tanto a afirmar que existe la cosa extensa, creada por Dios. Es así que en esto no podemos equivocarnos (*por la prop. 14 con su escolio*). Por consiguiente, es exacto afirmar [1|180] que existe la sustancia extensa en longitud, anchura y altura, que es lo primero que había que demostrar[55].

Por otra parte, entre nuestras sensaciones, que (como ya hemos demostrado) deben ser producidas en nosotros por la sustancia extensa, observamos una gran diferencia: como cuando digo que yo siento o veo un árbol, o que siento sed o dolor, etc. Yo veo claramente que no puedo percibir la causa de esta diferencia, a menos que comprenda previamente que yo estoy estrechamente unido a una parte de la materia y no a las otras. Ahora bien, como yo comprendo esto clara y distintamente y no puedo percibirlo de ningún otro modo, es verdad (*por la prop. 14, con su escolio*) que estoy unido a una sola parte de la materia, que es lo segundo que tenía que demostrar.

*Nota. Si el lector no se considera únicamente como cosa pensante y carente de cuerpo, y no desecha todas las razones, que tuvo antes para creer que existe el cuerpo, como prejuicios, en vano se empeñará en entender esta demostración*[56].

*Fin de la primera parte*

## [1|181] PARTE II[57]

*Postulado. Lo único que se postula aquí, es que cada uno atienda con el máximo cuidado a sus percepciones, a fin de que pueda distinguir lo claro de lo oscuro*[58].

## DEFINICIONES

1.ª La extensión *es aquello que consta de tres dimensiones; pero no entendemos por extensión el acto de extender ni algo distinto de la cantidad*.

2.ª Por sustancia *entendemos aquello que, para existir, solo necesita el concurso de Dios*.

3.ª El átomo *es la parte de la materia que es indivisible por su propia naturaleza*.

4.ª Indefinido *es aquella cuyos límites (si los tiene) no pueden ser investigados por el entendimiento humano*.

5.ª El vacío *es la extensión sin sustancia corpórea*.

6.ª El espacio *no lo distinguimos de la extensión, a no ser mediante la razón, es decir, que no se distingue realmente de ella*. Léase *Principios, parte II, art. 10*.

7.ª *Aquello que entendemos, mediante el pensamiento, que se divide,* es divisible, *al menos en potencia*.

8.ª El movimiento local *es el traslado de una parte de materia o de un cuerpo, desde la vecindad de aquellos cuerpos que le tocan inmediatamente y que se consideran como en reposo, a la vecindad de otros*.

[1|182] Descartes utiliza esta definición para explicar el movimiento local. Pero para que se entienda correctamente, hay que hacer las siguientes

consideraciones.

1. Él entiende por *parte de materia* todo aquello que se traslada simultáneamente, aunque ella pueda constar, en sí misma, de muchas otras partes.

2. A fin de evitar toda confusión, Descartes solo habla en esta definición de aquello que existe permanentemente en el objeto móvil, a saber, de la *traslación*, para que no se confunda, como ha sucedido con frecuencia a otros, con la fuerza o la acción que traslada. Pues el vulgo cree que esta fuerza o acción solo se requiere para el movimiento, pero no para el reposo, aunque se equivocan totalmente. Porque, como es obvio por sí mismo, se requiere la misma fuerza para imprimir, de una vez, ciertos grados de movimiento a un cuerpo en reposo, que para volver a quitar, de una vez, esos mismos grados de movimiento al mismo cuerpo, es decir, para que quede absolutamente en reposo. Aún más, esto se prueba por experiencia, ya que empleamos casi la misma fuerza para impulsar un navío que reposa sobre las aguas tranquilas, que para detenerlo de repente cuando está en movimiento; y efectivamente, sería exactamente la misma, si para detenerlo no fuéramos ayudados por la viscosidad y por la gravedad del agua por él desalojada.

3. Él dice que la traslación se efectúa de la vecindad de los cuerpos contiguos a la vecindad de otros, y no de un lugar a otro. En efecto, el lugar (*como él explicó en el art. 13 de la parte II*) no es algo en la cosa, sino que solo depende de nuestro pensamiento, de forma que se puede decir que el mismo cuerpo cambia y no cambia, simultáneamente, de lugar, pero no que, simultáneamente, es trasladado y no es trasladado de la vecindad de un cuerpo contiguo, ya que, en el mismo instante, solo unos cuerpos determinados pueden ser contiguos al mismo móvil.

4. Él no dice que la traslación se efectúe de la vecindad de los cuerpos contiguos, sin más, sino solo de aquellos que se consideran *como en reposo*. Pues, para que el cuerpo A sea alejado del cuerpo B, que está en reposo, se requiere la misma fuerza y acción de un lado que del otro, como se ve claramente en el ejemplo de una barca adherida al lodo o la arena que hay en el fondo del agua: para hacer flotar la barca, hay que imprimir la misma fuerza al fondo del agua que a la barca.




*Figura 1*

De ahí que la fuerza, con que deben ser movidos los cuerpos, se gasta lo mismo en el cuerpo en movimiento o en el cuerpo en reposo. Por otra parte, la traslación es recíproca, ya que, si la barca se separa de la arena, también la arena se separa de la barca.

[1|183] Así pues, si (hablando en general) quisiéramos atribuir a dos cuerpos, que se alejan uno del otro en direcciones opuestas, movimientos iguales y no quisiéramos considerar a ninguno de ellos como en reposo, y ello por la sencilla razón de que la misma acción, que hay en uno, está también en el otro, entonces estaríamos obligados a atribuir, incluso a aquellos cuerpos, que todos consideran como en reposo (por ejemplo, la arena de la que se separa la barca), tanto movimiento como a los cuerpos movidos. Ya que, como hemos señalado, la misma acción se requiere de uno y de otro lado y el traslado es recíproco. Pero esto se alejaría demasiado de la forma común de hablar. No obstante, aunque aquellos cuerpos, de los que otros se separan, sean considerados como en reposo y se denominen tales, recordaremos, sin embargo, que todo aquello, que hay en el cuerpo movido y por lo que se dice moverse, está también en el cuerpo en reposo.

5. Finalmente, por la definición anterior aparece claramente que cada cuerpo solo tiene un movimiento que le es propio, ya que se entiende que solo se separa de ciertos cuerpos contiguos a él y en reposo. Sin embargo, si el cuerpo movido es parte de otros cuerpos, que tienen otros movimientos, entendemos claramente que él también puede participar de otros innumerables. Pero, como no se pueden entender fácilmente tantos a la vez ni distinguirlos todos, será suficiente considerar únicamente, en cada cuerpo, aquel movimiento que le es propio. Léase *Principios, parte II, art. 31*[59].

9.ª Por círculo de cuerpos movidos *solo entendemos aquel en que el último cuerpo, que se mueve por impulso de otro, toca directamente al*

*primero de los movidos, aunque la línea, descrita por el conjunto de todos los cuerpos bajo el impulso de un único movimiento, sea muy sinuosa*.

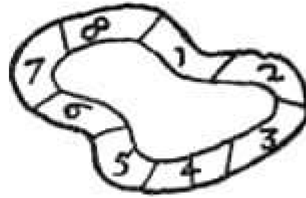



*Figura 2*

**AXIOMAS**

1.º *La nada no tiene ninguna propiedad*.

2.º *Todo aquello que se puede quitar a una cosa, permaneciendo ella íntegra, no constituye su esencia; aquello, en cambio, que, si se quita, elimina la cosa, constituye su esencia*.

[1|184] 3.º *En la dureza, lo único que nos indica el sentido y lo único que entendemos de ella clara y distintamente, es que las partes de los cuerpos duros ofrecen resistencia al movimiento de nuestras manos*.

4.º *Si dos cuerpos se aproximan o alejan mutuamente, no por ello ocupan menor o mayor espacio*.

5.º *Una parte de materia, ya ceda, ya resista, no por eso pierde la naturaleza de cuerpo*.

6.º *El movimiento, el reposo, la figura y otras cosas similares no se pueden concebir sin la extensión*.

7.º *Más allá de las cualidades sensibles, no queda nada en el cuerpo, excepto la extensión y sus afecciones*, recordadas en *Principios, parte I*.

8.º *Un espacio o extensión no puede ser mayor una vez que otra*.

9.º *Toda extensión se puede dividir, al menos por el pensamiento*.

Nadie, que tenga una noción elemental de las matemáticas, duda de la verdad de este axioma. Efectivamente, el espacio situado entre el círculo y la tangente puede ser dividido por otros infinitos círculos mayores. Y lo mismo resulta manifiesto en las asíntotas de la hipérbola[60].

10.º *Nadie puede concebir los límites de una extensión o espacio, a menos que conciba simultáneamente, más allá de ellos, otros espacios que siguen inmediatamente a éste*.

11.º *Si la materia es múltiple y una no toca inmediatamente a otra, cada una está necesariamente comprendida dentro de unos límites, más allá de los cuales no hay materia*.

12.º *Los cuerpos diminutos ceden fácilmente al movimiento de nuestras manos*.

13.º *Un espacio no penetra en otro y no es mayor una vez que otra*.

14.º *Si el canal A es de la misma longitud que C y C es dos veces más ancho que A, y si una materia fluida pasa por el canal A a una velocidad dos veces mayor que por C, en el* [1|185] *mismo espacio de tiempo pasará por el canal A la misma cantidad de materia que por el canal C; y, a la inversa, si por el canal A pasa tanta materia como por el canal C, aquélla irá a doble velocidad que ésta*.

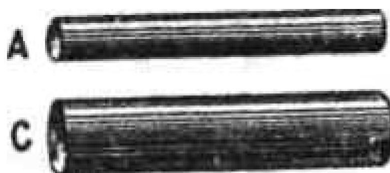


*Figura 3*

15.º *Las cosas que coinciden con una tercera, coinciden entre sí. Y las que son el doble de una tercera, son iguales entre si*[61].

16.º *Una materia que se mueve de distintas formas, tiene, al menos, tantas partes actualmente divididas, como grados distintos de aceleración se observan simultáneamente en ella*.

17.º *La línea más corta entre dos puntos es la recta*.

18.º *Si el cuerpo A, que se dirige hacia el punto C, es rechazado por un impulso contrario,*

[A] C_____________ B

*Figura 4*

*regresará por la misma línea hacia el punto C*.

19.º *Los cuerpos que tienen modos contrarios, cuando chocan uno con otro, deben sufrir alguna variación los dos o, al menos, uno de ellos*[62].

20.º *La variación en una cosa procede de la fuerza mayor*.

21.º *Si, cuando el cuerpo 1 se mueve hacia el cuerpo 2, impulsa a éste y el cuerpo 8, en virtud de este impulso, se mueve hacia el cuerpo 1, entonces los cuerpos 1, 2, 3, etc., no pueden estar en línea recta, sino que todos ellos, hasta el 8, forman un círculo completo. Véase la def. 9 y figura 2*.

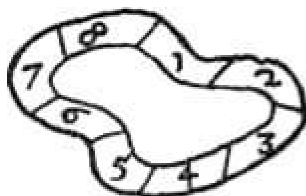



*Figura 2*

*Lema 1.º Donde hay extensión o espacio, allí hay también, necesariamente, sustancia*.

*Prueba*. La extensión o espacio (*por el ax. 1*) no puede ser pura nada. Es, pues, un atributo, que debe ser necesariamente atribuido a alguna cosa. Y como esta cosa no es Dios (*por la prop. 16 de la parte I*), tiene que ser una cosa que solo necesita del concurso de Dios para existir (*por la prop.*

*12 de la parte I*), es decir (*por la def. 2 de esta parte*), una sustancia. Luego…[63].

[1|186] *Lema 2.º La condensación y la rarefacción son concebidas por nosotros clara y distintamente, aunque no concedamos que los cuerpos ocupan más espacio en la rarefacción que en la condensación*.

*Prueba*. En efecto, ambas pueden ser clara y distintamente concebidas con solo que las partes de un cuerpo se separen unas de otras o se aproximen. Y por tanto (*por el ax. 4*), no ocuparán un espacio mayor ni menor. Si las partes de un cuerpo, por ejemplo, una esponja, al aproximarse unas a otras, expulsan los cuerpos de que están llenos sus intervalos, dicho cuerpo se hará *ipso facto* más denso y, por tanto, sus partes no ocuparán menos espacio que antes (*por el ax. 4*). Y, si después se separan unas de otras y los huecos dejados son ocupados por otros cuerpos, se producirá un enrarecimiento, mas no por eso ocuparán un espacio mayor. Y esto, que percibimos claramente por los sentidos en la esponja, podemos concebirlo de todos los cuerpos con solo el entendimiento, aunque sus intervalos escapen totalmente a los sentidos humanos. Por consiguiente, la rarefacción y la condensación son concebidas por nosotros clara y distintamente.

Pareció oportuno adelantar estos lemas para que el entendimiento se desprenda de los prejuicios sobre el espacio, la rarefacción, etc., y se disponga a entender adecuadamente lo que sigue.[64]

PROPOSICIÓN 1. *Aunque se le quite a un cuerpo la dureza, el peso y demás cualidades sensibles, permanecerá, sin embargo, íntegra la naturaleza del cuerpo*.

*Prueba*. En la dureza (por ejemplo, de esta piedra), lo único que los sentidos nos indican y lo único que entendemos clara y distintamente, es que [1|187] las partes de los cuerpos duros resisten al movimiento de nuestras manos (*por el ax. 3*). De ahí que (*por la prop. 14 de la parte I*) la dureza no será nada más que eso. Y si este cuerpo es reducido a partículas sumamente diminutas, sus partes se separarán fácilmente (*por el ax. 12*), pero no perderá la naturaleza de cuerpo (*por el ax. 5*).

En el peso y demás cualidades sensibles, la prueba procede de la misma manera.

PROPOSICIÓN 2. *La naturaleza del cuerpo o materia consiste solo en la extensión*.

*Prueba*. La naturaleza del cuerpo no desaparece con la eliminación de las cualidades sensibles (*por la prop. anterior*). Luego éstas no constituyen su esencia (*por el ax. 2*). No queda, pues, nada más que la extensión y sus afecciones (*por el ax. 7*) (las cuales no se pueden entender sin la extensión) (*ax. 6*). De ahí que, si se quita la extensión, no quedará nada que pertenezca a la naturaleza del cuerpo, sino que éste desaparecerá totalmente. Por consiguiente (*por el ax. 2*), la naturaleza del cuerpo consiste únicamente en la extensión.

*Corolario. El espacio y el cuerpo no se distinguen realmente*.

*Prueba*. El cuerpo y la extensión no se distinguen realmente (*por la prop. precedente*) ni tampoco el espacio y la extensión (*por la def. 6*). Luego (*por el ax. 15*), el espacio y el cuerpo no se distinguen realmente.

[1|188] *Escolio*. Aunque digamos[*8] que Dios está en todas partes, no por eso se concede que Dios sea extenso, es decir (*por la proposición anterior*), corpóreo. En efecto, estar en todas partes solo se refiere al poder de Dios y a su concurso, con el que conserva todas las cosas. De forma que la ubicuidad de Dios no se refiere más a la extensión o cuerpo que a los ángeles y a las almas (*animas*) humanas. Pero hay que señalar que, cuando decimos que su poder está en todas partes, no excluimos su esencia, ya que, donde está su poder, está también su esencia (*por parte I, prop. 17, cor*.). Solo hablamos así para excluir la corporeidad, es decir, que Dios esté en todas partes con un poder corpóreo. Está con el poder o esencia divina, que es el mismo para conservar la extensión y las cosas pensantes (*por parte I, prop. 17*), que no podría sin duda conservar, si su poder o esencia fuera corpóreo[65].

PROPOSICIÓN 3. *Repugna que exista el vacío*.

*Prueba*. Por vacío se entiende la extensión sin sustancia corpórea (*por la def*. 5), es decir (*por la prop*. 2), un cuerpo sin cuerpo, lo cual es absurdo.

Luego…

Para una explicación más amplia del tema y para corregir el prejuicio sobre el vacío, léase *Principios, parte II, art. 17-8,* fijándose principalmente en que los cuerpos, entre los cuales no hay nada, se tocan necesariamente y en que la nada no tiene ninguna propiedad[66].

[1|189] PROPOSICIÓN 4. *Una parte de un cuerpo no ocupa más espacio una vez que otra y, al revés, el mismo espacio no contiene una vez más cuerpo que otra*.

*Prueba*. El espacio y el cuerpo no se distinguen realmente (*por el cor. de la prop*. 2). De ahí que, cuando decimos que un espacio no es mayor una vez que otra (*por el ax. 13*), decimos, a la vez, que un cuerpo no puede ser mayor, es decir, no puede ocupar un espacio mayor una vez que otra, lo cual era lo primero que había que demostrar. Además, dado que el espacio y el cuerpo no se distinguen realmente, cuando decimos que un cuerpo no puede ocupar una vez mayor espacio que otra, decimos, a la vez, que el mismo espacio no puede contener más cuerpo una vez que otra.

*Corolario. Los cuerpos que ocupan un espacio igual, por ejemplo, el oro o el aire, tienen la misma cantidad de materia o sustancia corpórea*.

*Prueba*. La sustancia corpórea no consiste en la dureza, por ejemplo, del oro, ni en la blandura, por ejemplo, del aire, ni en ninguna de las cualidades sensibles (*por la prop. 1*), sino solamente en la extensión (*por la prop. 2*). Y como (por hipótesis) hay tanto espacio o (*por la def. 6*) extensión en el uno como en el otro, hay también igual cantidad de sustancia corpórea[67].

[1|190] PROPOSICIÓN 5. *Los átomos no existen*.

*Prueba*. Los átomos son partes de materia invisibles por su naturaleza (*por la def*. 3). Ahora bien, la naturaleza de la materia consiste en la extensión (*por la prop. 2*) y ésta, por pequeña que sea, es divisible por su naturaleza (*por el ax. 9 y la deI*. 7). Por consiguiente, una parte de materia, por pequeña que sea, es divisible por su naturaleza, es decir, que no existen átomos o partes de materia indivisibles por su naturaleza.

*Escolio*. La cuestión de los átomos siempre ha sido grave y complicada. Algunos afirman que existen los átomos, porque un infinito no puede ser

mayor que otro. Ahora bien, si dos cantidades, por ejemplo, A y otra que es doble que ella, son divisibles al infinito, podrán ser divididas efectivamente por el poder de Dios, que capta de una mirada sus infinitas partes, en un número infinito de partes. De ahí que, como, según se ha dicho, un infinito no es mayor que otro, la cantidad A será mayor que su doble, lo cual es absurdo. Preguntan, además, si la mitad de un número infinito es también infinita, si es par o impar, y cosas por el estilo. Descartes responde a todo esto, diciendo que no debemos rechazar lo que está al alcance de nuestro entendimiento y que, por tanto, percibimos clara y distintamente, a causa de otras cosas que superan nuestro entendimiento o capacidad y que, por tanto, no son percibidas por nosotros más que de una forma muy inadecuada. Efectivamente, el infinito y sus propiedades superan el entendimiento humano, que es finito por naturaleza. De ahí que sería necio rechazar como falso aquello que concebimos clara y distintamente sobre el espacio o dudar de ello, [1|191] porque no comprendemos el infinito. Por esta razón, Descartes tiene por indefinidas aquellas cosas, en las que no advertimos ningún límite, como son la extensión del mundo, la divisibilidad de las partes de la materia, etc. Léase *Principios, parte I, art. 26*[68].

PROPOSICIÓN 6. *La materia es indefinidamente extensa y la materia del cielo y la tierra es una y la misma*.

*Prueba de la 1.º parte*. Nosotros no podemos imaginar ningunos límites de la extensión, es decir (*por la prop. 2*), de la materia, a menos que concibamos, más allá de los mismos, otros espacios que les siguen inmediatamente (*por el ax. 10*), es decir (*por la def. 6*), otra extensión o materia, y esto indefinidamente. Luego…

*Prueba de la 2.ª parte*. La esencia de la materia consiste en la extensión (*por la prop. 2*), la cual es indefinida (*por la 1.ª parte*), es decir (*por la de f. 4*), que no puede ser percibida por el entendimiento humano dentro de ningún límite. Por consiguiente (*por el ax. 11*), la esencia de la materia no es múltiple, sino una y la misma por doquier[69].

*Escolio*. Hemos tratado hasta ahora de la naturaleza o esencia de la extensión. Por otra parte, en la última proposición de la primera parte, hemos demostrado que fue creada por Dios tal como la concebimos; y de la

proposición 12 de la misma parte se sigue que ahora es conservada por el mismo poder con que fuera creada. Además, en la misma proposición última de la primera parte, hemos demostrado que nosotros, en cuanto cosas pensantes, estamos unidos a una parte de esta materia, en virtud de la cual percibimos que existen actualmente todas aquellas variaciones, de que sabemos, por la simple contemplación de la materia, que ella es capaz, tales como la divisibilidad y el movimiento local o la traslación de [1|192] una parte de un lugar a otro. Ese movimiento lo percibimos clara y distintamente, con tal que entendamos que otras partes de materia ocupan el lugar de las que emigran. Esa división y ese movimiento son concebidos por nosotros de infinitos modos; de ahí que también podemos concebir infinitas variaciones de la materia. Y digo que las concebimos clara y distintamente, mientras las concibamos como modos de la extensión y no como cosas realmente distintas de la extensión, como se explica largamente en *Principios, parte I*. Y, aunque los filósofos han imaginado otros muchos movimientos, como nosotros no admitimos nada más que lo que concebimos clara y distintamente, y como entendemos clara y distintamente que la extensión no es susceptible de ningún movimiento, aparte del local, y ni siquiera hay algún otro que nuestra imaginación alcance, no debemos admitir ningún movimiento, aparte del local.

Zenón, sin embargo, negó, según dicen, el movimiento local y ello por varias razones, que Diógenes el Cínico refutó a su estilo, a saber, paseándose por la escuela en que Zenón enseñaba esta doctrina y molestando con su paseo a sus oyentes. En efecto, cuando sintió que un oyente le retenía para impedir su paseo, le increpó diciendo: «¿Cómo te has atrevido a refutar así las razones de tu maestro?» No obstante, por si alguien, engañado por los argumentos de Zenón, piensa que los sentidos nos muestran algo, a saber, el movimiento, que repugna totalmente al entendimiento, de suerte que el alma se engañaría incluso acerca de lo que percibe clara y distintamente con el entendimiento, aduciré aquí sus argumentos principales y mostraré, a la vez, que solo se apoyan en falsos prejuicios, es decir, en que Zenón no tenía un concepto exacto de la materia.

Cuentan, en primer lugar, que él dijo que, si se diera el movimiento local, el movimiento de un cuerpo, que se moviera circularmente a gran

velocidad, no se distinguiría del reposo. Y como esto es absurdo, también lo primero.

El consecuente lo prueba así. Un cuerpo está en reposo, cuando todos sus puntos permanecen fijos en el mismo lugar. Es así que todos los puntos de un cuerpo que gira a gran velocidad, permanecen fijos en el mismo lugar. Luego… Esto mismo dicen que lo explicó con el ejemplo [1|193] de una rueda, por ejemplo, A B C. Si la rueda gira en torno a su centro a una cierta velocidad, el punto A describirá un círculo, pasando por B y C antes que si la rueda se moviera más despacio. Supongamos, por ejemplo, que, cuando comienza a girar lentamente, vuelve al punto de partida en una hora. Si suponemos que gira a doble velocidad, estará en el punto de partida en media hora; si gira a cuádruple velocidad, estará en un cuarto de hora; y si concebimos que esa velocidad lo aumenta al infinito y que el tiempo disminuye hasta el instante, entonces el punto A, a esa velocidad máxima, estará en todos los instantes, es decir, fijamente, en el lugar del que partió.

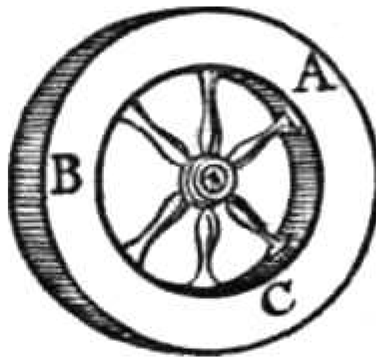



*Figura 5*

Por consiguiente, A permanece siempre en el mismo lugar. Y lo que entendemos del punto A, hay que entenderlo también de todos los puntos de dicha rueda; de ahí que todos sus puntos, a aquella velocidad máxima, permanecen fijos en el mismo lugar[70].

Para responder a este argumento, hay que advertir que se dirige contra la velocidad máxima, más bien que contra el movimiento mismo. Sin embargo, no examinaremos si Zenón argumenta correctamente, sino que descubriremos más bien sus prejuicios, en los que se basa su argumentación, en cuanto que pretende impugnar el movimiento. En primer

lugar, supone que se puede concebir que los cuerpos se mueven a tal velocidad que no pueden alcanzar una mayor. En segundo lugar, supone que el tiempo se compone de instantes, como otros concibieron que la cantidad consta de puntos indivisibles. Ahora bien, ambos supuestos son falsos, ya que nunca podemos concebir un movimiento tan rápido que no podamos concebirlo, a la vez, más rápido. Ya que repugna a nuestro entendimiento que, por pequeña que sea la línea que describe un movimiento, lo concibamos tan rápido que no podamos, al mismo tiempo, concebirlo más. Y lo mismo hay que decir de la lentitud, puesto que repugna que concibamos un movimiento tan lento que no podamos concebirlo más lento. Y decimos también lo mismo del tiempo, que es la medida del movimiento, a saber, que repugna claramente a [1|194] nuestro entendimiento concebir un tiempo tal que no pueda existir otro más corto.

Para probar todo esto, sigamos los pasos de Zenón. Supongamos, pues, como él, que la rueda ABC gira en torno a su centro con tal rapidez, que el punto A está, en todos los instantes, en el lugar A, de donde parte. Yo digo que concibo que esta velocidad sea indefinidamente más rápida y que, por lo mismo, los instantes disminuyan al infinito. Supongamos que, mientras la rueda ABC gira en torno al centro, hace girar también, mediante la cuerda H, otra rueda DEF (que suponemos dos veces menor) en torno a su centro.

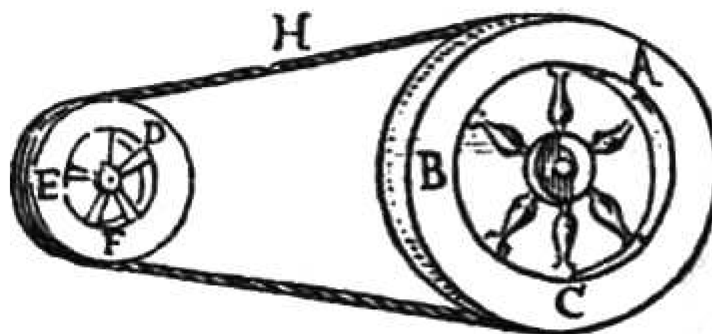



*Figura 6*

Como suponemos que la rueda DEF es dos veces menor que la rueda ABC, está claro que DEF se mueve a doble velocidad que ABC y que, por lo mismo, el punto D vuelve a estar, a cada medio instante, en el mismo lugar del que partió. Por otra parte, si atribuimos a la rueda ABC el movimiento de la rueda DEF, entonces ésta se moverá a cuádruple

velocidad que antes. Y, si ahora atribuimos esta última velocidad de la rueda DEF a la rueda ABC, entonces la rueda DEF se moverá a una velocidad ocho veces mayor que ABC (al comienzo), y así al infinito.

Por lo demás, esto resulta clarísimamente del simple concepto de materia. En efecto, la esencia de la materia consiste en la extensión o espacio siempre divisible, como hemos probado ya; y no hay movimiento sin espacio. También hemos demostrado que una parte de materia no puede ocupar simultáneamente dos espacios, ya que eso equivaldría a decir que una parte de materia es igual a su doble, como es evidente por lo demostrado más arriba. Luego, si una parte de materia se mueve, se mueve a través de algún espacio; y este espacio, por pequeño que se lo imagine y, por eso mismo, también el tiempo con el que se mide aquel movimiento, será divisible, y lo será igualmente el tiempo o duración de ese movimiento, y así al infinito.

Pasemos ahora al otro sofisma que, según se dice, [1|195] él formuló de la forma siguiente. Si un cuerpo se mueve, o se mueve en el lugar en que está o en el que no está. Ahora bien, no se mueve en el que está, porque, si está en algún lugar, está necesariamente en reposo; ni tampoco en el que no está. Por tanto, el cuerpo no se mueve. Este argumento es, no obstante, completamente similar al primero, ya que supone que existe un tiempo, menor que el cual no hay ninguno. En efecto, si le contestamos que el cuerpo no se mueve en un lugar, sino del lugar, en que está, al lugar, en que no está, nos preguntará si no estuvo en los lugares intermedios. Si le respondemos distinguiendo: si por *estuvo* se entiende *estuvo* parado, negamos que estuviese en algún lugar, mientras se movía; pero, si por *estuvo* se entiende *existió*, decimos que, mientras se movía, necesariamente existía; él preguntará de nuevo en dónde existía, mientras se movía. Y, si le contestamos: si por *en dónde existía* quiere preguntar *qué lugar conservó*, mientras se movía, decimos que no conservó ninguno; pero, si pregunta *de qué lugar cambió*, decimos que se cambió de todos los lugares que él quiera señalar en ese espacio, a través del cual se movió; él seguirá preguntando si, en el mismo instante de tiempo, pudo ocupar y cambiar de lugar. Y a esto le responderemos, finalmente, con la misma distinción: si por instante de tiempo entiende un tiempo tal que no pueda existir otro menor, pregunta,

como ya está bastante claro, una cosa ininteligible y, por tanto, indigna de respuesta; pero, si toma el tiempo en el sentido que antes he explicado, es decir, en su verdadero sentido, no puede asignar nunca un tiempo tan pequeño que, aunque se lo supusiera infinitamente más corto, un cuerpo no pueda, en ese tiempo, ocupar un lugar y cambiar de él, como es evidente a quien preste atención. Por consiguiente, está claro lo que antes decíamos: que Zenón supone un tiempo tan corto, que no pueda existir otro menor que él, y que, por eso mismo, nada prueba.

Aparte de estos dos argumentos, todavía se atribuye otro a Zenón, que se puede leer, junto con su refutación, en Descartes: penúltima carta del primer volumen de las *Cartas*[71].

Pero yo quiero advertir aquí a mis lectores que yo he opuesto a las razones de Zenón mis razones y que, por tanto, [1|196] le he refutado con la razón y no con los sentidos, como hizo Diógenes. Los sentidos, en efecto, no pueden sugerir a quien investiga la verdad más que fenómenos de la naturaleza, que le determinan a investigar sus causas; pero no muestran jamás que es falso algo que el entendimiento capta clara y distintamente como verdadero. Así pensamos nosotros y, por eso, nuestro método consiste en demostrar con razones, clara y distintamente percibidas por el entendimiento, las cosas que proponemos. Cuanto digan los sentidos, que parezca oponerse a esas razones, lo despreciaremos, ya que, como hemos dicho, ellos solo pueden determinar el entendimiento a que investigue esto más bien que aquello, pero no convencerle de falsedad, cuando él percibe algo clara y distintamente[72].

PROPOSICIÓN 7. *Ningún cuerpo entra en el lugar de otro, a menos que, a la vez, éste entre en el lugar de otro cuerpo*.

*Prueba. Si* se niega, supóngase, si es posible, que el cuerpo A entra en el lugar del cuerpo B, que supongo igual a A, sin que B salga de su lugar[*9]. El espacio, que antes solo contenía a B, ahora (por hipótesis) contiene a A y a B. Y por tanto, contiene doble cantidad de sustancia corpórea que antes, lo cual (*por la prop. 4*) es absurdo. Luego ningún cuerpo entra en el lugar de otro…

PROPOSICIÓN 8. *Cuando un cuerpo entra en el lugar de otro, el lugar por él dejado es ocupado, en el mismo instante, por otro que lo toca directamente*.

[1|197] *Prueba. Si* el cuerpo B se mueve hacia D, en ese mismo instante, los cuerpos A y C se acercarán y se tocarán mutuamente o no. Si se acercan y se tocan, se concede lo que afirmamos. Si, en cambio, no se acercan, sino que queda libre todo el espacio que dejó B entre A y C, es que hay entre ellos un cuerpo igual a B (*por el cor. de la prop. 2 y por el cor. de la prop. 4*). Es así que (por hipótesis) no es el mismo B. Luego es otro que entra, en el mismo instante, en su lugar. Pero, como entra en el mismo instante, no puede ser, sino el que lo toca inmediatamente, por el escolio de la prop. 6. Pues allí hemos demostrado que no se produce ningún movimiento de un lugar a otro, que no exija un tiempo, respecto al cual siempre hay otro más corto. Y de ahí se sigue que el espacio del cuerpo B no puede ser ocupado, en el mismo instante, por otro cuerpo que deba recorrer un espacio, antes de entrar en el lugar de B. Por consiguiente, solo el cuerpo que toca inmediatamente a B, entra en el mismo instante en su lugar.

*Escolio*. Dado que las partes de la materia se distinguen realmente entre sí (por *Principios, parte I, artículo 61*), una puede existir sin otra (*por el cor. de la prop. 7 de la parte I*) y no dependen una de otra. De ahí que hay que rechazar como falsas aquellas ficciones de la simpatía y la antipatía. Como, además, la causa de un efecto siempre debe ser positiva (*por el ax. 8 de la parte I*), nunca se debe decir que un cuerpo se mueve para que no se produzca un vacío, sino que lo hace por impulso de otro.

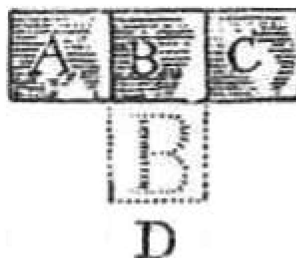



*Figura 7*

[1|198] *Corolario. En todo movimiento, se mueve a la vez un círculo completo de cuerpos*.

*Prueba*. En el momento en que el cuerpo 1 entra en el lugar del cuerpo 2, éste debe entrar en el lugar de otro, digamos de 3, y así sucesivamente (*por la prop. 7*). Por otra parte, en el mismo momento en que el cuerpo 1 entraba en el lugar del cuerpo 2, el lugar dejado por el cuerpo 1 debe ser ocupado por otro (*por la prop. 8*), digamos por el 8 o por otro que toca directamente al cuerpo 1. Y como esto se produce por el solo impulso de otro cuerpo (por el escolio precedente), que suponemos que es el cuerpo 1, todos estos cuerpos movidos no pueden hallarse en la misma línea recta (*por el ax. 21*), sino que (*por la def. 9*) describen un círculo completo.

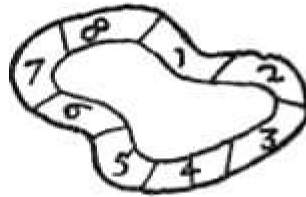


*Figura 2*

PROPOSICIÓN 9. *Si el canal circular ABC está lleno de agua y es en A cuatro veces más ancho que en B, en el momento en que el agua (u otro cuerpo fluido) que está en A, comienza a moverse hacia B, el agua que está en B, se moverá a una velocidad cuatro veces mayor*.

*Prueba*. Cuando toda el agua que hay en A, se mueve hacia B, debe entrar, al mismo tiempo, otra tanta agua de C al lugar de A (por la prop. 8) y otra tanta de B al lugar de C (por la misma proposición). Por consiguiente (por el ax. 14), el agua de B se moverá a una velocidad cuatro veces mayor.

Lo que decimos del canal circular, [1|199] hay que entenderlo también de todos los espacios desiguales, por los que tienen que pasar los cuerpos que se mueven a la vez. Pues la prueba es la misma en ambos casos.

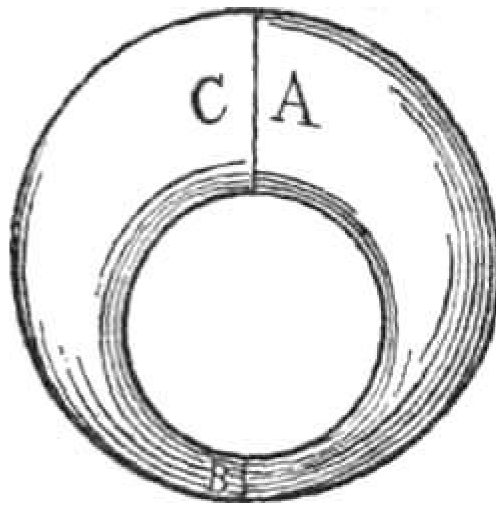



*Figura 8*

*Lema. Si se trazan dos semicírculos desde un mismo centro, como A y B, el espacio comprendido entre las periferias será igual por todas partes. Pero, si se trazan desde centros distintos, como C y D, el espacio entre las periferias será por todas partes desigual*. La prueba es evidente por la sola definición del círculo.

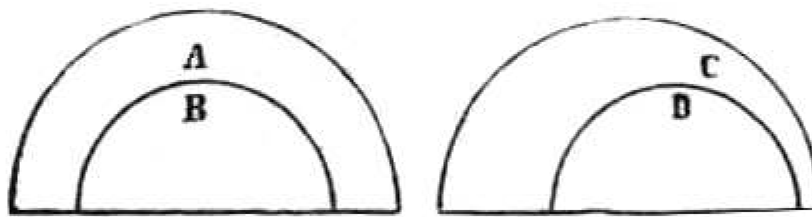



*Figura 9*

PROPOSICIÓN 10. *Un cuerpo fluido, que se mueve por el canal ABC, recibe indefinidos grados de velocidad*.

*Prueba*. El espacio entre A y B es por todas partes desigual (por el lema anterior)**[*10]**. Luego (*por la prop. 9*), la velocidad con que se desplaza un cuerpo fluido por el canal ABC, será en todas partes desigual. Por otra parte, como entre A y B concebimos mentalmente indefinidos espacios cada vez menores (*por la prop. 5*), también concebiremos que sus desigualdades, que existen por doquier, son indefinidas. Y por tanto (*por la prop. 9*) los grados de velocidad son indefinidos.

PROPOSICIÓN 11. *En la materia que fluye por el canal ABC, se da una división en indefinidas partículas*[*11].

[1|200] *Prueba*. La materia que fluye por el canal ABC, adquiere simultáneamente indefinidos grados de velocidad (*por la prop. 10*). Luego tiene indefinidas partes realmente divididas. Léase *Principios, parte II, art. 34-5*.

*Escolio*. Hasta aquí, hemos tratado de la naturaleza del movimiento. Conviene, pues, que investiguemos ya su causa, la cual es doble: una primaria o general, que es causa de todos los movimientos que hay en el mundo; y otra particular, que hace que cada una de las partes de la materia adquiera el movimiento, que antes no tenía. En cuanto a la general, como no hay que admitir más que lo que percibimos clara y distintamente (*por parte I, prop. 14 y 15, escolio*)[73] y no entendemos clara y distintamente ninguna otra causa, fuera de Dios (creador de la materia), resulta evidente que no se debe admitir ninguna otra causa general, aparte de Dios. Por lo demás, lo que decimos del movimiento, hay que entenderlo igualmente del reposo.

PROPOSICIÓN 12. *Dios es causa principal del movimiento*.

*Prueba*. Examínese el escolio que precede.

PROPOSICIÓN 13. *La misma cantidad de movimiento y de reposo que Dios imprimió un día a la materia, la conserva ahora también con su concurso*.

[1|201] *Prueba*. Dios es causa del movimiento y del reposo (*por la prop. 12*). Luego también ahora los conserva con el mismo poder con que los creó (*por el ax. 10 de la parte I*) y, evidentemente, en la misma cantidad en que los creó por primera vez (*parte I, prop. 20, corolario*).

*Escolio*. 1.º Aunque en teología se dice que Dios hace muchas cosas por su beneplácito y para manifestar su poder a los hombres; sin embargo, como las cosas que solo dependen de su beneplácito, solo se conocen por revelación divina, no deben ser admitidas en filosofía, donde tan solo se investiga aquello que dicta la razón, a fin de no confundir la filosofía con la teología.

2.º Aunque el movimiento no es, en la materia movida, otra cosa que un modo suyo, tiene, no obstante, cierta cantidad determinada. Cómo haya que entenderla, se aclarará a continuación[74].

PROPOSICIÓN 14. *Cada cosa, considerada en sí sola, en cuanto simple e indivisa, siempre persevera, en cuanto de ella depende, en el mismo estado*.

Esta proposición equivale, para muchos, a un axioma; pero nosotros la demostramos.

*Prueba*. Cuanto está en un estado determinado, solo lo está por el concurso de Dios (*parte I, prop. 12*). Es así que Dios es sumamente constante en sus obras (*parte I, prop. 20, corolario*). Luego, si no tenemos en cuenta las causas externas, es decir, particulares, sino únicamente la cosa en sí misma, hay que afirmar que ella, en cuanto de sí depende, persevera en el estado que ya tenía.

[1|202] *Corolario. Un cuerpo, una vez que está en movimiento, sigue moviéndose siempre, a menos que sea retardado por causas externas*.

*Prueba*. Está claro por la proposición precedente. No obstante, para corregir el prejuicio sobre el movimiento, léase *Principios, parte II, prop. 37-38*.

PROPOSICIÓN 15. *Todo cuerpo en movimiento tiende, por sí mismo, a continuar moviéndose en línea recta y no en línea curva*.

Esta proposición cabría enumerarla entre los axiomas; no obstante, la demostraré a partir de lo anterior como sigue.

*Prueba*. Dado que el movimiento solo tiene a Dios por causa (*por la prop. 12*), no tiene por sí mismo ninguna fuerza para existir (*parte I, ax. 10*), sino que es como procreado en todo momento por Dios (*por lo demostrado sobre el axioma que acabamos de citar*). De ahí que, mientras solo consideramos la naturaleza del movimiento, nunca le podremos atribuir, como propia de su naturaleza, una duración que pueda ser concebida como mayor que otra. Y, si se dice que a la naturaleza de cierto cuerpo en movimiento pertenece que describa con su movimiento cierta línea curva, se atribuye a la naturaleza del movimiento una duración más

duradera que cuando se supone que a la naturaleza de un cuerpo en movimiento pertenece la tendencia a seguir moviéndose en una línea recta (*por el ax. 17*). Es así que (como ya hemos demostrado), no podemos atribuir tal duración a la naturaleza del movimiento. Luego tampoco dar por supuesto que pertenezca a la naturaleza del cuerpo en movimiento seguir moviéndose según una línea curva cualquiera, sino tan solo según una línea recta.

[1|203] *Escolio*. Quizá parezca a muchos que esta prueba no demuestra que a la naturaleza del movimiento no le pertenece describir una línea curva más bien que una línea recta. Y la razón es que no se puede indicar una recta, respecto a la cual no exista una línea, recta o curva, menor, ni tampoco una curva, respecto a la cual no exista una curva menor. No obstante, aún teniendo esto en cuenta, yo estimo que la prueba procede lógicamente, ya que ella deduce lo que se proponía demostrar, no a partir de la cantidad de cada línea o de la diferencia accidental entre ellas, sino solo a partir de su esencia universal o de su diferencia esencial.

Mas, a fin de no hacer más oscura una cosa, bastante clara por sí misma, demostrándola, remito a los lectores a la simple definición del movimiento. Ésta no afirma de él nada más que traslación de una parte de materia de la vecindad de unos cuerpos a la vecindad de otros. De ahí que, si no concebimos esta traslación lo más simple posible, es decir, que se efectúa siguiendo una línea recta, asignamos al movimiento algo que no está contenido en su definición o esencia y que, por tanto, no pertenece a su naturaleza.

*Corolario. De esta proposición se sigue que todo cuerpo, que se mueve siguiendo una línea curva, se desvía continuamente de la línea en la que, de por sí, seguiría moviéndose, y ello en virtud de alguna causa externa* (por la prop. 14)**[75]**.

PROPOSICIÓN 16. *Todo cuerpo que se mueve circularmente, por ejemplo, una piedra en una honda, está continuamente determinado a seguir moviéndose según la tangente*.

[1|204] *Prueba*. El cuerpo que se mueve circularmente, es continuamente impedido por una fuerza externa de seguir moviéndose en

línea recta (*por el corolario anterior*). Pero, al cesar ésta, proseguirá su movimiento en línea recta (*por la prop. 15*).

Digo, además, que el cuerpo que se mueve circularmente, es determinado por una causa externa a seguir moviéndose según la tangente. Si se lo niega, supóngase que la piedra, que está en B, no es determinada (por una honda, por ejemplo) según la tangente BD, sino según otra línea, trazada por el mismo punto B hacia el interior o hacia el exterior del círculo: por ejemplo, según la línea BF, cuando se supone que la honda viene de L hacia B; o según la línea BH, cuando se supone, por el contrario, que la honda viene de C hacia B (pues se sabe que la línea BG forma un ángulo igual al ángulo FBH con la línea BH que sale del centro y corta la circunferencia en B).

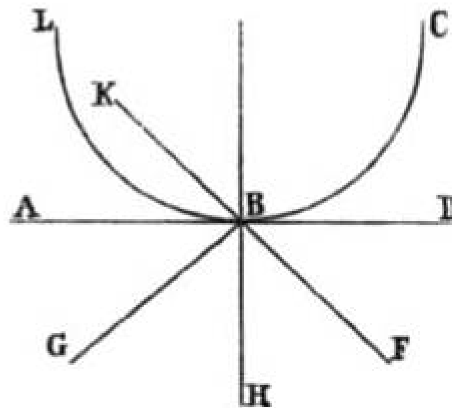



*Figura 10*

Pero, si se supone que la piedra, situada en el punto B, es determinada por la honda, que se mueve circularmente de L hacia B, de forma que siga moviéndose en dirección a F, es necesario (*por el ax. 18*) que, cuando la honda se mueva, por un impulso contrario, de C hacia B, la piedra sea determinada a seguir moviéndose según la misma línea BF con una determinación contraria, es decir, que se dirigirá hacia K y no hacia G, lo cual es contrario a la hipótesis. Ahora bien, fuera de la tangente, no se puede señalar ninguna línea**[*12]**, que pueda trazarse por el punto B y que forme con la línea BH ángulos iguales y situados del mismo lado, como son DBH y ABH. Luego, fuera de la tangente, no se da ninguna línea que pueda cumplir la misma hipótesis, tanto si la honda se dirige de L a B, como si se

mueve de C a B. Por consiguiente, no hay que asignar ninguna línea, según la cual tiende a moverse el cuerpo, excepto la tangente[76].

[1|205] *Otra prueba*. Supongamos, en vez de un círculo, el hexágono ABH, inscrito en un círculo, y que el cuerpo C reposa en uno de sus lados, AB. Supongamos, además, que la regla DBE (supongo que un extremo está fijo en el centro D y que el otro es móvil) gira sobre el centro D cortando continuamente la línea AB. Es evidente que, si la regla DBE, mientras se mueve como suponemos, choca con el cuerpo C en el momento en que corta la línea AB en ángulos rectos, dicha regla determinará con su impulso al cuerpo C a que se mueva, siguiendo la línea FBAG, en dirección a G, es decir, siguiendo el lado AB (del hexágono) prolongado al infinito. Ahora bien, como el hexágono lo hemos elegido libremente, habrá que afirmar lo mismo de cualquier otra figura, que concibamos que se puede inscribir en este círculo. Es decir, que, cuando el cuerpo C, que está parado en un lado de dicha figura, es impulsado por la regla DBE en el momento en que ella corta ese lado en ángulos rectos, será determinado por dicha regla a que siga moviéndose en la dirección de ese lado prolongado al infinito.

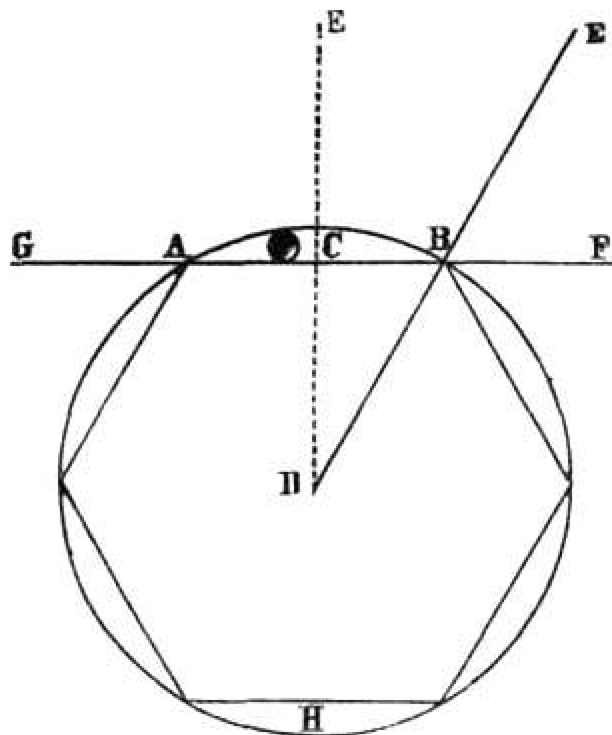


*Figura 11*

Concibamos ahora, en vez de un hexágono, una figura rectilínea de infinitos lados (es decir, por la definición de Arquímedes, un círculo). Es evidente que la regla DBE, en cualquier punto que choque con el cuerpo C, siempre chocará con él en el momento en que corta en ángulos rectos algún lado de dicha figura. Por consiguiente, nunca [1|206] chocará con C, sin que, al mismo tiempo, lo determine de suerte que prosiga su movimiento en dirección de ese lado prolongado al infinito. Y como cualquier lado, prolongado en uno u otro sentido, siempre debe caer fuera de la figura, ese lado prolongado al infinito será tangente a la figura de infinitos lados, es decir, al círculo. Por consiguiente, si en vez de una regla concebimos una honda que se mueve circularmente, ésta determinará continuamente a la piedra a que siga moviéndose según la línea tangente.

*Es de advertir que estas dos pruebas se pueden acomodar a cualquier figura curvilínea*. [Nota textual].

PROPOSICIÓN 17. *Todo cuerpo que se mueve circularmente, tiende a alejarse del centro del círculo que describe*.

*Prueba*. Mientras un cuerpo se mueve circularmente, está permanentemente forzado por una causa externa; al cesar ésta, sigue inmediatamente moviéndose según la línea tangente (por la prop. anterior), que tiene todos sus puntos, excepto aquel que toca el círculo, fuera de éste (*Elementos, III, prop. 16*) y que están, por tanto, másdistantes del centro que el círculo.

Por tanto, cuando la piedra que se mueve circularmente en la honda EA, se halle en el punto A, tiende a proseguir en una línea que tiene todos sus puntos más alejados del centro E que cualquier punto de la circunferencia LAB. Ahora bien, esto es lo mismo que esforzarse por alejarse del centro del círculo que describe.

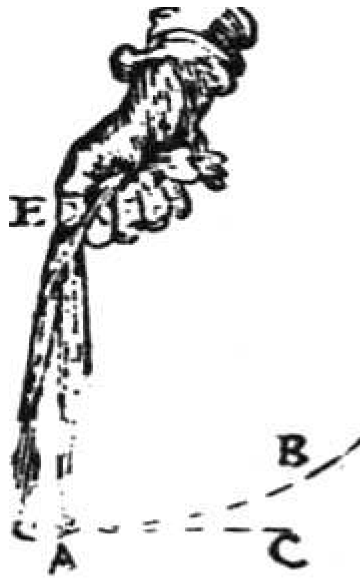


*Figura 12*

[1|207] PROPOSICIÓN 18. *Si un cuerpo, por ejemplo, A se mueve en dirección a otro cuerpo en reposo, B, sin que éste pierda, en virtud del impulso del cuerpo A, nada de su reposo, tampoco el cuerpo A perderá nada de su movimiento, sino que retendrá exactamente la misma cantidad de movimiento que antes tenía*.

*Prueba. Si* se niega, supóngase que el cuerpo A pierde algo de su movimiento, sin que lo que él ha perdido, pase a otro, por ejemplo, a B. Cuando esto suceda, se da en la naturaleza menor cantidad de movimiento que antes, lo cual es absurdo (*por la prop. 13*). La prueba procede de la misma forma respecto al reposo en el cuerpo B. De ahí que, si uno no transmite nada al otro, B conservará todo su reposo y A todo su movimiento.



*Figura 1*

PROPOSICIÓN 19. *El movimiento, en sí considerado, es distinto de su determinación hacia una parte determinada; y no es necesario, para que un*

*cuerpo en movimiento se dirija al lado contrario o sea repelido, que esté alguna vez en reposo*.

*Prueba*. Supongamos, como en la proposición precedente, que el cuerpo A se dirige a B y que éste le impide seguir más adelante. El cuerpo *A (por la prop. anterior)* conservará, pues, todo su movimiento, sin que esté en reposo el mínimo período de tiempo. Sin embargo, aunque sigue moviéndose, no se mueve en el mismo sentido que antes, puesto que se supone que es impedido por B. Por consiguiente, conservando íntegro su movimiento, pero perdiendo su anterior determinación, [1|208] se moverá hacia el lado contrario y no hacia ningún otro (por lo que se dice en *Dióptrica, cap. II*). La determinación no pertenece, pues, a la esencia del movimiento, sino que se distingue de ella, y un cuerpo en movimiento, cuando es repelido, no está ningún tiempo en reposo.

*Corolario*. De aquí se sigue que el movimiento no es contrario al movimiento[77].

PROPOSICIÓN 20. *Si el cuerpo A choca con el cuerpo B y arrastra a éste consigo, A perderá de su movimiento tanto cuanto B recibe de A a consecuencia del choque con él*.

*Prueba. Si* se lo niega, supóngase que B recibe de A más o menos movimiento que pierde A. Esa diferencia deberá ser íntegramente añadida o sustraída a la cantidad de movimiento de toda la naturaleza, lo cual es absurdo (*por la prop. 13*). Por consiguiente, si B no puede adquirir ni más ni menos movimiento, adquirirá tanto como A pierde.



*Figura 1*

PROPOSICIÓN 21. *Si el cuerpo A es el doble que B y se mueve a la misma velocidad, A tendrá un movimiento dos veces mayor que B, es decir, una fuerza suficiente para conservar una velocidad igual a la de B*.

*Prueba*. Supongamos, en vez de A, dos veces B, es decir (por hipótesis), un A dividido en dos partes iguales. Los dos B tienen fuerza para

mantenerse en el estado en que estaban (*por la prop. 14*), y esa fuerza es igual en ambos (por hipótesis). Si ahora se unen estos dos B, [1|209] manteniendo su velocidad, se formará un A, cuya fuerza y cantidad de movimiento será igual a los dos B o doble al de un B.

Adviértase que esto también se sigue de la simple definición del movimiento. Pues, cuanto mayor es el cuerpo que se mueve, más materia hay que se separa de la otra. Existe, pues, más separación, es decir (*por la def. 8*), más movimiento.

PROPOSICIÓN 22. *Si el cuerpo A es igual a B y se mueve a doble velocidad, la fuerza o el movimiento será el doble en A que en B.*

*Prueba*. Supongamos que B, en el mismo momento en que adquirió cierta fuerza para moverse, adquirió cuatro grados de velocidad. Si no ocurre nada, seguirá moviéndose (*por la prop. 14*) y se mantendrá en su estado. Supongamos, ahora, que adquiere otra tanta fuerza en virtud de otro impulso igual al anterior. Adquirirá, pues, además de los cuatro primeros grados de velocidad, otros cuatro, que también conservará (*por la misma prop.*); es decir, que se moverá a doble velocidad que antes, o de otra forma, a la misma velocidad que A, y también tendrá doble fuerza, es decir, una fuerza igual que la de A. Por consiguiente, el movimiento de A es el doble que el de B.

Adviértase que nosotros entendemos aquí por fuerza en los cuerpos movidos la cantidad de movimiento, la cual, en cuerpos iguales, debe ser mayor en proporción a la velocidad, en cuanto que, en virtud de esta velocidad, los cuerpos iguales se separan más, en el mismo tiempo, de los cuerpos que les tocan inmediatamente, que si se movieran más lentamente. De ahí que (*por la def. 8*) también tienen más movimiento. Por el contrario, en los cuerpos en reposo, por fuerza para resistir entendemos la cantidad de reposo. De donde se sigue.

*Corolario 1.º Cuanto más lentamente se mueven los cuerpos, más participan del reposo*. [1|210] En efecto, estos cuerpos ofrecen mayor resistencia a aquellos que vienen a su encuentro a mayor velocidad y que tienen menos fuerza que ellos, y, además, se separan menos de los cuerpos que les tocan inmediatamente.

*Corolario 2.º Si el cuerpo A se mueve a doble velocidad que B y B es doble mayor que A, hay la misma fuerza en el cuerpo mayor, B, que en el menor, A, y por tanto, también la misma fuerza*.

*Prueba*. Supongamos que B es dos veces mayor que A y que éste se mueve dos veces más aprisa que aquel, y supongamos, además, que C es dos veces menor que B y que es dos veces más lento que A. Luego, tanto B (*por la prop. 21*) como *A (por la prop. 22)* tendrán un movimiento dos veces mayor que C. Por consiguiente (*por el ax. 15*), B y A tienen movimientos iguales, ya que uno y otro son el doble de un tercero, C.

*Corolario 3.º De ahí se sigue que el movimiento es distinto de la velocidad*. Concebimos, en efecto, que, de dos cuerpos que tienen la misma velocidad, uno posee más movimiento que otro (*por la prop. 21*); y a la inversa, que dos cuerpos que tienen distinta velocidad, pueden poseer movimientos iguales (*por el cor. precedente*). Y lo mismo se desprende de la simple definición del movimiento, ya que éste no es más que la traslación de la vecindad de un cuerpo, etc.

Hay que señalar aquí que este corolario tercero no contradice al primero. En efecto, la velocidad es concebida por nosotros de dos formas: o bien, en cuanto un cuerpo se separa más o menos, en un tiempo dado, de los cuerpos que le tocan inmediatamente, y en ese sentido participa más o menos del movimiento o del reposo; o bien en cuanto, en ese tiempo, describe una línea mayor o menor, y en esa misma medida se distingue del movimiento.

[1|211] Podía haber añadido aquí otras proposiciones a fin de explicar más ampliamente *la proposición 14* y las fuerzas de las cosas en cualquier estado, como acabamos de hacer con el movimiento. Pero bastará con releer *Principios, parte II, art. 43* y añadir aquí una proposición, que es necesaria para entender lo que sigue.

PROPOSICIÓN 23. *Cuando los modos de un cuerpo son forzados a sufrir una variación, ésta será siempre la menor que pueda darse*.

*Prueba*. Esta proposición se sigue con suficiente nitidez de *la proposición 14*.

PROPOSICIÓN 24 (Regla 1). *Si dos cuerpos, por ejemplo, A y B, fueran exactamente iguales y se dirigieran el uno al otro en línea recta y a igual velocidad, al chocar, ambos retrocederían en sentido contrario sin perder nada de su velocidad*.

En esta hipótesis, está claro que, para que desaparezca la contrariedad de estos dos cuerpos, o bien ambos deben ser rechazados en sentido contrario, o bien uno debe arrastrar consigo al otro, puesto que solo son contrarios en cuanto a la determinación, pero no en cuanto al movimiento.

*Prueba*. Cuando A y B chocan entre sí, deben sufrir alguna variación (*por el ax. 19*). Pero, como el movimiento no es contrario al movimiento (*por el cor. de la prop. 19*), no tienen por qué perder nada de su movimiento (*por el ax. 19*). El cambio se producirá, pues, únicamente en la determinación. Por otra parte, no podemos concebir que cambie la determinación de un solo cuerpo, por ejemplo, B, a menos que supongamos que A, del que debería proceder su cambio, [1|212] es más fuerte que él (*por el ax*. 20). Ahora bien, esto es contra la hipótesis. Por tanto, como el cambio de la determinación no se puede producir en un solo cuerpo, se producirá en ambos. Es decir, que A y B se alejarán en sentidos opuestos y no en otro ninguno (por lo que se dice en *Dióptrica, cap. II*) y mantendrán íntegro su movimiento[78].

PROPOSICIÓN 25 (Regla 2). *Si dos cuerpos fueran desiguales en volumen, por ejemplo, B mayor que A, suponiendo el resto igual que en la proposición precedente, solo A será repelido, pero ambos seguirán moviéndose a la misma velocidad*.

*Prueba*. Como se supone que A es menor que B, también tendrá (*por la prop. 21*) menor fuerza que 61. Y puesto que en esta hipótesis, igual que en la precedente, la contrariedad solo existe en la determinación, también la variación se debe dar únicamente en la determinación, tal como allí se ha demostrado, es decir, que se producirá tan solo en A y no en B (*por el ax. 20*). Por consiguiente, solo A será repelido en sentido contrario por B, que es más fuerte, manteniendo íntegra su velocidad.

PROPOSICIÓN 26. *Si dos cuerpos son desiguales* en volumen y en velocidad *(digamos que B es dos veces mayor que A, pero que el movimiento es dos veces más rápido en A que en B), permaneciendo el resto como antes, ambos cuerpos serán repelidos en sentido contrario, conservando cada uno la velocidad que tenía*.

*Prueba*. Cuando A y B se dirigen el uno al otro, según la hipótesis, hay en el uno tanto movimiento como en el otro (*por el cor. 2.º de la prop*. 22). Por tanto, el movimiento del uno [1|213] no se opone al del otro (*por el cor. de la prop. 19*) y las fuerzas son iguales en ambos (*por el cor. 2.º de la prop*. 22). Por consiguiente, esta hipótesis es absolutamente similar a la de la *proposición* 24. De ahí que, por la prueba de ésta, A y B serán rechazados en sentidos contrarios, pero manteniendo íntegro su movimiento.

*Corolario. De las tres proposiciones anteriores se desprende con evidencia que la determinación de un cuerpo requiere, para cambiar, igual fuerza que el movimiento. De donde se sigue que el cuerpo, que pierde más de la mitad de su determinación y más de la mitad de su movimiento, sufre más cambio que aquel que (solo) pierde toda su determinación*.

PROPOSICIÓN 27 (Regla 3). *Si dos cuerpos son iguales en volumen, pero B se mueve un poco más rápidamente que A, no solo A será repelido en sentido contrario, sino que B transmitirá a A la mitad de la velocidad en que supera a éste, y ambos proseguirán su movimiento a la misma velocidad y en la misma dirección*.

*Prueba*. El cuerpo A (por hipótesis) no solo se opone a B por su determinación, sino también por su lentitud, en cuanto que ésta participa del reposo (*por el corolario 1.º de la prop. 22*).




*Figura 1*

De ahí que, aunque sea repelido en sentido contrario, si tan solo cambia su determinación, no desaparece toda la oposición entre esos dos cuerpos.

Por consiguiente (*por el ax. 19*), la variación debe efectuarse tanto en la determinación como en el movimiento. Ahora bien, como B, por hipótesis, se mueve más rápidamente que A, B será también (*por la prop. 22*) más fuerte que A. Y por consiguiente (*por el ax. 20*), el cambio en A procederá de B, el cual le rechaza en sentido contrario. Éste era el primer punto.

[1|214] Por otra parte, mientras A se mueve más lentamente que B, A se opone a B (*por el cor. de la prop. 22*). Luego A debe variar (*por el ax. 19*) hasta que no se mueva más lentamente que B. En esta hipótesis no existe, en cambio, ninguna causa bastante fuerte para que tenga que moverse más rápidamente que B. Dado, pues, que A, mientras es empujado por B, no puede moverse ni más lenta ni más rápidamente que B, seguirá moviéndose a la misma velocidad que B**[79]**.

Además, si B transmite a A menos de la mitad de su exceso de velocidad, A seguirá moviéndose más lentamente que B. Y si, en cambio, le transmite más de esa mitad, A seguirá moviéndose más rápidamente que B. Y, como ambas hipótesis son absurdas, según se ha demostrado ya, la variación llegará justamente hasta que B haya transferido a A la mitad del exceso de velocidad que B debe perder (*por la prop*. 20) y, por tanto, ambos seguirán moviéndose, sin ninguna oposición, a la misma velocidad y en la misma dirección.

*Corolario*. De ahí se sigue que, cuanto más rápidamente se mueve un cuerpo, más determinado está a seguir moviéndose en la línea en que ya se movía; y, al revés, cuanto más lentamente se mueve, menos determinación posee.

*Escolio*. Con el fin de que los lectores no confundan la fuerza de la determinación con la fuerza del movimiento, pareció oportuno añadir aquí unas reflexiones con las que se explique dicha distinción. Así pues, si consideramos que los cuerpos A y C son iguales y se dirigen ambos, a la misma velocidad, a su encuentro, los dos (*por la prop*. 24) serán repelidos en sentido contrario, conservando íntegro su movimiento.

Pero, si el cuerpo C está en B y se mueve en oblicuo hacia A, [1|215] está claro que C ya está menos determinado a moverse siguiendo la línea BD o CA. De ahí que, aunque C tenga un movimiento igual al de A, sin embargo, la fuerza de determinación de C (en cuanto que se mueve

directamente hacia A), que es igual a la de A, es mayor que la fuerza de determinación del mismo C (en cuanto que se mueve oblicuamente de B hacia A), y tanto mayor, cuanto la línea BA es mayor que la línea CA; pues cuanto mayor es la línea BA que CA, tanto más tiempo requiere B (con tal que B y A se muevan, como aquí se supone, a la misma velocidad) para poder trasladarse a través de la línea BD o CA, por la que se opone a la determinación del cuerpo A.

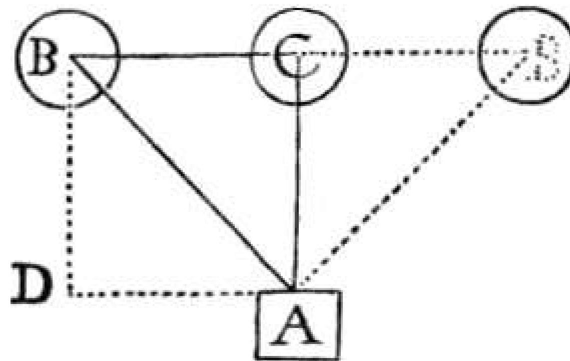


*Figura 13*

Por consiguiente, cuando C choca oblicuamente (desde B) con A, será determinado como si continuara moviéndose hacia B’ siguiendo la línea AB’ (supongo que B’, cuando se halla en el punto en que la línea AB’ corta la prolongación de la línea BC, dista de C lo mismo que C dista de B). En cambio, A seguirá moviéndose hacia C, conservando íntegro su movimiento y su determinación, y arrastrará consigo al cuerpo B. Efectivamente, dado que B, mientras está determinado a moverse siguiendo la diagonal AB’ y se desplaza a la misma velocidad que A, requiere más tiempo que A para recorrer una parte de la línea AC, se opone, en esa misma proporción, a la determinación del cuerpo A, que es más fuerte.

Sin embargo, para que la fuerza de determinación de C, en cuanto se dirige de B a A y participa de la línea CA, sea igual a la fuerza de determinación del mismo C, en cuanto se dirige directamente hacia A (o, por hipótesis, igual a la fuerza de A), es necesario que B tenga tantos grados de movimiento más que A, como partes tiene la línea BA más que la línea CA. De suerte que, cuando B choque con A en oblicuo, A rebotará hacia el

lado contrario, A’, y B hacia B’, manteniendo cada uno de ellos íntegramente su movimiento.

No obstante, si el exceso de B sobre A es mayor que el de la línea BA sobre la línea CA, B rechazará a A hacia A’ y le cederá su movimiento en esa misma medida, hasta que el [1|216] movimiento de B tenga con el de A la misma proporción que la línea BA con la línea CA, y, cediendo tanto movimiento como cedió a A, seguirá moviéndose en el mismo sentido en que antes se movía. Por ejemplo, si la línea AC es a la línea AB como 1 es a 2, y el movimiento del cuerpo A es al movimiento del cuerpo B como 1 es a 5, B transmitirá a A un grado de su movimiento y lo rechazará en sentido contrario, mientras que B seguirá moviéndose, con los cuatro grados restantes, hacia el mismo lado, al que antes se dirigía[80].

PROPOSICIÓN 28 (Regla 4). *Si el cuerpo A estuviera totalmente en reposo y fuera un poco mayor que B, cualquiera que fuera la velocidad con que B se mueva hacia A, nunca B moverá a A, sino que será rechazado por éste en sentido contrario, conservando íntegro su movimiento*[81].

Adviértase que la oposición entre estos cuerpos se suprime de tres maneras: cuando uno arrastra al otro consigo y siguen, después, moviéndose a la misma velocidad y en el mismo sentido; cuando uno es repelido en sentido contrario y el otro conserva íntegro todo su reposo; y cuando uno es rechazado en sentido opuesto y transmite algo de su movimiento al otro que está en reposo. Una cuarta forma no se da (*en virtud de la prop. 13*). Por consiguiente, solo queda por demostrar (*por la prop. 23*) que, según nuestra hipótesis, en estos cuerpos se da el cambio mínimo[82].

*Prueba. Si* B desplazara a A hasta que ambos siguieran moviéndose a la misma velocidad, debería (*por la prop. 20*) transferir a éste tanto movimiento suyo cuanto adquiere A, y (*por la prop. 21*) debería perder más de la mitad de su movimiento y, por lo mismo (*por el corolario de la prop. 27*) más de la mitad también de su determinación; y por consiguiente (*por el corolario de la prop. 26*) sufriría también más cambio que si solo perdiera su determinación. Y, a la inversa, si A pierde algo de su reposo, pero no tanto como para seguir moviéndose a la misma velocidad que B, no será

eliminada la contrariedad entre estos dos cuerpos, puesto que A se opondrá a la velocidad de B con su tardanza, en cuanto que ésta participa del reposo (*por el corolario de la proposición 22*). De ahí que B aún deberá ser repelido en sentido contrario y perderá toda su determinación y la parte del movimiento que transfirió a A, lo cual es un cambio mayor que [1|217] si solo perdiera la determinación. Por consiguiente, como, según nuestra hipótesis, el cambio solo consiste en la determinación, es el mínimo que se puede dar en estos cuerpos, y por tanto (*por la prop. 23*) no se producirá ningún otro.

Hay que señalar en la prueba de esta proposición algo que también tiene lugar en otras, a saber, que no hemos citado la prop. 19, en la cual se demuestra que la *determinación puede cambiar totalmente, aunque permanezca íntegro el movimiento como tal*. Sin embargo, hay que tenerla en cuenta para entender correctamente la fuerza del argumento. En efecto, *en la prop. 23* no decíamos que *el cambio siempre será el mínimo en sentido absoluto, sino el menor que se pueda dar*. Ahora bien, que se puede dar un cambio que solo consiste en la determinación, tal como hemos supuesto en esta prueba, es claro *por la prop. 18 y la 19, con su corolario*.

PROPOSICIÓN 29 (Regla 5). *Si el cuerpo A estuviera en reposo y fuera menor que B, entonces B, por muy lentamente que se moviera hacia A, lo arrastraría consigo, es decir, que le transmitiría tanto movimiento suyo como para que ambos siguieran después a la misma velocidad*. (Léase *Principios, parte II, art. 50*.).

En esta Regla, igual que en la precedente, solo se podrían concebir tres formas de suprimir la contrariedad. Pero nosotros demostraremos que, según nuestra hipótesis, en estos cuerpos se produce el menor cambio y que, por tanto (*por la prop*. 23), su cambio debe ser así de hecho.

*Prueba*. Según nuestra hipótesis, B transmite a A (*por la prop. 21*) menos de la mitad de su movimiento y (*por el cor. de la prop*. 27)[83] menos de la mitad de su determinación. Ahora bien, si B no arrastrara consigo a A, sino que rebotara en sentido contrario, perdería toda su determinación y se produciría un cambio mayor (*por el cor. de la prop*. 26); y mayor aún, si perdiera toda su determinación y, además, parte de su movimiento, como se

supone en la tercera forma. Por consiguiente, el cambio (que se produce en estos cuerpos), según nuestra hipótesis, es el mínimo[84].

[1|218] PROPOSICIÓN 30 (Regla 6). *Si el cuerpo A estuviera en reposo y fuera exactísimamente igual al cuerpo B, que se mueve hacia él, en parte sería empujado por B y en parte B sería repelido por él hacia el lado contrario*[85].

También aquí solo se podrían concebir tres hipótesis, como en la proposición anterior, y por eso hay que demostrar que nosotros suponemos aquí el mínimo cambio que es posible.

*Prueba*. Si el cuerpo B arrastra consigo al cuerpo A, hasta que ambos sigan moviéndose a igual velocidad, habrá tanto movimiento en uno como en otro (*por la proposición 22*), y (*por el cor. de la prop*. 27) B deberá perder la mitad de su determinación y, además (*por la proposición* 20), la mitad de su movimiento. Pero, si es rechazado por A en sentido contrario, perderá toda su determinación y conservará todo su movimiento (*por la proposición* 18), siendo este cambio igual al anterior (*por el cor. de la prop*. 26). Ahora bien, ninguno de estos dos casos se puede dar. Pues, si A conservara su estado y pudiera cambiar la determinación de B, sería necesariamente (*por el ax*. 20) más fuerte que B, lo cual está contra la hipótesis. Y si B arrastrara consigo a A, hasta que ambos se desplazaran a la misma velocidad, B sería más fuerte que A, lo cual está también en contra de la hipótesis. Por consiguiente, como ninguno de estos dos casos tienen lugar, se producirá la tercera, es decir, que B empujará un poco a A y será rechazado por éste (léase *Principios, parte II, art. 51*).



*Figura 1*

PROPOSICIÓN 31 (Regla 7). *Supongamos que A y B se mueven en el mismo sentido; pero A más despacio y B más a prisa detrás de él, de suerte que le alcance finalmente: si, además, fuera A mayor que B, pero* [1|219] *de modo que el exceso de velocidad de B fuera mayor que el exceso de tamaño*

*de A, B transmitirá tanto movimiento suyo a A que ambos seguirán después a la misma velocidad y hacia el mismo lado; pero, si el exceso de tamaño de A fuera mayor que el exceso de velocidad de B, éste sería repelido por aquél en sentido contrario, conservando todo su movimiento*.

Léase *Principios, parte II, art. 52*. También aquí, como en las proposiciones precedentes, solo se pueden concebir tres casos.

*Prueba de la primera parte*. Como se supone que B es más fuerte que *A* (*por la prop. 21* y 22), no puede ser rechazado por él (*por el ax*. 20). Luego, por ser más fuerte, B arrastrará consigo a A y de tal modo que ambos sigan moviéndose a la misma velocidad. Ya que, en ese caso, se producirá el cambio mínimo, como está bastante claro por cuanto precede.

*Prueba de la segunda parte*. Como se supone que B es menos fuerte que A (*por las prop. 21* y 22), no puede empujarle (*por el ax*. 20) ni cederle algo de su movimiento. De ahí que (*por el cor. de la prop. 14*) B retendrá todo su movimiento. Y como no lo mantiene en el mismo sentido, ya que se supone que A se lo impide, será rechazado (por lo que se dice en *Dióptrica, cap. 2*) en sentido contrario, y no en otro ninguno, manteniendo íntegro su movimiento (*por la prop. 18*).

Adviértase que, tanto aquí como en las anteriores proposiciones, hemos dado por demostrado que todo cuerpo, que choca en línea recta con otro, que le impide totalmente seguir adelante en el mismo sentido, debe retroceder en sentido contrario y no en ningún otro. Para entenderlo mejor, léase *Dióptrica, cap. 2*[86].

*Escolio*. Para explicar los cambios de los cuerpos, que resultan de su encuentro mutuo, solo hemos considerado hasta aquí a dos cuerpos, como si estuvieran aislados de los demás, es decir, [1|220] sin tener en cuenta a los que les rodean por todas partes. Ahora, en cambio, consideraremos su estado y sus cambios en relación a los cuerpos de los que están rodeados por doquier[87].

PROPOSICIÓN 32. *Si el cuerpo B está rodeado por todas partes de corpúsculos en movimiento, que lo empujan en todas direcciones a la vez y con la misma fuerza, mientras no intervenga otra causa, permanecerá inmóvil en el mismo lugar*.

*Prueba*. Esta proposición es evidente por sí misma. Pues, si se moviera hacia un lado en virtud del impulso de los corpúsculos que vienen de otro, los corpúsculos que lo movieran, lo empujarían con más fuerza que los otros, que lo empujan, en el mismo momento, en sentido contrario y que no logran producir su efecto (*por el ax. 20*), lo cual estaría en contra de la hipótesis**[88]**.

PROPOSICIÓN 33. *El cuerpo B, en las mismas condiciones de la proposición anterior, si interviene una fuerza, por pequeña que sea, puede moverse hacia un lado cualquiera*.

*Prueba*. Todos los cuerpos que tocan inmediatamente a B, como ellos (por hipótesis) están en movimiento, mientras que él (por la proposición anterior) está inmóvil, tan pronto toquen a B, serán repelidos hacia otro lado, conservando íntegro su movimiento (por la proposición 28). Por tanto, el cuerpo B es continua y espontáneamente abandonado por los cuerpos que le tocan directamente. Por consiguiente, por, más grande que imaginemos a B, no se requiere ninguna acción para separarle de los cuerpos que le tocan inmediatamente (por *la advertencia 4 a la def. 8*). Es decir, que no se puede aplicar a B ninguna fuerza externa, que, por pequeña que se la imagine, [1|221] no sea mayor que la fuerza que tiene B para permanecer en el mismo lugar (pues ya hemos demostrado que no tiene ninguna fuerza para adherirse a los cuerpos que le tocan directamente); y ninguna tampoco que, añadida al impulso de los corpúsculos que, junto con esa fuerza externa, empujan a B hacia el mismo lado, no sea mayor que la fuerza de los otros corpúsculos que empujan a B hacia el lado contrario (pues aquella, sin la fuerza externa, se suponía igual a ésta). Por consiguiente (*por el ax. 20*), esta fuerza externa, por pequeña que se la imagine, moverá al cuerpo B en cualquier sentido.

PROPOSICIÓN 34. *El cuerpo B, en las mismas condiciones anteriores, no se puede mover más rápidamente que lo hace en virtud del impulso de la fuerza externa, aunque las partículas que le rodean, se agiten con mucha mayor rapidez.*

*Prueba*. Aunque los corpúsculos, que, junto con la fuerza externa, empujan a B hacia un mismo lado, se agiten con mucha mayor rapidez que aquella con que la fuerza externa puede mover a B; como, sin embargo, no tienen (por hipótesis) mayor fuerza que los cuerpos que rechazan al mismo B en sentido contrario, gastarán todas sus fuerzas de determinación en resistir a éstas y no le transmitirán (*por la prop. 32*) a él ninguna velocidad. Por consiguiente, como no se supone que se dé ninguna otra circunstancia o causa, B no recibirá alguna velocidad de ninguna causa, excepto de la fuerza externa, y por lo mismo (*por el ax. 8 de la parte I*) no podrá moverse con mayor rapidez de la que corresponde al impulso de la fuerza externa.

PROPOSICIÓN 35. *Cuando el cuerpo B se mueve, según se ha dicho, en virtud de un impulso externo, recibe la mayor parte de su movimiento de los cuerpos de los que está continuamente rodeado, y no de la fuerza externa*.

[1|222] *Prueba*. El cuerpo B, aunque lo imaginemos muy pequeño, debe ser movido por un impulso, por pequeño que sea (*por la prop. 33*). Supongamos, pues, que B es cuatro veces mayor que el cuerpo externo del que recibe el impulso. Dado que (*por la prop. anterior*) ambos deben moverse a la misma velocidad, habrá en B cuádruple movimiento que en el cuerpo externo del que recibe el impulso (*por la prop. 21*). Por tanto (*por el ax. 8 de la parte I*) no recibe de la fuerza externa la parte principal de su movimiento. Y como, aparte de ésta, no se suponen más causas que los cuerpos que continuamente le rodean (pues el mismo B se supone inmóvil por sí mismo), B recibe la parte principal de su movimiento solamente (*por el ax. 7 de la parte I*) de los cuerpos que le rodean, y no de la fuerza externa.

Adviértase que aquí no podemos decir, como antes, que se requiere el movimiento de las partículas que vienen de un lado para resistir al movimiento de las partículas que vienen del lado contrario, ya que los cuerpos, que (como se supone en este caso) se dirigen al encuentro mutuo, solo son contrarios en la determinación y no en el movimiento (*por el cor. de la prop. 19*). De ahí que solo emplean su determinación[*13] en resistir unos a otros, mas no el movimiento. Y por tanto, el cuerpo B no puede

recibir de los cuerpos circundantes ninguna determinación y, por lo mismo (*por el cor. de la* 20 *proposición 27*), ninguna velocidad, en cuanto distinta del movimiento. Aún más, al añadírsele la fuerza exterior, necesariamente debe ser movido por ellos, como hemos demostrado en esta proposición y es fácil de ver por el modo como hemos demostrado *la proposición 33*.

PROPOSICIÓN 36. *Si un cuerpo, por ejemplo, nuestra mano, se puede mover en todas las direcciones con igual movimiento, sin que ofrezca resistencia a ningún otro ni tampoco otros cuerpos a ella, es necesario que, en el espacio en que ella se desplaza, se muevan tantos cuerpos hacia un lado como hacia otro cualquiera y con una fuerza de velocidad igual entre ellos, así como entre ellos y la mano*.

[1|223] *Prueba*. Ningún cuerpo puede desplazarse por un espacio que no esté lleno de cuerpos (*por la prop. 3*). Por eso digo que el espacio, por el que se puede desplazar nuestra mano, está lleno de cuerpos que se mueven en las mismas condiciones que se ha dicho. Si se niega esto, supóngase que están en reposo o que se mueven de otra forma. Si están en reposo, resistirán al movimiento de la mano (*por la prop. 14*) hasta que se les comunique el movimiento de ésta y que, por fin, se desplacen con ésta hacia el mismo lado y a la misma velocidad (*por la prop*. 20). Es así que, en nuestra hipótesis, se supone que no le ofrecen resistencia. Luego esos cuerpos se mueven… Éste era el primer punto.

Por otra parte, esos cuerpos deben moverse en todas las direcciones. Si se lo niega, supóngase que no se mueven hacia un lado, digamos que de A hacia B. Por tanto, si la mano se mueve de A hacia B, necesariamente chocará con los cuerpos que se mueven (*por la primera parte*) y, según la hipótesis de nuestro adversario, con una determinación distinta de la de la mano. Por consiguiente, resistirán a la misma (*por la prop. 14*) hasta que se muevan, junto con la mano, hacia el mismo lado (*por la prop. 24 y el escolio de la prop*. 27). Es así que, por hipótesis, no resisten a la mano. Luego se moverán en todas las direcciones. Éste era el segundo punto.

Aún más, estos cuerpos se moverán en todos los sentidos con la misma fuerza de velocidad. Pues, si se supone que no, imaginemos que los que van de A hacia B, no se desplazan con tanta fuerza de velocidad como los que

van de A hacia C. Entonces resultaría que, si la mano se mueve de A hacia B con la misma velocidad (pues suponemos que se puede mover con igual movimiento hacia todas partes y sin hallar resistencia) con que se mueven los cuerpos de A hacia C, los cuerpos que se desplazan de A hacia B, resistirán a la mano (*por la prop. 14*) hasta que se muevan con la misma fuerza de velocidad que ella (*por la prop. 31*).

C
AB
*Figura 14*

[1|224] Es así que esto es contra la hipótesis. Luego se moverán hacia todas partes con la misma fuerza de velocidad. Éste era el tercer punto.

Finalmente, si los cuerpos no se movieran con la misma fuerza de velocidad que la mano: o bien la mano se movería más lentamente o con menor fuerza de velocidad, o bien se movería más rápidamente o con mayor fuerza de velocidad que los cuerpos. Si lo primero, la mano resistirá a los cuerpos que la siguen inmediatamente (*por la prop. 31*). Si lo segundo, los cuerpos a los que sigue la mano y con los que se desplaza hacia el mismo lado, le resistirán a ella (*por la misma prop*.). Ahora bien, ambos supuestos están contra la hipótesis. Luego, como la mano no se puede mover ni más lenta ni más rápidamente que los cuerpos, se moverá con la misma fuerza de velocidad.

Si alguien pregunta por qué digo que se mueven con igual fuerza de velocidad y no con una velocidad absolutamente igual, *lea el escolio del cor. de la prop. 27*. Y si pregunta, además, si la mano, mientras se mueve de A hacia B, no resiste a los cuerpos que se mueven, a la vez y con igual fuerza de velocidad, de B hacia A, *lea la prop. 33*, y comprenderá que la fuerza de esos cuerpos está compensada con la de aquellos (pues ambas son iguales *por la tercera parte de esta prueba*) que se desplazan, a la vez, junto con la mano de A hacia B.

PROPOSICIÓN 37. *Si un cuerpo, digamos A, puede ser desplazado por una fuerza, por pequeña que sea, hacia un lado cualquiera, estará necesariamente rodeado de cuerpos que se mueven a igual velocidad que él*.

*Prueba*. El cuerpo A debe estar rodeado por todas partes de cuerpos (*por la prop 6*), que se mueven a la misma velocidad. Pues, si éstos estuvieran en reposo, no podría ser desplazado en cualquier dirección por una fuerza, todo lo pequeña que se quiera (como se supone), sino por una fuerza que fuera, al menos, capaz de arrastrar consigo los cuerpos que tocan inmediatamente a A (*por el ax. 20*). Por otra parte, si los cuerpos que rodean a A, [1|225] se movieran con mayor fuerza hacia un lado que hacia el otro, por ejemplo, de B hacia C que de C hacia B, dado que A está por todas partes rodeado de cuerpos en movimiento (como acabamos de demostrar), se sigue necesariamente (*por lo demostrado en la proposición 33*) que los cuerpos que se desplazan de B hacia C, arrastrarían consigo a A hacia el mismo lado. De ahí que no bastaría una fuerza, todo lo pequeña que se quiera, para mover a A hacia B, sino que se requiere justamente aquella que supla el exceso de movimiento de los cuerpos que vienen de B hacia C (*por el ax. 20*). Por consiguiente, dichos cuerpos se deben mover hacia todas partes con igual fuerza.

[A] C______________ B

*Figura 4*

*Escolio*. Como esto sucede con los cuerpos llamados fluidos, se sigue que cuerpos fluidos son aquellos que están divididos en muchas partículas pequeñas y que se mueven con igual fuerza en todas direcciones. Y, aun cuando esas partículas no puedan ser vistas por ningún ojo, ni siquiera de lince, no por eso habrá que negar lo que acabamos de probar, ya que *las proposiciones 10 y 11* demuestran tal sutileza en la naturaleza, que (por no mencionar los sentidos) no puede ser determinada o captada por ningún pensamiento. Aún más, como está bastante claro por lo anteriormente dicho que unos cuerpos resisten a otros con el simple reposo y como nosotros en la dureza, tal como indican los sentidos, no percibimos sino que las partes de los cuerpos duros resisten al movimiento de nuestras manos, concluimos claramente que aquellos cuerpos, cuyas partículas contiguas están todas en reposo en relación a las demás [*juxta se mutuo*], son duros. Léase *Principios, parte II, art. 54-56*[89].

*Fin de la segunda parte*

## [1|226] PARTE III[90]

Una vez expuestos los principios universalísimos de las cosas naturales, debemos pasar ahora a explicar aquellos que se derivan de éstos. Pero, como las cosas que se siguen de esos principios, son más de las que nuestra alma podrá jamás contemplar con el pensamiento, y como no nos determinan a considerar unas cosas más bien que otras, debemos exponer, en primer término, una breve historia de los principales fenómenos, cuyas causas investigaremos aquí. Dicha historia la encuentra el lector en *Principios, parte III, art. 5-15; y del artículo 20 al 43* se propone la hipótesis que Descartes considera más cómoda, no solo para comprender los fenómenos celestes, sino también para indagar sus causas naturales[91].

Por otra parte, la vía más eficaz para entender la naturaleza de las plantas y del hombre es considerar de qué forma nacen y se forman, poco a poco, a partir de las semillas. De ahí que habrá que excogitar unos principios muy simples y sumamente fáciles de conocer, de suerte que demostremos que de ellos, a modo de ciertas semillas, pudieron surgir los astros y la tierra y, finalmente, cuantas cosas descubrimos en este mundo visible, aunque no sepamos jamás si han surgido realmente. Pues de este modo expondremos su naturaleza mucho mejor que si solo los describiéramos tal como ahora son[92].

Digo que buscamos principios simples y fáciles de conocer. Ya que, si no son así, no necesitaremos de ellos, puesto que [1|227] la única razón de asignar a las cosas semillas, es que su naturaleza nos resulte más fácil de conocer y que subamos, como hacen los matemáticos, de las cosas más claras a las más oscuras y de las más simples a las más complejas.

Digo, además, que buscamos unos principios tales que demostremos que a partir de ellos pudieron surgir los astros y la tierra, etc. En efecto, nosotros no buscamos, como suelen hacer los astrónomos, aquellas causas que solo sirven para explicar todos los fenómenos celestes, sino aquellas que nos conduzcan a conocer también los que hay en la tierra (ya que los fenómenos que observamos por encima de la tierra, juzgamos que hay que enumerarlos entre los fenómenos naturales)[93].

Para hallarlos, una buena hipótesis debe reunir las siguientes condiciones:

Que, en sí misma considerada, no implique contradicción.

Que sea la más simple que pueda darse.

Que (se sigue del 2) sea facilísima de conocer.

Que cuanto se observa en la naturaleza, se puede deducir de ella.

He dicho, finalmente, que podemos aceptar aquella hipótesis, de la que podamos deducir, como de su causa, los fenómenos de la naturaleza, aunque sepamos bien que no surgieron así. Acudiré a un ejemplo para que se entienda. Si uno encuentra escrita en un papel la línea curva, que llamamos parábola y quiere investigar su naturaleza, es lo mismo que él suponga que fue previamente cortada de un cono e impresa después sobre el papel, o que fue trazada por el movimiento de dos líneas rectas, o que surgió de algún otro modo, a condición de que pruebe, a partir de su hipótesis, todas las propiedades de la parábola. Aún más, aunque él sepa que aquella línea tuvo su origen en la impresión de un cono cortado sobre el papel, podrá, no obstante, fingir a voluntad otra causa, que le parezca la más cómoda para explicar todas las propiedades de la parábola. Del mismo modo, también a nosotros nos está permitido forjar, a nuestro arbitrio, una hipótesis para explicar los caracteres de la naturaleza, [1|228] con tal que de ella deduzcamos, con rigor matemático, todos los fenómenos naturales. Y, esto es lo más digno de señalar, apenas podremos aceptar nada, de lo que no puedan ser deducidos, aunque con más trabajo, los mismos efectos, aplicando las leyes naturales arriba explicadas. Porque, como la materia asume, sucesivamente, gracias a esas leyes, todas las formas de que es capaz, si examinamos por orden esas formas, podremos llegar, finalmente, a aquella que es la de este mundo. De ahí que no hay que temer que de una falsa hipótesis surja ningún error[94].

***Postulado.***

*Se postula que se nos conceda que toda aquella materia, de que está compuesto este mundo visible, fue dividida, en un principio, por Dios en partes lo más iguales posible; pero no de forma esférica, porque varios*

*glóbulos unidos no llenan un espacio continuo, sino de, otras figuras y de tamaño mediano, es decir, intermedio entre todas aquellas partículas de que ya están formados los cielos y los astros. Postulamos, además, que hayan tenido en sí mismas tanto movimiento como existe en el mundo y que se hayan movido del mismo modo: ora cada una en torno a su centro e independientemente de las demás, de forma que constituyesen un cuerpo fluido, tal como creemos que es el cielo; ora varias, a la vez, en torno a varios puntos, a igual distancia unos de otros y dispuestos del mismo modo que se hallan ahora los centros de las estrellas fijas; o también en torno a algunos puntos más, iguales en número al de los planetas. Y así constituirían tantos y tan variados torbellinos como son los astros del mundo. Véase la figura en Principios, parte III, art. 46*[95].

[1|229] Esta hipótesis, considerada en sí misma, no implica contradicción alguna. En efecto, no atribuye a la materia más que la divisibilidad y el movimiento, propiedades que ya antes hemos demostrado que existen realmente en ella; y como, además, hemos mostrado que la materia es indefinida y que es una y la misma en el cielo y en la tierra, podemos suponer, sin el menor escrúpulo, que estas modificaciones existieron en toda materia. Esta hipótesis es, además, simplicísima, ya que no supone ninguna desigualdad ni desemejanza en las partículas, en las que habría estado dividida la materia en un comienzo, ni tampoco en su movimiento. De donde se sigue que esta hipótesis también es muy fácil de conocer; y esto mismo se desprende del hecho de que, por esta hipótesis, no se supone que haya existido nada en la materia, fuera de aquello que cualquiera conoce por el simple concepto de materia, es decir, la divisibilidad y el movimiento local[96].

Que de esta hipótesis se pueden deducir todos los fenómenos que observamos en la materia, nos esforzaremos en demostrarlo realmente, en cuanto sea posible, siguiendo el orden siguiente. Primero, deduciremos de ella la fluidez de los cielos y explicaremos cómo ésta es la causa de la luz. Después, pasaremos a la naturaleza del sol y, al mismo tiempo, a los fenómenos que observamos en las estrellas fijas. Después, nos referiremos a los cometas y, finalmente, a los planetas y sus fenómenos.

## DEFINICIONES

1.ª *Por* eclíptica *entendemos aquella parte del torbellino que, mientras gira en torno a su eje, describe el círculo mayor*.

2.ª *Por* polos *entendemos las partes del torbellino, que están más alejadas de la eclíptica, o que describen los círculos menores*.

3.ª *Por* conato de movimiento *no entendemos algún pensamiento, sino únicamente que una parte de la materia está de tal modo dispuesta y tan inclinada al movimiento, que iría realmente a algún sitio, si no fuera impedida por ninguna causa*[97].

4.ª *Por* ángulo *entendemos todo aquello que sobresale, en un cuerpo, sobre la figura esférica*.

## AXIOMAS

1.º *Varios glóbulos simultáneamente unidos no pueden ocupar un espacio continuo*.

2.º *Una porción de materia dividida en partes angulosas, requiere mayor espacio, si éstas* [1|230] *giran en tornoa sus propios centros que si todas ellas estuvieran en reposo y todos sus lados se tocaran directamente entre sí*.

3.º *Una parte de materia, cuanto menor es, más fácilmente es dividida por la misma fuerza*.

4.º *Las partes de materia, que se mueven en el mismo sentido y no se separan unas de otras al moverse, no están actualmente divididas*.

PROPOSICIÓN 1. *Las partes en que estuvo dividida originariamente la materia, no eran redondas sino angulosas*.

*Prueba*. Toda la materia fue dividida, desde un principio, en partes iguales y semejantes (*por el postulado*). Luego (*por el ax. 1 y parte II, prop. 2*) nunca fueron redondas y, por tanto (*por la def. 4*), eran angulosas.

PROPOSICIÓN 2. *La fuerza que hizo que las partículas de materia se moviesen en torno a sus propios centros, hizo a la vez que los ángulos de*

*las partículas se suavizaran con el choque mutuo*.

*Prueba*. Toda la materia fue dividida, desde el principio, en partes iguales (*por el postulado*) y angulosas (*por la prop. 1*). De ahí que, si sus ángulos no se hubieran suavizado, al comenzar ellas a girar en torno a sus propios centros, sería necesario (*por el ax. 2*) que toda la materia hubiera ocupado mayor espacio que cuando estaba en reposo. Es así que esto es absurdo (*por parte II, prop. 4*). Luego sus ángulos se suavizaron tan pronto ella comenzó a moverse.

[***El resto falta***]

# APÉNDICE[†]

Contiene

## PENSAMIENTOS METAFÍSICOS[98]

*En ellos se explican brevemente las cuestiones más difíciles que se presentan, tanto en la parte general como en la especial de la metafísica, respecto al ser y sus afecciones, a Dios y sus atributos, y al alma humana*[99].

# PARTE I

*En ella se explican brevemente las cuestiones que suelen presentarse en la parte general de la metafísica respecto al ser y sus afecciones*[*14] [100]

## CAPÍTULO I. *Del ser real, ficticio y de razón*

No digo nada de la definición de esta ciencia ni tampoco de cuál sea su objeto, ya que solo me propongo explicar aquí las cuestiones que son más oscuras y que suelen ser tratadas por los autores en los tratados de metafísica[101].

*Definición del ser*. Comencemos, pues, por el ser, por el que entiendo *todo aquello que, cuando se percibe clara y distintamente, comprobamos que existe necesariamente o que, al menos, puede existir*[102].

*La quimera, el ser ficticio y ente de razón no son seres*. De esta definición o, si se prefiere, descripción se sigue que la quimera, el ser ficticio y el ente de razón no pueden, en modo alguno, ser considerados como seres[103].

En efecto, la *quimera*[*15], por su propia naturaleza, no puede existir. El *ser ficticio* excluye la percepción clara y distinta, ya que el hombre, guiado simplemente de su libertad y no sin darse cuenta, como en la falsedad, sino de propósito y a sabiendas, reúne las cosas que quiere reunir y separa las que quiere separar. Finalmente, el *ente de razón* no es más que un modo de pensar, que sirve para *retener, explicar e imaginar* más fácilmente las cosas entendidas. Hay que señalar que por *modo de pensar* entendemos aquí lo que ya hemos explicado en el *escolio de la prop. 15 de la Parte I*, es decir, todas las afecciones del pensamiento, a saber, el entendimiento, la alegría, la imaginación, etc.[104].

[1|234] *Con qué modos de pensar retenemos las cosas. Que* existen ciertos modos de pensar que sirven para retener más firme y fácilmente las cosas y para traerlas a la mente cuando queremos o para mantenerlas presentes a ella, consta suficientemente a quienes se sirven de la conocidísima regla de la memoria, según la cual, para retener una cosa totalmente nueva y grabarla en la memoria, se acude a otra que nos es familiar y que concuerda con ella, o solamente en el nombre o también en la realidad. De forma parecida, los filósofos redujeron todas las cosas naturales a ciertas clases, a las que acuden, cuando se les presenta algo nuevo, y que llaman *género, especie*, etc.[105]

*Con qué modos de pensar explicamos las cosas*. Para explicar una cosa, también tenemos modos de pensar, ya que la determinamos comparándola con otra. Los modos de pensar, de que nos servimos para ello, se llaman tiempo, número, medida y quizá aún haya otros. Entre éstos, el *tiempo* sirve para explicar la duración, el *número* para la cantidad discreta y la *medida* para la cantidad continua[106].

*Con qué modos de pensar imaginamos las cosas. Fi*nalmente, como estamos acostumbrados a formar también, de todas las cosas que entendemos, algunas imágenes en nuestra fantasía, resulta que imaginamos

no-entes de forma positiva, como entes. Pues, dado que el alma humana, considerada en sí sola, es una cosa pensante, no tiene mayor poder para afirmar que para negar. Como, por otra parte, imaginar no es más que sentir los vestigios que deja en el cerebro el movimiento de los espíritus, suscitado en los sentidos por los objetos, esa sensación no puede ser más que una afirmación confusa. De ahí que imaginemos como entes todos los modos de los que se sirve el alma para negar, tales como la ceguera, la extremidad o el fin, el término, las tinieblas, etc.[107].

*Los entes de razón: por qué no son ideas de cosas y, sin embargo, son tenidos por tales*. De lo anterior resulta claro que esos modos de pensar no son ideas de cosas ni pueden ser considerados como tales, ni tienen tampoco ningún objeto (*ideatum*) que o existe necesariamente o puede existir. El motivo, sin embargo, de que esos modos de pensar sean tenidos por ideas, es que proceden y surgen de las ideas de los seres reales de forma tan inmediata que, si no se presta la máxima atención, son facilísimamente confundidos con ellas. De ahí que incluso [1|235] les hayan impuesto nombres, como si significaran seres que existen fuera de nuestra mente, y a esos seres o más bien no-seres los llamamos entes de razón[108].

*Es incorrecto dividir el ser en real y de razón*. Por eso es fácil de ver cuán inadecuada es aquella división por la que se divide el ser en real y de razón, pues dividen así al ser en ser y no-ser, en ser y modo de pensar. No me extraña, sin embargo, que los filósofos aferrados a las palabras o a la gramática caigan en semejantes errores, puesto que juzgan las cosas por los nombres y no los nombres por las cosas[109].

*En qué sentido se puede llamar al ente de razón pura nada y ser real*. No habla con menos acierto quien dice que el ente de razón no es pura nada, pues, si busca fuera del entendimiento lo que se expresa con esas palabras, comprobará que es pura nada; en cambio, si entiende por tales los mismos modos de pensar, son verdaderos seres reales. Y así, cuando pregunto qué es una *especie*, no busco nada más que la naturaleza de este modo de pensar, el cual es realmente un ser y se distingue de otro modo de pensar; pero esos modos de pensar no se pueden llamar ideas ni se puede decir que sean verdaderos o falsos, como tampoco el amor se puede llamar verdadero o falso, sino bueno o malo. Por eso, cuando Platón dijo que el

hombre es un animal bípedo sin plumas, no se equivocó más que quienes dijeron que era un animal racional; pues él sabía, tan bien como los demás, que el hombre es un animal racional, pero colocó al hombre en cierta clase a fin de que, cuando quisiera pensar en él, hallara enseguida la idea de hombre, acudiendo a aquella clase que podía recordar con facilidad. Aún más, Aristóteles cometió un gravísimo error, si pensó que había explicado adecuadamente la esencia humana con esa definición suya. En cuanto a Platón, cabría preguntarse si hizo bien, pero no es éste el lugar de hacerlo[110].

*En la investigación de las cosas no hay que confundir los seres reales con los entes de razón*. De todo lo anteriormente dicho se desprende que no existe coincidencia alguna entre el ser real y los objetos (*ideata*) del ente de razón. Por eso se comprende fácilmente que en la investigación de las cosas hay que poner todo cuidado en no confundir los seres reales con los entes de razón. Pues una cosa es investigar la naturaleza de las cosas y otra, los modos como [1|236] nosotros las percibimos. Si confundimos una con otra, no podremos entender ni los modos de percibir ni la naturaleza real. Aún más, y esto es lo peor, eso nos hará caer en grandes errores, como ya ha sucedido a muchos[111].

*Cómo se distingue el ente de razón del ser ficticio*. Hay que señalar, además, que muchos confunden el ente de razón con el ser ficticio, ya que piensan que el ser ficticio también es un ente de razón, porque no tiene existencia alguna fuera de la mente. Sin embargo, si se presta atención a las definiciones, que acabamos de dar, del ente de razón y del ser ficticio, se hallará una gran diferencia entre ambos, tanto por razón de su causa como lo también por su naturaleza, sin relación a la causa. Efectivamente, hemos dicho que *ser ficticio* no es otra cosa que dos términos unidos por la sola voluntad, sin guía alguna de la razón; de donde se sigue que el ser ficticio puede ser casualmente verdadero. En cambio, el *ente de razón* ni depende solo de la voluntad ni consta de términos unidos entre sí, como está bastante claro por su definición. De ahí que, si alguien pregunta si el ser ficticio es un ser real o un ente de razón, nos limitaremos a repetirle lo ya dicho o a remitirle a ello, a saber, que es incorrecto dividir el ser en ser real y de razón y que, por consiguiente, se parte de un falso presupuesto al preguntar

si el ser ficticio es un ser real o un ente de razón, puesto que se supone que todo ser se divide en real y de razón[112].

*División del ser*. Pero volvamos a nuestro tema, ya que parece que nos hemos desviado algo de él. Por la anterior definición o, si se prefiere, descripción del ser, se ve fácilmente que el ser hay que dividirlo en ser que existe necesariamente por su naturaleza o cuya esencia implica la existencia, y en ser cuya esencia no implica la existencia, a no ser una existencia posible. Este último se divide en *sustancia y modo; sus* definiciones se dan en *Principios de filosofía, parte I, art. 51-2 y 56* y, por tanto, no es necesario repetirlas aquí[113].

Respecto a esta división, solo quiero advertir aquí que decimos expresamente que el ser se divide en sustancia y modo, y no en sustancia y accidente, porque el accidente no es más que un modo de pensar, ya que solo indica una relación. [1|237] Por ejemplo, cuando digo que el triángulo se mueve, el movimiento no es un modo del triángulo, sino del cuerpo que se mueve; de ahí que el movimiento, respecto al triángulo, se llama accidente, en cambio, respecto al cuerpo, es un ser real o un modo. En efecto, el movimiento no puede concebirse sin el cuerpo, pero sí sin el triángulo[114].

Por otra parte, a fin de que se entienda mejor lo ya dicho y lo que viene a continuación, nos esforzaremos en explicar qué se debe entender por *ser de la esencia, ser de la existencia, ser de la idea* y, finalmente, *por ser de la potencia. A* ello nos mueve, además, la ignorancia de algunos que o no reconocen distinción alguna entre la esencia y la existencia o, si la reconocen, confunden el ser de la esencia con el ser de la idea o con el ser de la potencia. A fin de dar una respuesta a éstos y a la cuestión en sí misma, explicaremos el asunto a continuación lo más claramente que podamos.

## CAPÍTULO II. *Qué es el ser de la esencia, el ser de la existencia, el ser de la idea y el ser de la potencia*

Para percibir claramente qué hay que entender por esos cuatro conceptos, basta que traigamos a la memoria lo que hemos dicho sobre la

sustancia increada o Dios[115], a saber:

*Las creaturas están eminentemente en Dios*.

1.º Dios contiene eminentemente lo que se halla formalmente en las cosas creadas, es decir, Dios posee atributos tales, que en ellos se contienen de forma más perfecta todos los atributos creados (*véase Parte I, ax. 8 y prop. 12, cor. 1*). La extensión, por ejemplo, la concebimos claramente sin ninguna existencia; y por eso, como no tiene por sí misma ninguna fuerza para existir, hemos demostrado que fue creada por Dios (*Parte I, prop. última*). Y, puesto que en la causa debe haber, al menos, tanta perfección como hay en el efecto, se sigue que todas las perfecciones de la extensión deben estar en Dios. Pero, como después hemos visto que una cosa extensa es, por su propia naturaleza, divisible, es decir, que contiene una imperfección, no pudimos atribuir extensión a Dios (*Parte I, prop. 16*). Por consiguiente, [1|238] nos vimos forzados a confesar que en Dios hay algún atributo que contiene de modo más excelente todas las perfecciones de la materia (*Parte I, prop. 9, escolio*), el cual puede hacer las veces de la materia[116].

2.º Dios se entiende a sí mismo y todas las otras cosas, es decir, también tiene en sí objetivamente todas las cosas (*Parte I, prop. 9*).

3.º Dios es causa de todas las cosas y obra por absoluta libertad de su voluntad[117].

*Qué es el ser de la esencia, de la existencia, de la idea y de la potencia*. Por lo anterior se ve, pues, claramente qué hay que entender por esos cuatro términos. En primer lugar, *el ser de la esencia* no es más que el modo como las cosas creadas están comprendidas en los atributos de Dios. Por otra parte, *el ser de la idea* se dice en cuanto que todas ellas están objetivamente contenidas en la idea de Dios. *El ser de la potencia* solo se dice respecto al poder de Dios, con el que podía haber creado, por la absoluta libertad de la voluntad, todas las cosas que todavía no existen. Finalmente, *el ser de la existencia* es la misma esencia de las cosas, en cuanto se la considera fuera de Dios y en sí misma; se atribuye a las cosas después que fueron creadas por Dios[118].

*Esas cuatro expresiones tan solo se distinguen en las creaturas*. Resulta, pues, claro que esas cuatro expresiones no se distinguen unas de otras, a no

ser en las creaturas, pero de ningún modo en Dios. En efecto, no concebimos que Dios haya estado en potencia en otro ser y, además, su existencia y su entendimiento no se distinguen de su esencia[119].

*Se responde a algunas cuestiones sobre la esencia*. Por lo dicho ya podemos responder fácilmente a las cuestiones que suelen plantearse sobre la esencia, y que son las siguientes: *si la esencia se distingue de la existencia y, de* ser así, si *es algo diferente de la idea*; y, en este último caso, si *la esencia posee algún ser fuera del entendimiento*, cosa que sin duda hay que admitir.

A la primera cuestión respondemos con una distinción, a saber: en Dios, la esencia no se distingue de la existencia, ya que aquélla no se puede concebir sin ésta; pero en las otras cosas, la esencia se distingue de la existencia, porque se puede concebir sin ésta.

A la segunda cuestión, decimos que la cosa que se concibe clara y distintamente, es decir, verdaderamente fuera del entendimiento, es algo diferente de la idea. Y, si se sigue preguntando si lo que está fuera del entendimiento, existe por sí mismo o fue creado por Dios, contestamos que la esencia formal [1|239] ni es por sí (*a se*) ni es creada, ya que ambas cosas supondrían que la cosa existe actualmente, sino que solo depende de la esencia de Dios, en la que están contenidas todas las cosas. En este sentido, estamos de acuerdo con los que dicen que las esencias de las cosas son eternas.

Aún cabría preguntarse cómo nosotros, antes de haber entendido la naturaleza de Dios, entendemos las esencias de las cosas, puesto que éstas, como acabamos de decir, solo dependen de la naturaleza de Dios. A lo cual respondo que eso proviene de que las cosas ya han sido creadas; pues, si no hubieran sido creadas, concedería totalmente que eso sería imposible, a menos que se tuviera antes un conocimiento adecuado de la naturaleza de Dios; sería tan imposible e incluso más, que conocer la naturaleza de las ordenadas de la parábola a partir de la naturaleza, aún no conocida, de la parábola.

*Por qué recurre el autor a los atributos de Dios en la definición de la esencia*. Hay que señalar, además, que, aunque las esencias de los modos no existentes se comprenden en sus sustancias y el ser de su esencia está en su

sustancia, hemos recurrido a Dios, porque queríamos explicar la esencia, en general, de los modos y de las sustancias, y porque, además, la esencia de los modos no estuvo en sus sustancias hasta después de la creación de éstas, y nosotros indagábamos el ser eterno de las esencias.

*Por qué no ha examinado el autor las definiciones de otros*. Para entender esto, no creo que sea, necesario refutar aquí a los autores que piensan de otra forma ni tampoco examinar sus definiciones o descripciones de la esencia y de la existencia, ya que de ese modo haríamos más oscura una cosa clara. ¿Qué hay más claro, en efecto, que entender qué es la esencia y la existencia, dado que no podemos dar ninguna definición de una cosa sin explicar, al mismo tiempo, su esencia?

*Cómo se puede aprender fácilmente la distinción entre la esencia y la existencia*. Finalmente, si algún filósofo duda todavía si la esencia se distingue de la existencia en las cosas creadas, no debe trabajar demasiado con las definiciones de la esencia y de la existencia para eliminar la duda; basta con que se acerque a un escultor o a un carpintero, y ellos mismos le mostrarán cómo conciben de determinada forma la estatua que todavía no existe y se la presentarán después ya hecha y existente[120].

## [1|240] CAPÍTULO III. *De lo que es necesario, imposible, posible y contingente*

*Qué se debe entender aquí por afecciones*. Una vez explicada la naturaleza del ser en cuanto tal, pasamos a explicar algunas de sus afecciones. Advirtamos que por afecciones entendemos aquí lo que Descartes designó alguna vez atributos (*Principios de fil., Parte I, art. 52*). Efectivamente, el ser en cuanto ser, es decir, por sí solo o en cuanto sustancia, no nos afecta, y por tanto debe ser explicado por algún atributo, del cual, sin embargo, solo se distingue por una distinción de razón. De ahí que nunca puedo admirar bastante los sutilísimos ingenios de aquellos que, no sin gran detrimento para la verdad, buscaron algo intermedio entre el ser y la nada. No me detendré, sin embargo, a refutar su error, puesto que ellos mismos, cuando se empeñan en dar las definiciones de tales afecciones, se pierden en su vana sutileza[121].

*Definición de las afecciones*. Ateniéndonos, pues, a nuestro tema, decimos que las afecciones del ser son *ciertos atributos por los cuales entendemos la esencia o la existencia de cada ser, aunque solo se distinguen de ésta mediante una distinción de razón*. Intentaré explicar aquí algunas de ellas (porque no pretendo explicarlas todas) y separarlas de aquellas denominaciones que no son afecciones de ningún ser. Trataré, en primer lugar, de lo que es necesario e imposible.

*De cuántas formas se dice que una cosa es necesaria o imposible*. Una cosa se dice necesaria e imposible de dos formas: respecto a su esencia o respecto a su causa. Respecto a la *esencia*, ya sabemos que Dios existe necesariamente, ya que su esencia no se puede concebir sin su existencia; en cambio, la quimera, respecto a la contradicción de su esencia, no puede existir.

Respecto a la *causa*, las cosas, por ejemplo, las cosas materiales, son consideradas como imposibles o necesarias. En efecto, si tan solo atendemos a su esencia, la podemos concebir clara y distintamente sin su existencia y, por tanto, nunca pueden existir por la fuerza o la necesidad de su esencia, sino únicamente por la fuerza de la causa, es decir, de Dios, creador de todas las cosas. De ahí que, si está en el decreto divino que una cosa exista, existirá necesariamente; [1|241] y si no, será imposible que exista. Pues es evidente por sí mismo que aquello, que no tiene ninguna causa, ni interna ni externa, para existir es imposible que exista. Es así que, en la segunda hipótesis, se supone una cosa que no puede existir ni por la fuerza de su esencia, que es lo que yo entiendo por causa interna, ni por la fuerza del decreto divino, única causa externa de todas las cosas. Luego, se sigue que las cosas, tal como las hemos supuesto en la segunda hipótesis es imposible que existan**[122]**.

*La quimera se puede llamar cómodamente un ser nominal*. En este contexto, hay que hacer las siguientes observaciones:

1.ª Dado que la quimera no está ni en el entendimiento ni en la imaginación, se puede llamar cómodamente ser verbal, puesto que solo se puede expresar con palabras. Un círculo cuadrado, por ejemplo, lo expresamos sin duda con palabras, pero no lo podemos imaginar y mucho menos entender. Por tanto, la quimera no es nada, aparte de la palabra. Por

eso mismo, la imposibilidad no puede ser enumerada entre las afecciones del ser, ya que es una simple negación[123].

*Las cosas creadas dependen de Dios en cuanto a la esencia y a la existencia*.

2.ª No solo la existencia de las cosas creadas, sino también (como demostraremos después, en la segunda parte, con toda claridad) su esencia y naturaleza dependen únicamente del decreto de Dios. De donde se sigue claramente que las cosas creadas no tienen, por sí mismas, ninguna necesidad: pues no tienen, por sí mismas, ninguna esencia ni existen por sí mismas[124].

*La necesidad, que las cosas creadas reciben de su causa, es de la esencia, o de la existencia; pero éstas no se distinguen en Dios*.

3.ª Finalmente, la necesidad, tal como se da en las cosas creadas en virtud de su causa, puede referirse o a su esencia o a su existencia, puesto que estas dos son distintas en las cosas creadas: aquélla depende de las leyes eternas de la naturaleza; ésta, en cambio, de la serie y del orden de las causas. Por el contrario, en Dios, como su esencia no se distingue de su existencia, tampoco la necesidad de la esencia es distinta de la necesidad de la existencia. De donde se sigue que, si concibiéramos todo el orden de la naturaleza, comprobaríamos que muchas cosas, cuya naturaleza concebimos clara y distintamente, es decir, cuya esencia es necesariamente tal como es, no podrían existir en modo alguno. Pues verificaríamos que es tan imposible que esas cosas existan en la naturaleza, [1|242] como ya sabemos que lo es que un gran elefante pueda caber en el ojo de una aguja. De ahí que la existencia de esas cosas no sería más que una quimera, que no podríamos ni imaginar ni entender[125].

*Lo posible y lo contingente no son afecciones de las cosas. A* lo dicho sobre la necesidad y la imposibilidad me ha parecido oportuno añadir unas palabras sobre lo posible y lo contingente. Hay algunos que los tienen por afecciones de las cosas, cuando no son, en realidad, sino defectos de nuestro entendimiento, como se verá claramente una vez que explique qué hay que entender por uno y otro.

*Qué es lo posible y qué lo contingente*. Una cosa se dice posible, cuando entendemos su causa eficiente, pero ignoramos si esa causa está

determinada. Por eso podemos considerarla como posible, pero no como necesaria ni como imposible. En cambio, si nos fijamos en la esencia de la cosa, sin más, y no en su causa, la llamaremos contingente; es decir, que la consideraremos como algo intermedio, por así decirlo, entre Dios y la quimera, puesto que no hallamos en su esencia ni la necesidad de existir, como en la esencia divina, ni tampoco la contradicción o imposibilidad, como en la quimera. Y si alguien quiere llamar contingente lo que yo llamo posible y, al revés, llamar posible lo que yo llamo contingente, no le contradiré, ya que no acostumbro a discutir sobre los nombres. Basta con que nos conceda que estas dos cosas no son más que defectos de nuestra percepción y no algo real[126].

*Lo posible y lo contingente solo son defectos de nuestro entendimiento. Si* alguien quisiera negarlo, no es difícil demostrarle su error. En efecto, si examina la naturaleza y cómo depende de Dios, no hallará nada contingente en las cosas, es decir, algo que, en realidad, pueda existir y no existir, o que, como dice el vulgo, sea un *contingente real*. Esto se desprende fácilmente de lo que hemos expuesto en el *axioma 10 de la Parte I*: que se requiere tanta fuerza para crear una cosa como para conservarla. Por tanto, ninguna cosa creada hace algo con su propia fuerza, del mismo modo que ninguna comenzó a existir por su propia fuerza.

[1|243] Y de ahí se sigue que nada se hace, si no es por la fuerza de la causa que todo lo crea, es decir, de Dios que todo lo procrea a cada momento con su concurso. Y como nada se hace, sin que lo haga el poder divino, es fácil de ver que todo cuanto es hecho, lo es por la fuerza del decreto y de la voluntad de Dios[*16]. Y como, además, en Dios no hay inconstancia ni cambio alguno (*por Parte I, prop. 18 y 20, cor*.), lo que él produce, debió decretar *ab aeterno* producirlo. Finalmente, como nada es más necesario que exista, que lo que Dios decretó que existiera, se sigue que la necesidad de existir estuvo *ab aeterno* en las cosas creadas. Y no podemos decir que son contingentes, porque Dios pudo decretar otra cosa; pues, dado que en la eternidad no se da *cuándo,* ni *antes* ni *después,* ni afección alguna de tiempo, se sigue que Dios no existió nunca antes de esos decretos para poder decretar otra cosa[127].

*La conciliación entre la libertad de nuestro albedrío y la predestinación de Dios supera la capacidad humana. Por lo que respecta a la libertad de la voluntad humana*, que dijimos (Parte I, prop. 15, escolio) que es libre, también es conservada por el concurso de Dios: ningún hombre quiere o ejecuta nada, fuera de lo que Dios decretó que quisiera y ejecutara. Cómo, sin embargo, pueda tener lugar ese concurso sin menoscabo de la libertad humana, supera nuestra capacidad. Mas no por ello vamos a rechazar lo que percibimos claramente a causa de lo que ignoramos. Pues, si prestamos atención a nuestra naturaleza, entendemos clara y distintamente que nosotros somos libres en nuestras acciones y que, precisamente porque queremos algo, deliberamos acerca de ello. Y si prestamos atención a la naturaleza de Dios, según acabamos de indicar, también percibimos clara y distintamente que todas las cosas dependen de él y que solo existe lo que él decretó *ab aeterno* que existiera.

[1|244] Cómo, en cambio la voluntad humana sea procreada, a cada instante, por Dios, de suerte que siga siendo libre, lo ignoramos. Pues hay muchas cosas que superan nuestra capacidad, y sabemos, sin embargo, que fueron hechas por Dios, como, por ejemplo, aquella división real de la materia en indefinidas partículas: la hemos demostrado (Parte II, prop. 11) de forma suficientemente clara, aunque ignoremos cómo se realice tal división. Adviértase que suponemos aquí que esas dos nociones, de lo posible y lo contingente, solo significan un defecto de nuestro conocimiento acerca de la existencia de la cosa (a la que se aplican)[128].

## CAPÍTULO IV. *De la duración y del tiempo*

De lo que hemos dicho anteriormente, que el ser se divide en ser cuya esencia implica la existencia y en ser cuya esencia solo implica una existencia posible, se deriva la distinción entre la eternidad y la duración.

*Qué es la eternidad*. De la eternidad hablaremos después más ampliamente. Aquí solo decimos que *es el atributo con el que concebimos la existencia infinita de Dios*.

*Qué es la duración*. Por su parte, la duración *es el atributo con el que concebimos la existencia de las cosas creadas, en cuanto perseveran en su existencia real*. De ahí se sigue que la duración no se distingue, más que por la razón, de la existencia total de una cosa. Ya que cuanto se detrae de la duración de una cosa, se detrae necesariamente también de su existencia. Y para determinar esta última, la comparamos con la duración de otras cosas, que poseen un movimiento cierto y determinado, *y esta comparación se llama tiempo*.

*Qué es el tiempo*. El tiempo no es, pues, una afección de las cosas, sino un simple modo de pensar o, como ya dijimos, un ente de razón; en efecto, es el modo de pensar que sirve para explicar la duración. Acerca de la duración hay que señalar aquí algo de que haremos uso después, cuando hablemos de la eternidad, a saber, que se concibe como mayor o menor y como si constara de partes y que, además, solo es atributo de la existencia y no de la esencia[129].

## [1|245] CAPÍTULO V. *De la oposición, el orden*, etc.

Del hecho de que comparamos unas cosas con otras, van surgiendo ciertas nociones, las cuales, sin embargo, no son, fuera de las cosas mismas, más que modos de pensar. Esto se ve en que, si queremos considerarlas como cosas que existen fuera del pensamiento, *ipso facto* hacemos confuso su concepto, que antes teníamos claro. Tales son las nociones de *oposición, orden, conveniencia, diversidad, sujeto, adjunto* y otras similares que puede haber. Digo que estas nociones las percibimos con claridad suficiente, en cuanto que las concebimos, no como algo distinto de las esencias de las cosas opuestas, ordenadas, etc., sino tan solo como modos de pensar con los que retenemos o imaginamos más fácilmente esas mismas cosas[130].

No creo que sea necesario hablar con más amplitud de esto. Paso, pues, a los términos llamados comúnmente transcendentales.

## CAPÍTULO VI. *De la unidad, la verdad y la bondad*

Casi todos los metafísicos tienen estos términos como las afecciones más generales del ser, puesto que dicen que todo ser es uno, verdadero y bueno, aun cuando nadie piense en ello. Cómo haya que entenderlos, lo veremos una vez que hayamos examinado esos términos uno por uno[131].

*Qué es la unidad*. Comencemos, pues, por el primero: la unidad. Dicen que este término significa algo real fuera del entendimiento; sin embargo, no saben explicar qué añade al ser, lo cual muestra suficientemente que confunden los entes de razón con el ser real. Con ello consiguen volver confuso lo que entienden claramente. Nosotros, en cambio, decimos que la *unidad* ni se distingue en modo alguno del ser ni le añade nada, sino que solo es un modo de pensar, [1|246] con el que separamos una cosa de las demás, que son semejantes a ella o que concuerdan de alguna forma con ella[132].

*Qué es la multitud y en qué sentido se puede decir que Dios es uno y único. A* la unidad se opone la multitud, la cual tampoco añade nada a las cosas ni es más que un modo de pensar. Y como esto es algo que entendemos clara y distintamente, no veo qué más deba decir acerca de una cosa clara. Tan solo señalaré que Dios, en cuanto lo separamos de los demás seres, se puede denominar *uno*; pero, en cuanto concebimos que no puede haber varios de la misma naturaleza, se puede llamar *único*. No obstante, si quisiéramos examinar la cuestión con más rigor, quizá pudiéramos mostrar que solo impropiamente decimos que Dios es uno y único. Pero este asunto no tiene mayor importancia o, mejor dicho, no tiene ninguna para quienes se interesan por las cosas y no por los nombres. Dejando, pues, esto a un lado, pasamos al segundo punto, en el que diremos también qué es la falsedad[133].

*Qué es la verdad y qué la falsedad tanto para el vulgo como para el filósofo*. A fin de que se perciban rectamente ambas nociones, la de verdad y de falsedad, comenzaremos por el significado de las palabras. Así se verá que son simples denominaciones extrínsecas de las cosas y que solo retóricamente se atribuyen a las cosas. Y como el vulgo inventó primero las palabras, que usan después los filósofos, quien busca el primer significado de alguna palabra, parece que debe investigar primero qué designó entre el vulgo; sobre todo cuando, para hallar aquel significado, faltan otros

recursos que pudieran extraerse de la naturaleza de la lengua. Así pues, el primer significado de la verdad y la falsedad parece que surgió de las narraciones, y que se llamó verdadera la que refería un hecho realmente sucedido, y falsa la que narraba un hecho no sucedido. Los filósofos emplearon después esos vocablos para designar el acuerdo o desacuerdo de la idea con su objeto (*ideatum*). De ahí que idea verdadera se dice aquella que nos muestra la cosa tal como es, y falsa, la que nos la muestra de forma distinta de como realmente es. Las ideas no son, en efecto, más que narraciones o historias mentales de la naturaleza. Esa expresión se aplicó después, metafóricamente, a las cosas mudas, como cuando decimos que el oro es verdadero o falso, como si el oro, representado por nosotros, nos contara sobre él mismo algo que hay o no hay en él[134].

[1|247] *La verdad no es un término transcendental*. Se engañan, pues, totalmente quienes han considerado la verdad como un término transcendental o como una afección del ser, puesto que solo impropiamente o, si se prefiere, retóricamente se aplica a las cosas en cuanto tales[135].

*Cómo se distinguen la verdad y la idea verdadera*. Y si alguien pregunta qué es la verdad, además de la idea verdadera, que pregunte también qué es la blancura, además del cuerpo blanco, ya que la relación es la misma en ambos casos. Sobre la causa de lo verdadero y de lo falso ya hemos tratado antes, y por tanto ya no resta nada que añadir. Aún más, ni hubiera sido menester señalar lo que acabamos de decir, si los escritores no se hubieran enredado en semejantes bagatelas, hasta el extremo de no lograr salir después de sus redes, por buscar con frecuencia un nudo en una caña de junco[136].

*Cuáles son las propiedades de la verdad. La certeza no está en las cosas*. Las propiedades de la verdad o de la idea verdadera son: 1.ª) que es clara y distinta; 2.ª) que elimina toda duda o, en una palabra, que es cierta. Quienes buscan la certeza en las cosas mismas, se equivocan, lo mismo que cuando buscan en ellas la verdad. Y cuando decimos que una cosa es incierta, tomamos, de forma retórica, el objeto por su idea, lo mismo que cuando decimos que una cosa es dudosa. A menos que entendamos por incertidumbre la contingencia o la cosa que suscita en nosotros la incertidumbre o la duda. No hay por qué detenerse más en esto y pasamos,

por tanto, al tercer punto; explicaremos, a la vez, qué hay que entender por su contrario[137].

*El bien y el mal solo se dicen en sentido relativo*. Una cosa, considerada por sí sola, no se dice ni buena ni mala; solo se dice tal respecto a otra, según que le resulte o no útil para lograr algo que ama. De ahí que la misma cosa se puede decir, al mismo tiempo, buena o mala en sentido distinto. Y así, por ejemplo, el consejo dado por Ajitófel a Absalón se dice bueno en la Sagrada Escritura; sin embargo, era pésimo para David, puesto que maquinaba su muerte. Además, hay otras muchas cosas que son buenas, pero no para todos; y así la salvación es buena para los hombres, y, en cambio, para los brutos o para las plantas, no es buena ni mala, porque no tiene nada que ver con ellos. Dios se dice sumamente bueno, porque ayuda a todos, conservando el ser de cada uno, que es lo más estimable. No existe, sin embargo, el mal absoluto, como es evidente por sí mismo[138].

[1|248] *Por qué algunos afirmaron un bien metafísico*. Quienes buscan con afán un bien metafísico, que carezca de toda referencia, obedecen a un falso prejuicio, a saber, confundir una distinción de razón con una distinción real o modal[139]. Efectivamente, distinguen entre la cosa misma y el conato de conservarse, que existe en cada cosa, aunque ignoren qué entienden por tal conato. Pues, aunque estas dos cosas se distinguen con una distinción de razón o, mejor, de palabras (ahí radica justamente su engaño), no se distinguen en modo alguno realmente.

*Cómo se distinguen la cosa y el conato con que se esfuerza por mantenerse en su estado*. Para que se entienda claramente, pongamos el ejemplo de una cosa sumamente sencilla. El movimiento tiene la fuerza de perseverar en su estado. Ahora bien, esa fuerza no es otra cosa que el mismo movimiento, es decir, que la naturaleza del movimiento es así. Si digo que en este cuerpo, A, no hay más que cierta cantidad de movimiento, se sigue de ahí que, mientras solo considero ese cuerpo, siempre debo decir que ese cuerpo se mueve. Pues, si dijera que él pierde por sí mismo aquella fuerza de moverse, le atribuiría inevitablemente algo más de lo que supusimos en la hipótesis, por lo cual pierde su naturaleza.

Y si este argumento parece demasiado oscuro, concedamos que ese conato de moverse es algo distinto de las leyes y de la naturaleza del

movimiento. Si se supone, pues, que este conato es un bien metafísico, es necesario que esa conato tenga también un conato de perseverar en su ser, y éste, a su vez, otro y así al infinito. No sé si se puede imaginar algo más absurdo. La razón por la que esos tales distinguen el conato de la cosa misma, es que en ellos mismos encuentran el deseo (*desiderium*) de conservarse y se imaginan que es similar en todas las cosas[140].

*Si se puede decir que Dios es bueno antes de la creación de las cosas*. Se pregunta, sin embargo, si, antes de crear las cosas, se podía decir que Dios fuera bueno. De nuestra definición parece seguirse que Dios no tenía tal atributo, ya que decimos que una cosa, considerada en sí sola, no se puede llamar ni buena ni mala. Sin duda que esto parecerá a muchos absurdo; pero yo no sé por qué, puesto que atribuimos a Dios muchos atributos de este tipo, pese a que, antes de que las cosas fueran creadas, solo le correspondían en potencia, [1|249] como cuando se le llama creador, juez, misericordioso, etc. Por tanto, no debemos detenernos en tales argumentos[141].

*En qué sentido lo perfecto se dice relativo, o absoluto*. Así como lo bueno y lo malo solo se dice en relación a algo, lo mismo sucede con la perfección, excepto cuando la tomamos por la esencia de la cosa; en este sentido dijimos antes que Dios posee una perfección infinita, es decir, una esencia infinita o un ser infinito[142].

He decidido no extenderme más al respecto, porque los demás temas, relativos a la metafísica general, creo que son suficientemente conocidos, y no considero, por tanto, que valga la pena tratarlos más ampliamente.

## PARTE II

En ella se explican brevemente las cuestiones que suelen presentarse en la parte especial de la metafísica respecto a Dios y a sus atributos y respecto al alma humana[*17]

### CAPÍTULO I. *De la eternidad de Dios*

*División de las sustancias*

Ya hemos enseñado antes que en la naturaleza real no existen nada más que las sustancias y sus modos; no se esperará, pues, que ahora digamos algo sobre las formas sustanciales y los accidentes reales; estas cosas y otras por el estilo son totalmente inútiles. Después, hemos dividido las sustancias [1|250] en dos géneros supremos, a saber, la extensión y el pensamiento, y ésta, a su vez, en creada o alma humana e increada o Dios. Por otra parte, hemos demostrado más que suficientemente la existencia de Dios, tanto *a posteriori*, a partir de la idea que de él tenemos, como *a priori*, a partir de su esencia como causa de su existencia**[143]**.

Pero, dado que hemos tratado de algunos atributos divinos con más brevedad de la que exige la dignidad del asunto, hemos decidido volver ahora sobre ellos y explicarlos más largamente, al tiempo que abordamos otros temas**[144]**.

*A Dios no le corresponde la duración*. El atributo principal, que debemos examinar antes que ninguno, es la eternidad de Dios, con la que explicamos su duración; mejor dicho, para no atribuir a Dios ninguna duración, decimos que es eterno. Porque, como hemos indicado *en la Parte I*, la duración es una afección de la existencia y no de la esencia de las cosas; y dado que en Dios la existencia pertenece a la esencia, no le podemos atribuir duración alguna. Quien atribuye, pues, duración a Dios, distingue su existencia de su esencia.

Hay, no obstante, quienes preguntan si Dios no tiene ahora una existencia más larga que cuando creó a Adán; y como esto les parece bastante claro, estiman que no se puede privar, en modo alguno, a Dios de duración. Pero esto es una petición de principio, puesto que suponen que la esencia de Dios se distingue de su existencia. En efecto, cuando preguntan si Dios, que existió hasta Adán, no ha existido más tiempo desde la creación de Adán hasta nosotros, atribuyen a Dios una duración mayor cada día, como si supusieran que Dios se crea continuamente a sí mismo. Si no distinguieran la existencia de Dios de su esencia, no atribuirían duración a Dios, ya que la duración no puede pertenecer en absoluto a las esencias de las cosas, puesto que nadie dirá jamás que la esencia del círculo o del

triángulo, en cuanto es una verdad eterna, ha durado ahora más tiempo que en la época de Adán.

Además, como la duración se concibe mayor o menor, como si constara de partes, se sigue claramente que a Dios no se le puede atribuir ninguna duración. Su ser es eterno, es decir, no se puede dar en él ni antes ni después y, por tanto, [1|251] nunca le podemos atribuir duración, a menos que destruyamos, al hacerlo, el concepto que de él tenemos. Con ello, en efecto, dividiríamos en partes lo que es infinito por su misma naturaleza y que solo se puede concebir como infinito, pues eso implica el atribuirle la duración[*18].

*Razones por las que los autores atribuyeron duración a Dios*. Las razones de que los autores se hayan equivocado son:

1.º Que han intentado explicar la eternidad, sin tener en cuenta a Dios, como si la eternidad pudiera entenderse sin la contemplación de la esencia divina o fuera algo distinto de la esencia divina. Y esto proviene, a su vez, de que estamos acostumbrados, por falta de palabras, a atribuir la eternidad también a las cosas cuya esencia se distingue de su existencia, como cuando decimos que no repugna que el mundo haya sido creado *ab aeterno*, y también a las esencias de las cosas, mientras las concebimos como no existentes, ya que entonces las llamamos esencias eternas.

2.º Que solo atribuían duración a las cosas en cuanto consideraban que sufren un cambio permanente y no, como hacemos nosotros, en cuanto su esencia se distingue de su existencia.

3.º Finalmente, que distinguieron la esencia de Dios, igual que la de las cosas creadas, de su existencia.

Estos errores, repito, les hicieron cometer otros. El primero hizo que no entendieran qué es la eternidad, sino que la consideraran como una especie de duración. El segundo, que no pudiesen hallar fácilmente la diferencia entre la duración de las cosas creadas y la eternidad de Dios. El último, por fin, que, aunque la duración no es más que una afección de la existencia, como ellos han distinguido la existencia de Dios de su esencia, han atribuido, como hemos dicho, duración a Dios[145].

*Qué es la eternidad*. Para que se entienda mejor qué es la eternidad y cómo no se la puede concebir sin la esencia divina, hay que considerar lo que ya antes hemos dicho, a saber, que las cosas creadas, es decir, todo, excepto Dios, solo existen por la sola fuerza o esencia de Dios y no por su propia fuerza. De donde se sigue que la existencia actual de las cosas no es [1|252] causa de la futura, sino la inmutabilidad de Dios. Pues es ésta la que nos fuerza a decir, tan pronto Dios creó una cosa, que la conservará después continuamente o que mantendrá incesantemente la misma acción creadora. Y de ahí deducimos:

1.º Que se puede decir que una cosa creada goza de su existencia, porque ésta no pertenece a su esencia. Dios, en cambio, no se puede decir que goza de su existencia, ya que la existencia de Dios, así como su esencia, es Dios mismo. Por eso, las cosas creadas poseen duración, pero Dios en modo alguno.

2.º Que todas las cosas creadas, mientras disfrutan de su duración y existencia actual, carecen totalmente de la futura, ya que ésta se les debe conceder a cada momento; pero no cabe decir algo similar de su esencia. En cambio, a Dios, como su existencia pertenece a su esencia, no podemos atribuirle una existencia futura, ya que la misma existencia que entonces tendría, ya hay que atribuírsela ahora en acto; o, para expresarme con más propiedad, a Dios le pertenece actualmente una existencia infinita, del mismo modo que le pertenece un entendimiento infinito. Y a esta existencia infinita la llamo eternidad. Por tanto ésta solo se debe atribuir a Dios y no a ninguna cosa creada, aunque su duración, insisto, sea ilimitada en ambos sentidos**[146]**.

Sobre la eternidad, basta con lo dicho. Sobre la necesidad no digo nada, porque no es necesario, ya que hemos demostrado la existencia de Dios a partir de su esencia. Pasemos, pues, a la unidad.

## CAPÍTULO II. *De la unidad de Dios*

Con harta frecuencia nos han sorprendido los fútiles argumentos, con los que se empeñan los autores en establecer la unidad de Dios. He aquí dos: *si un Dios pudo crear el mundo, serían inútiles los demás; si todas las*

*cosas concurren a un mismo fin, fueron producidas por un solo hacedor*. Otros por el estilo se fundan sobre relaciones o denominaciones extrínsecas. Por eso, dejándolos todos a un lado, propondremos nuestra argumentación lo más clara y brevemente que podamos, de la forma siguiente[147].

[1|253] *Que Dios es único*. Entre los atributos de Dios, hemos enumerado también la inteligencia suprema y hemos añadido que Dios tiene toda su perfección de sí mismo y no de otro. Por tanto, si se dice que existen varios dioses o seres sumamente perfectos, todos ellos deberán ser por necesidad máximamente inteligentes. Para ello no basta que cada uno se entienda únicamente a sí mismo; pues, como cada uno de ellos debe entender todas las cosas, deberá entenderse a sí mismo y a los demás. Ahora bien, de ahí se seguiría que la perfección de cada entendimiento dependería en parte de él mismo y en parte de otro. Y por consiguiente, no podría ser cada uno el ser sumamente perfecto, es decir, como ya hemos indicado, un ser que tiene toda su perfección de sí mismo y no de otro.

Pero, como ya hemos demostrado que Dios es el ser perfectísimo y que existe, ya podemos concluir que solo existe un único Dios. Pues, si existieran varios, se seguiría que el ser perfectísimo tiene alguna imperfección, lo cual es absurdo[*19] [148].

## CAPÍTULO III. *De la inmensidad de Dios*

*En qué sentido se dice que Dios es infinito e inmenso*. Hemos enseñado antes que no se puede concebir ningún ser como finito e imperfecto, es decir, como partícipe de la nada, a menos que antes consideremos el ser perfecto e infinito, es decir, a Dios. Solo Dios, pues, se debe llamar infinito, en cuanto que constatamos que consta realmente de una perfección infinita. Y también se puede denominar inmenso o interminable, en cuanto consideramos que no existe ningún ser por el que pueda ser limitada la perfección de Dios. De donde se sigue que la *infinitud* de Dios, en contra de lo que indica la palabra, es algo máximamente positivo; pues solo le llamamos infinito, [1|254] en cuanto consideramos su esencia o perfección suprema.

Por otra parte, la *inmensidad* solo se atribuye a Dios en sentido relativo, puesto que no le pertenece en sentido absoluto, en cuanto ser perfectísimo, sino en cuanto es considerado como primera causa; pues ésta, aunque no fuera perfectísima, a no ser respecto a los seres secundarios, sería, sin embargo, inmensa. Como sin ella no habría ningún ser, tampoco podría ser concebido ninguno más perfecto que ella, con el que Dios pudiera ser limitado o medido (*para una explicación más amplia, ver Parte I, ax. 9*) [149].

*Qué se entiende vulgarmente por la inmensidad de Dios*. Los autores, no obstante, cuando tratan de la inmensidad de Dios, parecen atribuirle, con demasiada frecuencia, cierta cantidad. De este atributo quieren concluir, en efecto, que Dios debe estar necesariamente presente por doquier, como si con ello quisieran decir que, si Dios no estuviera en algún lugar, su cantidad estaría limitada. Y esto mismo se ve todavía mejor por otra razón que aducen para demostrar que Dios es infinito o inmenso (pues confunden ambas cosas) y también que está en todas partes. Si Dios, dicen, es acto puro, como realmente lo es, está necesariamente en todas partes y es infinito. Porque, si no estuviera en todas partes, o no podría estar en todas las partes que quisiera o necesariamente (préstese atención) debería moverse. Se ve, pues, claramente que atribuyen la inmensidad a Dios, en cuanto lo consideran como dotado de cantidad, ya que es de las propiedades de la extensión de donde sacan sus argumentos para afirmar la inmensidad de Dios, lo cual es lo más absurdo[150].

*Se prueba que Dios está en todas partes*. Y si alguien pregunta cómo probamos que Dios está en todas partes, le contesto que eso ya está más que demostrado donde hemos probado que nada puede existir, ni siquiera un instante, sin que sea procreado a cada momento por Dios[151].

*La omnipresencia de Dios no puede ser explicada*. Ahora bien, para que se pudiera entender debidamente la ubicuidad o presencia de Dios en cada cosa, nos sería indispensable ver claramente la naturaleza íntima dé la voluntad divina, con la que creó las cosas y con la que las procrea continuamente. Pero, como esto supera la capacidad humana, es imposible explicar cómo está Dios en todas partes[*20].

[1|255] Algunos admiten una triple inmensidad, pero incorrectamente. Algunos sostienen que la inmensidad de Dios es triple, a saber, de esencia, potencia y presencia. Pero esos tales dicen tonterías, puesto que parecen distinguir entre la esencia y el poder de Dios[152].

*Que el poder de Dios no se distingue de su esencia*. Eso mismo lo dijeron más claramente otros, al afirmar que Dios está en todas partes por su poder, y no por su esencia. Como si el poder de Dios se distinguiera de todos sus atributos o de su esencia infinita, cuando no puede ser nada distinto de ella. Pues, si fuera algo distinto, o sería una creatura o algo accidental a la esencia divina, sin lo que ésta podría ser concebida. Ahora bien, ambas soluciones son absurdas: porque, si fuera una creatura, necesitaría del poder de Dios que la conservara y se daría, por tanto, un proceso al infinito. Y si fuera algo accidental, Dios no sería un ser simplicísimo, contra lo anteriormente demostrado[153].

*Ni tampoco su omnipresencia*. Finalmente, por la inmensidad de la presencia también parecen entender algo más que la esencia de Dios, por la que las cosas son creadas y continuamente conservadas. He ahí un gran absurdo, en el que cayeron por haber confundido el entendimiento divino con el humano y por haber comparado frecuentemente su poder con el poder de los reyes[154].

## **CAPÍTULO IV.** ***De la inmutabilidad de Dios***

*Qué es el cambio y qué la transformación*. Por cambio entendemos aquí toda variación, que se puede dar en un sujeto, permaneciendo intacta la esencia de éste. El vulgo toma esta palabra en sentido más amplio, para significar la corrupción de las cosas, sin duda que no absoluta, sino aquella que incluye también la generación que sigue a la corrupción, como cuando decimos que la hierba se cambia en ceniza o que los hombres se cambian en bestias. Los filósofos, sin embargo, se sirven de otro vocablo para designar ese hecho, a saber, transformación. Pero nosotros aquí solo hablamos de aquel cambio, en el que no se da ninguna transformación del sujeto, como cuando decimos que Pedro cambió de color, de costumbres, etc.[155].

[1|256 ] *Que en Dios no existe transformación*. Preguntémonos ya si existen en Dios cambios en el sentido explicado, puesto que de la transformación no es necesario decir nada, una vez que hemos enseñado que Dios existe necesariamente, es decir, que Dios no puede dejar de existir ni transformarse en otro Dios. Pues, de ser así, dejaría de existir y podría haber a la vez varios Dioses, y hemos probado que ambas cosas son absurdas.

*Cuáles son las causas del cambio*. Y para que se entienda con más precisión lo que nos falta por decir, hay que tener en cuenta que todo cambio procede o bien de causas externas, lo quiera o no lo quiera el sujeto, o de la causa interna y por elección del mismo sujeto. Por ejemplo, volverse negro, enfermar, crecer y cosas análogas proceden de causas externas; las primeras, sin quererlo el sujeto, la última deseándolo éste. Por el contrario, querer, andar, mostrarse airado, etc., proceden de causas internas**[156]**.

*Que Dios no cambia por otra cosa*. Los cambios del primer tipo, los que proceden de causas externas, no se producen en Dios, ya que solo él es causa de todas las cosas y no recibe nada de nadie. Añádase a esto que ningún ser creado tiene en sí mismo fuerza para existir y mucho menos, por tanto, para producir algo fuera de él mismo o sobre su causa. Y aun cuando en la Sagrada Escritura se dice con frecuencia que Dios se irrita, se entristece, o algo parecido, por los pecados de los hombres, se toma entonces el efecto por la causa, como cuando decimos que el sol es más fuerte en el verano que en el invierno o también que está más alto, cuando en realidad ni cambió de lugar ni recuperó fuerzas. Y que también en la Sagrada Escritura se enseñan muchas veces cosas por el estilo, se lo puede constatar en *Isaías*, cuando, increpando al pueblo, dice: *vuestras iniquidades os separan de vuestro Dios (cap. 59, vers. 2)***[157]**.

*Ni cambia por sí mismo*. Prosigamos, pues, e indaguemos si en Dios se da algún cambio por el mismo Dios. Nosotros no concedemos este cambio en Dios, sino que lo negamos en absoluto, puesto que todo cambio, que depende de la voluntad, se hace para que su sujeto adquiera un estado mejor, lo cual no puede tener lugar en el ser perfectísimo. Además, ese cambio no se produce sino a fin de evitar algún inconveniente o a fin de

adquirir algún bien del que se carece. [1|257] Y como ni una cosa ni otra cabe en Dios, concluimos que Dios es un ser inmutable[*21].

Adviértase que yo he omitido aquí deliberadamente las divisiones usuales del cambio, aunque en cierta medida las hemos abarcado. No era necesario excluirlas, una a una, de Dios, puesto que ya habíamos demostrado (*Parte I, prop. 16*) que Dios es incorpóreo, y aquellas divisiones corrientes solo se refieren a los cambios de la materia[158].

## CAPÍTULO V. *De la simplicidad de Dios*

*Triple distinción de las cosas: real, modal y de razón*. Pasemos a la simplicidad de Dios. Para entender rectamente este atributo, hay que recordar lo que dijo Descartes en los *Principios de Fil. (Parte I, art. 48-9)*, a saber, que en la naturaleza real no existen más que las sustancias y sus modos, de donde se deduce (*art. 60-62*) la triple distinción de las cosas: real, modal y de razón. Se llama real, aquella por la que se distinguen entre sí dos sustancias, ya sean de distinto o del mismo atributo, como, por ejemplo, el pensamiento y la extensión o las partes de la materia. Esta distinción se reconoce en que ambas cosas pueden ser concebidas y por tanto pueden existir la una sin la otra. La distinción modal reviste dos formas: la que se da entre el modo de la sustancia y la sustancia misma, y la que se da entre dos modos de una y la misma sustancia. Esta última la reconocemos en que, aunque ambos modos pueden ser concebidos uno sin el otro, ninguno puede serlo sin la sustancia de la que son modos. La otra, en cambio, se reconoce en que, aunque la sustancia puede ser concebida sin su modo, el modo, sin embargo, no puede ser concebido sin su sustancia. [1|258] Finalmente, la distinción de razón se dice aquella que existe entre una sustancia y su atributo, como cuando se distingue la duración de la extensión. Esta distinción se reconoce en que no se puede entender dicha sustancia sin ese atributo[159].

*De dónde surge toda composición y de cuántas clases es*. Toda composición proviene de las tres distinciones precedentes. La primera composición es aquella que se forma de dos o más sustancias: del mismo atributo, como es toda aquella que consta de dos o más cuerpos, o de

distinto atributo, como el hombre. La segunda se forma por la unión de modos distintos. La tercera, en fin, no se produce realmente, sino que solo se la concibe por la razón como si sucediera, a fin de entender mejor así la cosa. Todo lo que no esté compuesto de las dos primeras formas, hay que decir que es simple[160].

*Que Dios es un ser simplicísimo*. Hay que mostrar, pues, que Dios no' es algo compuesto, ya que de ahí podremos concluir que es un ser simplicísimo; lo lograremos sin dificultad. Efectivamente, es claro por sí mismo que las partes componentes son anteriores, al menos por naturaleza, a la cosa compuesta; y por tanto aquellas sustancias, de cuya conjunción y unión se forma Dios, serán necesariamente anteriores, por naturaleza, al mismo Dios y cada una de ellas podrá ser concebida, aunque no se la atribuya a Dios.

[.] Por otra parte, como es necesario que esas sustancias se distingan realmente entre sí, también será necesario que cada una de ellas pueda existir por sí misma, sin ayuda de las demás; de este modo podrían existir, como antes dijimos, tantos dioses como sustancias compondrían, según esta hipótesis, a Dios. Pues, como se supone que cada una de ellas podría existir por sí misma, debería existir efectivamente por sí propia y, por tanto, tendría también la fuerza de darse todas las perfecciones que hemos mostrado que existen en Dios, etc., tal como explicamos extensamente, al demostrar la existencia de Dios (*Parte I, prop. 7*). Y como no se puede decir nada más absurdo que eso, concluimos que Dios no está formado mediante la conjunción y unión de sustancias.

[.] Por lo demás, que tampoco existe en Dios ninguna composición de modos distintos, se comprueba de forma convincente por el simple hecho de que en Dios no existen modos, puesto que éstos surgen de una alteración de la sustancia (véase *Principios de fil., parte I, art. 56*). Finalmente, si alguien quisiera imaginar en las cosas alguna composición de esencia y existencia, no nos oponemos a ella; [1|259] pero recuerde que nosotros hemos demostrado suficientemente que estas dos no se distinguen en Dios[161].

*Que los atributos de Dios solo se distinguen de razón*. De lo anterior ya podemos concluir claramente que todas las distinciones, que hacemos entre

los atributos de Dios, no son sino de razón y que, por tanto, éstos no se distinguen realmente. Me refiero a las distinciones del tipo de las que he citado hace un momento, es decir, aquellas que se conocen porque tal sustancia no puede existir sin tal atributo. Concluimos, pues, que Dios es un ser simplicísimo. Por lo demás, no nos interesa nada el fárrago de distinciones de los peripatéticos. Pasamos, por tanto, a la vida de Dios[162].

## CAPÍTULO VI. *De la vida de Dios*

*Qué suelen entender los filósofos por vida. A* fin de que se entienda correctamente este atributo, la Vida de Dios, es necesario que expliquemos, de forma general, qué designamos en cada cosa por su vida. Examinaremos, en primer lugar, la opinión de los peripatéticos. Estos entienden por vida *la persistencia del alma* (anima) *nutritiva mediante el calor* (ver Aristóteles, *De respiratione, cap. 8*). Y como imaginaron tres almas (*anima*), a saber, la vegetativa, la sensitiva y la intelectiva, que solamente atribuyen a las plantas, a los brutos y a los hombres, se sigue que, como ellos mismos confiesan, las demás cosas carecen de vida. Mas no por eso se atrevían a afirmar que las almas (*mentes*) y Dios careciesen de vida. Quizá temían caer en lo contrario a la vida, es decir, que si éstos carecían de vida, hubiesen muerto. De ahí que Aristóteles (*Metafísica, libro 12, cap. 7*) aún da otra definición de vida, que solo se aplica a las almas (*mentes*), a saber: *la vida es la operación del entendimiento*. En este sentido atribuye vida a Dios, porque entiende y es acto puro.

Nosotros, sin embargo, no nos molestaremos demasiado en refutar a éstos. Por lo que respecta a aquellas tres almas, que atribuyen a las plantas, los brutos y los hombres, ya hemos demostrado suficientemente que no son más que ficciones, cuando mostramos que en la materia no hay nada más que estructuras y operaciones mecánicas. Por lo que se refiere a la vida de Dios, no sé por qué llama vida al acto [1|260] del entendimiento, más bien que al acto de la voluntad y otros similares. Pero, como no espero de él ninguna respuesta, paso a explicar lo que prometimos, es decir, qué es la vida[163].

*A qué cosas se puede atribuir la vida*. Aunque este término se emplea muchas veces, metafóricamente, para significar las costumbres de algún hombre, nosotros, sin embargo, solo explicaremos brevemente qué se indica con él en filosofía. Hay que señalar que, si la vida ha de atribuirse también a las cosas corpóreas, no habrá nada carente de vida; si en cambio, solo ha de atribuirse a aquellas, en las que el alma (*mens*) está unida al cuerpo, solo habrá que otorgar la vida a los hombres y quizá a los brutos, pero no a las almas ni a Dios. No obstante, como el término «vida» tiene habitualmente un sentido más amplio, no cabe duda que hay que atribuirla también a las cosas corpóreas, a las almas (*mentes*) unidas al cuerpo y a las almas separadas de éste.

*Qué es la vida y qué es la vida en Dios*. Por consiguiente, nosotros entendemos por vida la fuerza por la que las cosas perseveran en su ser. Y como esa fuerza es distinta de las cosas mismas, decimos con propiedad que las cosas tienen vida[164]. La fuerza, en cambio, por la que Dios persevera en su ser no es nada más que su esencia, y por eso hablan muy bien quienes llaman vida a Dios, ni faltan teólogos que opinan que por eso mismo, es decir, porque Dios es vida y no se distingue de ella, los judíos decían, cuando juraban: *por Jehová vivo* y no *por la vida de Jehová*, como dijo José cuando juraba por la vida del faraón diciendo: *por la vida del faraón*[165].

## CAPÍTULO VII. *Del entendimiento de Dios*[*22] [166]

*Dios es omnisciente*. Entre los atributos de Dios hemos enumerado anteriormente la omnisciencia, la cual está claro que pertenece a Dios, puesto que la ciencia contiene en sí una perfección y Dios, es decir, el ser perfectísimo, no debe carecer de ninguna perfección. Luego hay que atribuir a Dios la ciencia en su máximo grado, es decir, tal que no presuponga ni implique ninguna ignorancia o privación de ciencia; ya que, de lo contrario, se daría imperfección en el atributo mismo o en Dios. De todo ello se sigue que Dios nunca tuvo un entendimiento en potencia ni conoce nada mediante el razonamiento[167].

*El objeto de la ciencia de Dios no son las cosas fuera de Dios*. De la perfección de Dios se sigue, además, que sus ideas no están, como las nuestras, determinadas por los objetos que existen fuera de Dios. Por el contrario, las cosas creadas por Dios, fuera de Dios, son determinadas por el entendimiento divino[*23], ya que, de no ser así, los objetos poseerían por sí mismos su naturaleza y esencia y serían anteriores, al menos en naturaleza, al entendimiento de Dios, lo cual es absurdo[168].

Y como algunos no se fijaron bien en esto, cayeron en gruesos errores. Algunos, en efecto, afirmaron que, fuera de Dios, existe una materia, coeterna a él y que existe por sí misma; la inteligencia de Dios, según unos, le dio cierto orden, y según otros, le imprimió además ciertas formas. Otros sostuvieron, además, que las cosas son por su misma naturaleza o necesarias o imposibles o contingentes, y que por eso Dios [1|262] también conoce estas últimas como contingentes y que ignora totalmente si existen o no. Otros, finalmente, dijeron que Dios conoce las cosas contingentes a partir de las circunstancias, quizá porque tuvo una larga experiencia. Aparte de estos errores, aún podría aducir otros aquí, si no lo considerara superfluo, puesto que su falsedad salta a la vista por lo ya dicho[169].

*El objeto de la ciencia de Dios es él mismo*. Volvamos, pues, a nuestro objetivo, a saber, que fuera de Dios no se da ningún objeto de su ciencia, sino que él mismo es el objeto de su ciencia o incluso su ciencia misma. Quienes piensan, por el contrario, que el mundo también es objeto de la ciencia de Dios, están mucho menos atinados que quienes quieren hacer del edificio, construido por un arquitecto, el objeto de su ciencia. Porque el arquitecto aún se ve forzado a buscar fuera de él la materia adecuada, mientras que Dios no buscó fuera de sí ninguna materia, sino que las cosas fueron fabricadas por su entendimiento o voluntad, en cuanto a su esencia y a su existencia[170].

*Cómo conoce Dios los pecados, los entes de razón, etc*. Se pregunta, además, si Dios conoce los males o pecados y los entes de razón y cosas similares. Respondemos que Dios debe necesariamente entender las cosas de las que es causa, dado, sobre todo, que no pueden existir, ni siquiera un momento, sin la ayuda del concurso divino. Y puesto que los males y los pecados no son nada en las cosas, sino tan solo en la mente humana, que

compara unas cosas con otras, se sigue que Dios no las conoce fuera de la mente humana. En cuanto a los entes de razón, dijimos que son modos de pensar; y es en este sentido como deben ser conocidos por Dios, es decir, en cuanto que percibimos que él conserva y procrea el alma (*mens*) humana tal como está conformada; pero no porque Dios tenga en sí tales modos de pensar, a fin de retener más fácilmente lo que entiende. Si se presta la debida atención a las pocas cosas que acabamos de señalar, no surgirá ninguna cuestión sobre la inteligencia divina, que no sea facilísimamente resuelta de esta forma**[171]**.

*Cómo conoce Dios los singulares y los universales*. No hay que olvidar, no obstante, el error de algunos que afirman que Dios no conoce nada, aparte de las cosas eternas, tales como los ángeles y los cielos, que ellos imaginan no generados ni corruptibles por su propia naturaleza; y que de este mundo no conoce más que las especies, por ser también ingeneradas e incorruptibles. La verdad es que éstos [1|263] parecen empeñados en equivocarse y excogitar las cosas más absurdas. ¿Pues qué hay más absurdo que separar el conocimiento divino de las cosas singulares, que no pueden existir ni un solo instante sin el concurso de Dios? Defienden, además, que Dios ignora las cosas realmente existentes, mientras que le atribuyen el conocimiento de los universales, que ni existen ni tienen esencia alguna fuera de los singulares. Nosotros, a la inversa, atribuimos a Dios el conocimiento de las cosas singulares y le negamos el de las universales, a no ser en cuanto que entiende las mentes humanas**[172]**.

*En Dios solo existe una idea y es simple*. Finalmente, antes de cerrar este asunto, conviene contestar a la pregunta de si hay en Dios varias ideas o una sola y simplicísima. A lo cual respondo que la idea de Dios, en virtud de la cual se dice omnisciente, es única y sumamente simple. Porque, en realidad, Dios no se dice omnisciente por ningún otro motivo, sino porque tiene la idea de sí mismo, y esta idea o conocimiento coexistió siempre con Dios, puesto que no es nada más que su esencia y, por tanto, no pudo ser de otro modo.

*Qué es la ciencia de Dios sobre las cosas creadas*. El conocimiento de Dios sobre las cosas creadas no puede, sin embargo, ser computado como ciencia de Dios propiamente tal. Pues, si Dios hubiera querido, las cosas

creadas tendrían una esencia distinta, lo cual no sucede con el conocimiento que Dios tiene de sí mismo. Pero se preguntará si ese conocimiento de las cosas creadas, propia o impropiamente así llamado, es múltiple o único. A lo cual respondemos diciendo que esta pregunta no difiere en nada de estas otras: si los decretos y voliciones de Dios son varios o no, y si la ubicuidad o el concurso con el que conserva las cosas singulares, es el mismo en todas las cosas. Respecto a esto, ya hemos dicho que no podemos tener ningún conocimiento distinto; sabemos, sin embargo, con toda evidencia, que, del mismo modo que el concurso divino, si es referido a la omnipotencia de Dios, debe ser único, aunque se manifieste de formas diversas en las cosas hechas, así también las voliciones y decretos de Dios (así conviene denominar su conocimiento de las cosas creadas), considerados en Dios, no son varios, aunque se expresen de diversas formas a través de las cosas creadas o, mejor dicho, en las cosas creadas. Finalmente, [1|264] si consideramos la analogía de toda la naturaleza, podemos catalogarla como un solo ser y, por consiguiente, la idea o decreto de Dios sobre la naturaleza naturada será uno solo[173].

## CAPÍTULO VIII. *De la voluntad de Dios*

*No sabemos cómo se distinguen la esencia de Dios y su entendimiento, con el que se entiende, y su voluntad, con la que se ama*. La voluntad de Dios, con la que quiere amarse, se sigue necesariamente de su entendimiento infinito, con el que se entiende. Mas cómo se distingan estas tres cosas: su esencia, su entendimiento, con el que se entiende, y su voluntad, con la que quiere amarse, es algo que quisiéramos saber. No es que desconozcamos el término (*personalidad*) que suelen usar los teólogos para explicarlo; mas, aunque no ignoremos la palabra, sí ignoramos su significado y no podemos formar del mismo un concepto claro y distinto, pese a que creemos firmemente que, en la dichosísima visión de Dios, que se promete a los fieles, Dios se lo revelará a los suyos[174].

*La voluntad y el poder de Dios «ad extra» no se distinguen de su entendimiento*. La voluntad y el poder de Dios «ad extra» no se distinguen de su entendimiento, como está suficientemente claro por lo que precede.

Hemos probado, en efecto, que Dios no solo decretó que las cosas existirán, sino que existirán con tal naturaleza, es decir, que su esencia y su existencia debieron depender de la voluntad y del poder de Dios. Con lo cual percibimos de forma distinta que el entendimiento, el poder y la voluntad de Dios, con la que creó, entendió y conserva o ama las cosas creadas, no se distinguen de ningún modo entre sí, sino únicamente respecto a nuestro pensamiento[175].

*Es impropio decir que Dios odia unas cosas y ama otras*. Cuando decimos que Dios odia unas cosas y ama otras, esto tiene el mismo sentido que cuando en la Escritura se dice que la tierra vomitará a los hombres, y cosas por el estilo. Por el contrario, que Dios no se irrita con nadie ni ama las cosas, de la forma que cree el vulgo, es algo que se desprende de la misma Escritura con bastante claridad. Isaías, en efecto, y aún más claramente el Apóstol (Rom, cap. 9) dice: *pues ya antes de que nacieran* (los hijos de Isaac), *cuando aún no habían hecho ni bien ni mal alguno, para que se mantuviera, según su elección, el designio de Dios, no por* [1|265] *las obras, sino por el que llama, se le dijo a ella que el mayor serviría al menor*, etc. Y un poco después: *se apiada de quien quiere y a quien quiere, endurece. Entonces, me dirán: ¿por qué se queja todavía? Pues, ¿quién resistirá a su voluntad? Realmente, ¡oh hombre!, ¿quién eres tú para replicar a Dios? ¿Dirá acaso la obra al que la hizo: por qué me hiciste así? ¿O es que el alfarero no tiene poder de hacer de la misma masa un vaso digno de elogio y otro de ignominia?*[176].

*Por qué Dios amonesta a los hombres, por qué no los salva sin amonestaciones y por qué castiga a los impíos*. Y si me preguntan por qué Dios amonesta a los hombres, es fácil responder que Dios decretó *ab aeterno* amonestar en tal momento a los hombres, precisamente para que se conviertan aquellos que él quiso que se salvaran. Si se pregunta, además, si Dios no los pudo salvar sin tal amonestación, contestaré que sí pudo. Y, si se sigue preguntando: ¿por qué no los salva entonces?, contestaré cuando se me haya dicho primero por qué Dios no hizo transitable el Mar Rojo sin necesidad de un fuerte viento del Este y por qué no produce todos los movimientos singulares sin acudir a otros; y así innumerables cosas más, que Dios hace por medio de otras causas. Se preguntará, además, por qué

entonces son castigados los impíos, puesto que actúan por su naturaleza y según el divino decreto. A ello contestaré que también se debe al decreto divino el que sean castigados. Pues, si solo hubieran de ser castigados aquellos que imaginamos que solo pecan por su libertad, ¿por qué se ven los hombres forzados a exterminar las serpientes venenosas? Pues solo pecan por su propia naturaleza, sin que puedan obrar de otro modo[177].

*La Escritura no enseña nada que repugne a la luz natural*. Finalmente, si aún aparecen en las Sagradas Escrituras otros pasajes que susciten algún escrúpulo, no es éste el momento de explicarlos, ya que aquí solo investigamos aquellas cosas que podemos alcanzar con toda seguridad por la razón natural, y basta que las demostremos claramente para que sepamos que también el texto sagrado enseña lo mismo. Porque la verdad no contradice a la verdad, ni puede la Escritura enseñar tonterías como suele imaginar el vulgo. Pues, si halláramos en ella algo que fuera contrario a la luz natural, podríamos rechazarlo con la misma libertad con que rechazamos el Corán o el Talmud. Pero no seremos nosotros quienes pensemos que en la Sagrada Escritura se puede encontrar algo que repugne a la luz natural[178].

## [1|266] CAPÍTULO IX. *Del poder de Dios*

*Cómo hay que entender el poder de Dios*. Ya está suficientemente demostrado que Dios es omnipotente. Aquí solo intentaremos explicar brevemente cómo hay que entender este atributo, ya que muchos no hablan de él con el respeto debido ni conforme a la verdad. Dicen, en efecto, que algunas cosas son posibles por su naturaleza y no por el decreto de Dios, y que otras son imposibles y otras, finalmente, necesarias, y que la omnipotencia de Dios solo se refiere a las posibles. Nosotros, en cambio, después de haber mostrado que todas las cosas dependen totalmente del decreto de Dios, decimos ahora que Dios es omnipotente; pero, como hemos entendido que él decretó ciertas cosas por la simple libertad de su voluntad y que, además, es inmutable, decimos ahora que no puede hacer nada en contra de sus decretos y que eso es imposible, simplemente porque repugna a la perfección de Dios[179].

*Que todas las cosas son necesarias respecto al decreto de Dios, y no unas en sí mismas y otras respecto a ese decreto*. Pero quizá alguien argumente que nosotros no descubrimos que ciertas cosas son necesarias, a menos que atendamos al decreto de Dios, y otras, en cambio, aún sin atender a él. Por ejemplo, que Josías quemase los huesos de los idólatras sobre el altar de Jeroboán: si solo atendemos a la voluntad de Josías, tendríamos el hecho como posible, y en modo alguno diríamos que sucedería necesariamente, a no ser porque el profeta, por decreto divino, lo había predicho. En cambio, que los tres ángulos de un triángulo deben ser iguales a dos rectos, la cosa misma lo indica. Lo cierto es que esos tales, por su ignorancia, imaginan distinciones en las cosas. Pues, si los hombres entendieran claramente todo el orden de la naturaleza, hallarían todas las cosas tan necesarias como las que se estudian en las matemáticas. Como esto, sin embargo, supera el conocimiento humano, juzgamos que unas cosas son posibles y otras necesarias. En consecuencia, hay que decir o bien que Dios no puede nada, porque todas las cosas son realmente necesarias, o bien que Dios todo lo puede y que la necesidad, que encontramos en las cosas, solo provino del decreto de Dios[180].

[1|267] *Si Dios hubiera hecho distinta la naturaleza de las cosas, también debiera habernos dado un entendimiento distinto*. Y si ahora se pregunta qué sucedería, si Dios hubiera decretado las cosas de otro modo: si hubiera hecho que fueran falsas las que ahora son verdaderas, ¿no las tendríamos, sin embargo, por muy verdaderas? Sin duda que sí, si Dios nos hubiera dejado la naturaleza que nos ha dado. Pero, también en ese caso, podría habernos dado, si hubiera querido, como de hecho hizo, una naturaleza con la que entendiéramos la naturaleza y las leyes de las cosas, tal como habrían sido sancionadas por Dios; más aún, si tenemos en cuenta su veracidad, debiera habérnosla dado. Y esto se desprende, además, de lo que antes dijimos, a saber, que toda la Naturaleza naturada no es más que un único ser; pues de ahí se sigue que el hombre es una parte de la naturaleza, que debe estar en consonancia con las demás. Por consiguiente, de la simplicidad del decreto de Dios se seguiría también que, si Dios hubiera creado las cosas de otro modo, también debería haber formado nuestra naturaleza de suerte que entendiéramos las cosas tal como hubieran

sido creadas por Dios. De ahí que, aunque nosotros deseamos mantener la misma distinción del poder de Dios, que suelen ofrecer los filósofos, nos vemos obligados a entenderla de forma distinta[181].

*De cuántas clases es el poder de Dios: qué es el poder absoluto y el ordenado, el ordinario y el extraordinario*. Dividimos, pues, el poder de Dios en absoluto y ordenado. Decimos que el poder de Dios es absoluto, cuando consideramos su omnipotencia, sin atender a sus decretos; ordenado, en cambio, cuando atendemos a éstos. Existe, además, el poder de Dios ordinario y el extraordinario. Es ordinario aquel con el que conserva el mundo en cierto orden; extraordinario, en cambio, cuando hace algo fuera del orden de la naturaleza, por ejemplo, todos los milagros, como son el habla del asna, la aparición de los ángeles, y cosas análogas. Aunque la verdad es que cabría poner muy en duda esta última forma de poder, puesto que parece ser mayor milagro que Dios gobernase siempre el mundo según un mismo orden, fijo e inmutable, que si, por la necedad de los hombres, abrogase las leyes que él mismo sancionó en la naturaleza, con toda perfección y por su pura libertad (lo cual no podría ser negado por nadie que no esté totalmente obcecado). Pero esto dejamos que lo decidan los teólogos[182].

Omitimos, finalmente, todas las otras cuestiones que suelen plantearse habitualmente en torno al poder de Dios, a saber: *si el poder de Dios se extiende a las cosas pasadas; si puede hacer mejor las cosas que hace*; [1|268] *si puede hacer más cosas de las que hace*, puesto que es muy fácil resolverlas por lo ya dicho[183].

## CAPÍTULO X. *De la creación*

Ya hemos probado anteriormente que Dios es creador de todas las cosas. Aquí, pues, procuraremos explicar qué hay que entender por creador y, a continuación, aclararemos, en cuanto nos sea posible, las ideas que suelen exponerse en tornó a la creación[184].

*Qué es la creación*. Decimos, pues, que la creación es la *operación en la cual no concurren más causas que la eficiente*; o, en otros términos, *cosa creada es aquella que no presupone, para existir, nada más que a Dios*.

*Se rechaza la definición vulgar de creación*. Respecto a lo anterior hay que señalar lo siguiente:

1.º Omitimos aquellas palabras, que usan corrientemente los filósofos, a saber, *de la nada*, como si la nada fuera la materia de la que son producidas las cosas. Si hablan así, es porque suelen suponer, en la generación de las cosas, algo anterior a ellas de lo que sean producidas; de ahí que no lograron omitir, en la creación, la partícula «de». Les sucedió lo mismo respecto a la materia: como ven que todos los cuerpos están en un lugar y rodeados de otros cuerpos, al preguntarse en dónde se halla la materia en su totalidad, contestaron que en un espacio imaginario. No cabe duda, pues, que ellos no consideraron *la nada* como negación de toda realidad, sino que imaginaron o fingieron que era algo real.

*Se explica la definición propia*.

2.º Yo digo que en la creación no concurren más causas que la eficiente. Pudiera haber dicho que la creación *niega o excluye* todas las causas, excepto la eficiente; pero preferí decir *concurrir* a fin de no verme obligado a responder a quienes preguntan si Dios, al crear, no se fijó otro fin por el que creó las cosas. Además, para explicar mejor el asunto, añadí una segunda definición, a saber, que *la cosa creada no presupone nada, aparte de Dios*; porque, si Dios se fijó otro fin, [1|269] éste no estaba sin duda fuera de él, ya que no hay nada fuera de Dios por lo que él sea impulsado a obrar.

*Los accidentes y los modos no son creados*.

3.º De esa definición se sigue sin dificultad que no hay creación de los accidentes y de los modos, ya que éstos presuponen, aparte de Dios, la sustancia creada.

*Que no existió ningún tiempo o duración antes de la creación*.

4.º Finalmente, antes de la creación, no podemos imaginar ningún tiempo ni duración, sino que éstos comenzaron con las cosas. En efecto, el tiempo es la medida de la duración o, mejor dicho, no es nada más que un modo de pensar. De ahí que no solo presupone alguna cosa creada, sino, ante todo, los hombres pensantes. Por su parte, la duración termina donde terminan las cosas creadas y comienza donde éstas comienzan a existir; y digo *las cosas creadas*, pues ya antes hemos mostrado con bastante claridad

que a Dios no le pertenece la duración, sino tan solo la eternidad. De ahí que la duración presupone o, al menos, supone las cosas creadas. Quienes imaginan, sin embargo, la duración y el tiempo antes de las cosas creadas, son víctimas del mismo prejuicio que aquellos que fingen, fuera de la materia, un espacio, como es por sí mismo evidente. Hasta aquí sobre la definición de la creación[185].

Es *la misma la operación con la que Dios crea* y *conserva el mundo*. No es necesario que repitamos aquí lo que ya demostramos *en el axioma 10 de la parte I*, a saber, que se requieren las mismas fuerzas para crear una cosa y para conservarla; es decir, que es la misma la operación de crear el mundo que la de conservarlo.

Hechas estas observaciones, pasemos ya a lo que prometimos investigar en segundo término: 1.º qué es creado y qué increado; 2.º si lo que es creado, pudo ser creado *ab aeterno*.

*Qué cosas son creadas. A* lo primero respondemos, pues, brevemente, diciendo que es creado todo aquello cuya esencia se concibe claramente sin ninguna existencia y se concibe, sin embargo, por sí mismo. De la materia, por ejemplo, tenemos un concepto claro y distinto, cuando la concebimos bajo el atributo de la extensión y, no obstante, la concebimos tan clara y distintamente, si existe como si no existe[186].

[1|270] *Cómo se distingue el pensamiento de Dios del nuestro*. Quizá alguien diga, sin embargo, que nosotros concebimos clara y distintamente el pensamiento sin la existencia y que, no obstante, se lo atribuimos a Dios. Mas a esto contestamos que nosotros no atribuimos a Dios un pensamiento como el nuestro, es decir, capaz de ser afectado por los objetos y limitado por la naturaleza de las cosas, sino un pensamiento que es acto puro y que implica, por tanto, la existencia, como ya se ha demostrado antes con suficiente amplitud. Hemos probado, en efecto, que el entendimiento de Dios y su voluntad no se distinguen de su poder y de su esencia, la cual implica su existencia[187].

*Fuera de Dios, no hay nada que sea coeterno a Dios*. Dado, pues, que todo aquello, cuya esencia no implica la existencia, es necesario que sea creado por Dios para que exista, y que sea continuamente conservado por el mismo creador, como antes expusimos, no nos detendremos en refutar la

opinión de aquellos que afirmaron que el mundo, el caos o la materia desprovista de toda forma es coeterna a Dios y, por lo mismo, independiente de él. Pasemos, pues, a la segunda parte y preguntémonos si lo que ha sido creado, pudo haberlo sido *ab aeterno*.

*Qué se designa aquí con la expresión «ab aeterno»*. Para que se entienda esto correctamente, hay que prestar atención a esta expresión «*ab aeterno*», ya que nosotros queremos indicar con ella, en este contexto, algo totalmente distinto de lo que hemos explicado antes, al referirnos a la eternidad de Dios. Efectivamente, aquí no entendemos por ella más que la duración sin principio o una duración tal que, aunque quisiéramos multiplicarla por muchos años o por millones de años, y este producto, a su vez, por millones, nunca lograríamos expresarla con ningún número, por grande que fuera.

*Se prueba que nada pudo ser «ab aeterno»*. La prueba de que tal duración no puede existir, es clara, ya que, si el mundo retrocediera desde este momento, nunca podría alcanzar esa duración. Luego tampoco hubiera podido llegar el mundo desde dicho principio hasta este momento. Se dirá, quizá, que para Dios nada es imposible, puesto que, como es omnipotente, podrá hacer una duración mayor que la cual no pueda haber ninguna. Respondemos que Dios, porque es omnipotente, nunca creará una duración tal, que no pueda crear otra mayor; pues la naturaleza de la duración es tal, que siempre se puede concebir una mayor [1|271] y menor que otra dada. Se instará, quizá, diciendo que Dios existió «*ab aeterno*» y que duró, por tanto, hasta este momento y que, por lo mismo, existe una duración mayor que la cual no se puede concebir ninguna. Con esto, sin embargo, se atribuye a Dios una duración compuesta de partes, lo cual fue refutado por nosotros más que de sobra, cuando demostramos que a Dios no le corresponde la duración, sino la eternidad. ¡Ojalá los hombres hubieran meditado esto debidamente! Con ello se hubieran librado facilísimamente de muchos argumentos y absurdos y se hubieran detenido, con sumo agrado, en la dichosísima contemplación de este ser[188].

Pasemos, no obstante, a responder a los argumentos aducidos por algunos y con los que pretenden mostrar la posibilidad de dicha duración infinita en el pasado (*a parte ante*)[189].

*De que Dios sea eterno no se sigue que también las cosas hechas por él puedan existir «ab aeterno»*. Argumentan como sigue:

1.º *La cosa producida puede existir al mismo tiempo que su causa. Y como Dios existió «ab aeterno», también sus efectos pudieron ser producidos «ab aeterno»*. Y confirman esto, además, con *el ejemplo del Hijo de Dios, que fue producido «ab aeterno» por el Padre*. Por lo anteriormente dicho, se ve, sin embargo, que éstos confunden la eternidad con la duración y que solo atribuyen a Dios una duración «*ab aeterno*»; lo cual se desprende claramente también del ejemplo que aducen. Afirman, en efecto, que es posible en las creaturas la misma eternidad que atribuyen a Dios. Imaginan, además, el tiempo y la duración antes de que el mundo fuera formado y quieren probar una duración sin cosas creadas, lo mismo que otros afirmaron la eternidad fuera de Dios. Pero, como ya consta que ambas cosas están totalmente alejadas de la verdad, contestamos que es absolutamente falso que Dios pueda comunicar su eternidad a las creaturas y que el Hijo de Dios sea una creatura, sino que es eterno como el Padre. Por eso, cuando decimos que el Padre engendró el Hijo «*ab aeterno*», no queremos decir sino que el Padre siempre ha comunicado su eternidad al Hijo**[190]**.

*Si Dios actuara necesariamente, no sería infinito en virtud*.

*2.º Dios, cuando actúa libremente, no tiene menor poder que cuando actúa necesariamente. Ahora bien, si Dios actuara necesariamente, como posee una infinita virtud, debiera haber creado el mundo «ab aeterno»*. También a este argumento se puede contestar con suma facilidad, [1|272] si se examina su fundamento. Estos buenos hombres suponen, en efecto, que pueden tener ideas diversas del ser de infinita virtud, puesto que conciben que Dios posee infinita virtud tanto cuando actúa por necesidad de su naturaleza como cuando actúa libremente. Nosotros, en cambio, negamos que, si Dios actuara por necesidad de su naturaleza, tuviera infinita virtud. Estamos autorizados a negarlo, e incluso ellos tienen que reconocerlo, una vez que ya hemos demostrado que el ser perfectísimo actúa libremente y que tiene que ser concebido como único.

Y si arguyen que se puede suponer, aunque sea imposible, que un Dios que obra por la necesidad de su naturaleza, posee una virtud infinita,

responderemos que no hay más razón para suponer eso que para suponer un círculo cuadrado a fin de probar que todas las líneas, trazadas desde el centro a la circunferencia, no son iguales. Y esto consta suficientemente por lo ahora dicho, sin tener que repetir cosas anteriores. Pues acabamos de demostrar que no existe ninguna duración, de la que no podamos concebir el doble, o una mayor o menor. Por consiguiente, Dios, que obra libremente con una virtud infinita, siempre podrá crear una duración mayor o menor que otra dada. En cambio, si Dios actuara por la necesidad de su naturaleza, no sería correcta esa conclusión, puesto que solo podría producir aquella que resultara de su naturaleza y no infinitas otras, mayores que ella.

Dicho brevemente, nosotros razonamos así. Si Dios crease la duración máxima, mayor que la cual no pudiera crear otra, disminuiría necesariamente su poder. Es así que esto último es falso, ya que su poder no se distingue de su esencia. Luego, etc. Por otra parte, si Dios actuara por la necesidad de su naturaleza, debería crear una duración, mayor que la cual él mismo no puede crear otra. Ahora bien, un Dios que crea tal duración, no posee una virtud infinita, puesto que siempre podemos concebir una mayor que la ya dada. Luego, si Dios actuara por la necesidad de su naturaleza, no poseería una virtud infinita[191].

*De dónde sacamos el concepto de una duración mayor que la de este mundo*. Quizá a alguien le surja el escrúpulo de cómo puede suceder que, dado que el mundo fue creado hace cinco mil años y pico (de ser verdadero el cálculo de los cronólogos), nosotros podamos concebir una duración mayor, siendo así que hemos afirmado que ésta no puede ser entendida sin las cosas creadas. [1|273] Se librará, sin embargo, muy fácilmente de él, si advierte que nosotros entendemos dicha duración, no solo a partir de la contemplación de las cosas creadas, sino también del infinito poder de Dios para crear. Las creaturas, en efecto, no pueden ser concebidas como si existieran o duraran por sí mismas, sino por el infinito poder de Dios, del que reciben toda su duración (*véase Parte I, prop: 12 y su corolario*).

Finalmente, y para no gastar el tiempo respondiendo aquí a argumentos baladíes, solo llamaremos la atención sobre la distinción entre la eternidad y la duración y diremos que ni es inteligible la duración sin las cosas creadas ni la eternidad sin Dios. Pues, si se entiende esto como se debe, se podrá

responder con toda facilidad a todos los argumentos. Creo, pues, que no debo detenerme más tiempo en este tema.

## CAPÍTULO XI. *Del concurso de Dios*

Acerca de este atributo nos queda poco o incluso nada que decir, una vez que ya hemos mostrado que Dios crea continuamente, de nuevo, por así decirlo, y a cada instante las cosas. Pues con ello hemos demostrado que las cosas nunca tienen, por sí mismas, ningún poder para hacer algo ni para determinarse a acción alguna, y que esto no solo vale para las cosas exteriores al hombre, sino también para la misma voluntad humana. Posteriormente, hemos respondido también a ciertos argumentos relativos a este tema; y, aunque suelen aducirse otros muchos, hemos decidido pasarlos aquí por alto, porque pertenecen más bien a la teología.

Como son muchos, sin embargo, los que admiten el concurso de Dios, pero lo explican en un sentido totalmente distinto del que nosotros le hemos dado, hay que señalar aquí, a fin de dejar al descubierto su falacia con toda facilidad, algo que anteriormente hemos demostrado, a saber, que el tiempo presente no tiene conexión alguna con el futuro (*véase Parte I, ax. 10*) y que esto es claramente [1|274] percibido por nosotros. Si se presta a esto la debida atención, se podrá responder sin dificultad alguna a todos los argumentos que ellos puedan sacar de la filosofía[192].

*Qué relación tiene la conservación de Dios con la determinación de las cosas a obrar*. Para que no sea inútil haber abordado este tema, responderemos, aunque solo sea de paso, a la pregunta de si, *cuando Dios determina una cosa a obrar, se añade algo a su conservación*. En realidad, cuando hablamos del movimiento, ya hemos dado, en cierto sentido, la respuesta, puesto que dijimos que Dios conserva la misma cantidad de movimiento en la naturaleza. De ahí que, si nos referimos a la naturaleza total de la materia, no se le añade nada nuevo. En cambio, respecto a las cosas particulares, cabe decir que sí se le añade algo. Si esto se da también en las cosas espirituales, no está claro, ya que no parece que ellas dependan tanto unas de otras. Finalmente, como las partes de la duración no tienen

ninguna conexión entre sí, podemos decir que propiamente Dios no conserva las cosas, sino que más bien las procrea[193].

Por consiguiente, si el hombre ya tiene la libertad determinada a hacer algo, hay que decir que Dios lo creó así en ese momento. A lo cual no se opone el que la voluntad humana sea muchas veces determinada por las cosas exteriores ni el que todas las cosas, que hay en la naturaleza, se determinen mutuamente a obrar algo, puesto que también ellas han sido determinadas por Dios de ese modo. Ninguna cosa, en efecto, puede determinar la voluntad ni, a la inversa, puede la voluntad ser determinada, a no ser por el poder de Dios. Cómo, sin embargo, no contradice esto a la libertad humana o cómo puede lograrlo Dios, dejando a salvo dicha libertad, confesamos (pues ya nos hemos referido varias veces a ello) que lo desconocemos[194].

*La división vulgar de los atributos de Dios es más nominal que real*. He ahí lo que yo me había propuesto exponer acerca de los atributos de Dios, de los cuales no he propuesto todavía ninguna división. Por lo que toca a aquella que suelen ofrecer los autores y por la que dividen los atributos de Dios en comunicables e incomunicables, me parece, a decir verdad, más bien una división nominal que real. Porque la ciencia de Dios no concuerda con la ciencia humana más que el Can, constelación celeste, con el can, animal que ladra, y quizá mucho menos todavía[195].

[1|275] *División propia del autor*. Yo, por mi parte, propongo esta división: de los atributos de Dios, unos explican su esencia en cuanto activa y otros no expresan nada relativo a la acción, sino su modo de existir. Son de la última clase: la unidad, la eternidad, la necesidad, etc.; son de la primera: la inteligencia, la voluntad, la vida, la omnipotencia, etc. Esta división es suficientemente clara y evidente y abarca todos los atributos de Dios[196].

## CAPÍTULO XII. *Del alma* (mens) *humana*

Debemos pasar ya a la sustancia creada, que nosotros hemos dividido en extensa y pensante. Por sustancia extensa entendíamos la materia o

sustancia corpórea; por sustancia pensante, únicamente las almas humanas[197].

*Los ángeles no son tema de la metafísica, sino de la teología*. Aunque también los ángeles han sido creados, como no se conocen por la luz natural, no pertenecen a la metafísica. Su esencia y su existencia solo nos son conocidas por la revelación y, por tanto, solo pertenecen a la teología. Y dado que su conocimiento es totalmente distinto o de un género absolutamente diferente del conocimiento natural, no hay que mezclarlo de manera alguna con éste. Que nadie espere, pues, que vayamos a decir algo sobre los ángeles[198].

*El alma* (mens) *humana no surge por transmisión, sino que es creada por Dios; pero no se sabe cuándo es creada*. Volvamos, pues, a las almas humanas, sobre las cuales nos resta poco que decir. Tan solo debemos indicar que no hemos dicho nada acerca del momento de la creación del alma humana, porque no es bastante seguro en qué momento la crea Dios, puesto que puede existir sin el cuerpo. Pero nos consta, al menos, que no surge de un esqueje o mugrón, ya que esto solo tiene lugar en las cosas que se generan, es decir, en los modos de una sustancia, pues la sustancia como tal no puede ser generada, sino tan solo creada por el Omnipotente, como ya hemos demostrado satisfactoriamente en lo que antecede[199].

*En qué sentido es mortal el alma* (anima) *humana*. Añadamos algo sobre su inmortalidad. Está claro que no podemos decir sobre ninguna cosa creada que repugne a su naturaleza ser destruida por el poder de Dios, puesto que quien tiene potestad [1|276] para crear una cosa, lo tiene también para destruirla. Añádase a ello que ya hemos demostrado que ninguna cosa creada puede, por su naturaleza, existir un solo momento, sino que es continuamente procreada por Dios.

*En qué sentido es inmortal*. Aunque lo anterior sea exacto, nosotros vemos clara y distintamente que no poseemos ninguna idea con la que concibamos que la sustancia es destruida, como poseemos las ideas de la generación y la corrupción de los modos. Pues, si examinamos atentamente la fábrica del cuerpo humano, concebimos muy bien que esa fábrica pueda ser destruida. Mas no concebimos tan bien, cuando examinamos la sustancia corpórea, que ésta pueda ser aniquilada[200].

Finalmente, el filósofo no pregunta qué puede hacer Dios con su poder supremo, sino que juzga sobre la naturaleza de las cosas a partir de las leyes que Dios les fijó. Da, pues, por fijo y determinado lo que es demostrado como tal a partir de dichas leyes, aunque no niegue que Dios puede cambiar esas leyes y todo el resto. Por eso mismo también, cuando hablamos del alma, no indagamos qué pueda hacer Dios, sino únicamente qué se sigue de las leyes de la naturaleza[201].

*Se demuestra su inmortalidad*. Puesto que de dichas leyes se sigue claramente que una sustancia no puede ser destruida, ni por sí misma ni por otra sustancia creada, como, si no me engaño, hemos demostrado ampliamente antes, nos vemos obligados por las leyes de la naturaleza a afirmar que el alma (*mens*) es inmortal. Y, si decidimos examinar más a fondo el asunto, podremos probar clarísimamente que es inmortal. Efectivamente, según acabamos de demostrar, de las leyes de la naturaleza se sigue claramente que el alma (*anima*) es inmortal. Ahora bien, las leyes de esa naturaleza son los decretos de Dios, revelados por la luz natural, como consta también con toda evidencia por lo que precede, y hemos demostrado, además, que esos decretos son inmutables. De todo ello concluimos, pues, que Dios ha manifestado a los hombres su voluntad inmutable sobre la duración de las almas (*anima*), no solo por la revelación, sino también por la luz natural.

*Dios no actúa contra la naturaleza, sino por encima de ella: qué significa esto según el autor*. No importa que alguien nos replique que Dios destruye algunas veces dichas leyes naturales para efectuar los milagros, puesto que la mayoría [1|277] de los más prudentes teólogos conceden que Dios no hace nada contra la naturaleza, sino por encima de ella. Lo cual significa, en mi opinión, que Dios tiene muchas leyes en su obrar que no ha comunicado al entendimiento humano y que, si le hubieran sido comunicadas, serían tan naturales como las demás.

Está, pues, totalmente claro que las almas son inmortales; y no veo yo qué se puede añadir, a este respecto, sobre el alma humana en general. Tampoco restaría nada que decir sobre sus funciones en especial, si no fuera que los argumentos, con los que algunos autores se empeñan en no ver lo que ven y en no sentir lo que sienten, me invitan a responderles[202].

*Por qué piensan algunos que la voluntad no es libre*. Creen algunos que pueden mostrar que la voluntad no es libre, sino que siempre está determinada por otra cosa. Y piensan así, porque entienden por voluntad algo distinto del alma (*anima*), es decir, una sustancia cuya naturaleza consiste, según ellos, solamente en que es indiferente. Nosotros, en cambio, para evitar toda confusión, explicaremos antes la cuestión, y así detectaremos con suma facilidad las falacias de sus argumentos.

*Qué es la voluntad*. Hemos dicho que el alma humana es una cosa pensante. De donde se sigue que, por su sola naturaleza y considerada en sí misma, puede hacer algo, a saber, pensar, es decir, afirmar y negar. Ahora bien, esos pensamientos o son determinados por las cosas exteriores al alma o únicamente por ésta, ya que ella es una sustancia de cuya esencia pensante pueden y deben seguirse muchos actos de pensamiento. Estos actos, que no admiten ninguna otra causa, fuera del alma humana, se llaman *voliciones*. Y el alma humana, en cuanto se la concibe como causa suficiente para producir tales acciones, se llama *voluntad*[203].

*La voluntad existe*. Que el alma posee dicho poder, aun cuando no esté determinada por ninguna causa externa, se explica con toda comodidad mediante el ejemplo del asna de Buridano. Ya que, si, en vez del asna, ponemos a un hombre en semejante equilibrio, habrá que considerarlo, no como una cosa pensante, sino como el más estúpido de los asnos, si muere de hambre y de sed. [1|278] Y lo mismo cabe concluir del hecho de que, como antes hemos dicho, hemos querido dudar de todas las cosas y, además, no solo juzgar como dudosas las cosas que pueden ser puestas en duda, sino incluso rechazarlas como falsas *(véase* Descartes, *Princ. fil., parte I, art*.[204].

*La voluntad es libre*. Hay que advertir, además, que, aunque el alma humana sea determinada por las cosas externas a afirmar o a negar algo, no es determinada hasta el punto de ser coaccionada por ellas, sino que siempre permanece libre. Puesto que no hay ninguna cosa que tenga el poder de destruir la esencia del alma, lo que ésta afirma o niega, lo afirma o lo niega libremente, como bien se explica en la *Meditación IV. Si* alguien nos pregunta, pues, por qué el alma quiere esto o aquello y no quiere tal cosa o tal otra, le contestaremos que porque el alma es una cosa pensante,

es decir, una cosa que tiene, por su naturaleza, poder de querer y no querer, de afirmar y negar, ya que eso es ser una cosa pensante.

*No hay que confundir la voluntad con el apetito*. Una vez explicado lo anterior, veamos los argumentos de los adversarios[205].

1.º El primer argumento es éste: *si la voluntad pudiera querer contra el último dictamen del entendimiento, si pudiera apetecer lo contrario al bien prescrito por el último dictamen del entendimiento, podría apetecer el mal, percibido como tal. Es así que esto último es absurdo. Luego, también lo primero*. Es fácil ver por este argumento que quienes lo proponen, no entienden qué es la voluntad, ya que la confunden con el apetito que tiene el alma después de haber afirmado o negado; pues así lo aprendieron de su maestro, el cual definió la voluntad como el apetito en relación al bien. Nosotros, en cambio, decimos que la voluntad es *el afirmar que esto es bueno o al revés*, tal como hemos explicado anteriormente con amplitud, al referirnos a la causa del error, ya que hemos demostrado que éste se debe a que la voluntad es más amplia que el entendimiento. Si el alma, precisamente por ser libre, no afirmara que esto es bueno, no apetecería nada[206].

Respondemos, pues, al argumento concediendo que el alma no puede querer nada contra el último dictamen del entendimiento, es decir, que no puede querer nada, en cuanto se supone que no quiere; esto es lo que se supone aquí, pues se dice que el alma juzgó que una cosa era mala, es decir, que no la quiso. Pero negamos que ella no haya podido querer, en absoluto, lo que es malo, [1|279] es decir, juzgarlo bueno, ya que esto estaría contra la experiencia misma, puesto que muchas cosas que son malas, juzgamos que son buenas, y al revés, muchas cosas que son buenas, juzgamos que son malas.

*La voluntad no es algo distinto del alma*.

2.º El segundo argumento o, si se quiere el primero, pues aún no ha habido ninguno, es: *si la voluntad no es determinada por el último juicio del entendimiento práctico, se determinó a sí misma. Es así que la voluntad no se determinó a si misma, porque, por sí misma y por su propia naturaleza, es indeterminada*.

A partir de aquí siguen argumentando así: *si la voluntad es, por sí misma y por su propia naturaleza, indiferente para querer y no querer, no se puede determinar por sí misma a querer, ya que lo que determina algo, debe estar tan determinado como está indeterminado lo que es determinado. Es así que la voluntad está tan indeterminada, si se considera que se determina a sí misma, como si se considera que debe ser determinada, puesto que los adversarios no ponen nada en la voluntad que se determina, que no exista en la voluntad que debe ser determinada o que ya está determinada, ni hay nada que puedan realmente poner. Por consiguiente, la voluntad no puede determinarse por sí misma a querer. Y, si no lo es por sí misma, lo será por otra cosa*.

Éstas son las mismísimas palabras de Heereboord, profesor de Leiden, con las que muestra bien que por voluntad no entiende el alma misma, sino algo distinto, exterior o interior a ella: una especie de tabla rasa, que carece de todo pensamiento y puede recibir cualquier impresión; o más bien algo así como un peso en equilibrio, que es empujado por cualquier otro en uno u otro sentido, según la determinación del peso que se le añada; o algo, en fin, que ni él ni ninguno de los mortales puede alcanzar con pensamiento alguno. Por mi parte, acabo de decir e incluso de probar que la voluntad no es nada, aparte del alma misma, a la que llamamos cosa pensante, es decir, que afirma y niega. De donde se desprende claramente, con solo fijarse en la naturaleza del alma, que ella tiene el mismo poder de afirmar y de negar, ya que eso es pensar. Así pues, si del simple hecho de que el alma piensa, concluimos que tiene poder de afirmar y de negar, ¿por qué vamos a buscar causas ajenas [1|280] que produzcan algo que se sigue de la sola naturaleza de la cosa? Pero se dirá: el alma, por sí misma, no está más determinada a afirmar que a negar, y por tanto de ahí se sigue que debemos buscar la causa por la que sea determinada. Por el contrario, yo arguyo que, si el alma, por sí misma y por su naturaleza, únicamente estuviera determinada a afirmar (aunque sea imposible concebir esto, mientras pensamos que es una cosa pensante), solo podría, por su naturaleza, afirmar y nunca, aunque concurrieran todas las causas que se quiera, podría negar. Al revés, si no estuviera determinada ni a afirmar ni a negar, no podría hacer ni una cosa ni otra. Finalmente, si tiene poder para ambas cosas, como acabamos de

mostrar que lo tiene, podrá hacer una y otra por su propia naturaleza, sin ayuda de ninguna otra causa. Y esto resultará claro a todos aquellos que consideren la cosa pensante como tal, es decir, que no separen el atributo del pensamiento de la misma cosa pensante, al contrario de lo que hacen los adversarios, que despojan a la cosa pensante de todo pensamiento y la imaginan al estilo de la célebre materia prima de los peripatéticos[207].

Respondo, pues, a la objeción propuesta, distinguiendo la mayor. Si se entiende por voluntad una cosa despojada de todo pensamiento, concedo que la voluntad esté, por su naturaleza, indeterminada. Pero niego que la voluntad sea algo carente de todo pensamiento, sino que afirmo, por el contrario, que es pensamiento, es decir, un poder de hacer ambas cosas, a saber, afirmar y negar, el cual no es otra cosa que una causa suficiente para las dos cosas. Y niego, además, que, si la voluntad estuviera indeterminada, es decir, si estuviera privada de todo pensamiento, alguna otra causa ocasional, excepto Dios con su infinito poder creador, pudiera determinarla. Concebir una cosa pensante sin ningún pensamiento es, en efecto, lo mismo que pretender concebir una cosa extensa sin extensión.

*Por qué los filósofos han confundido el alma con las cosas corpóreas*.

Finalmente, para que no sea menester recoger aquí demasiados argumentos, me limito a señalar que los adversarios, por no haber comprendido la voluntad [1|281] ni haber formado un concepto claro y distinto del alma, confundieron el alma con las cosas corpóreas. Y esto obedece a que emplearon las palabras que suelen utilizar para designar las cosas corpóreas, para nombrar las cosas espirituales. Estaban, en efecto, acostumbrados a llamar indeterminados a los cuerpos que son empujados en sentidos contrarios por causas externas iguales y opuestas, y que están, por tanto, en equilibrio. De ahí también que, cuando dicen que la voluntad es indeterminada, parecen concebirla lo mismo, como un cuerpo en equilibrio. Y como esos cuerpos no poseen nada más que lo que recibieron de las causas externas (por eso siempre deben ser determinados por una causa externa), creen que sucede otro tanto con la voluntad. Pero, cómo sea en realidad, ya lo hemos explicado bastante, y por tanto concluimos aquí[208].

Por lo que respecta a la sustancia extensa, ya hemos dicho anteriormente lo suficiente, y fuera de estas dos no conocemos ninguna

otra. En cuanto a los accidentes reales y a otras cualidades, ya están bien descalificados y no es necesario gastar el tiempo en refutarlos. Ponemos, pues, fin aquí al escrito[209].

## Tabla de textos paralelos con Descartes

| **PPC-I** | *Rationes* | PPC-I | *Rationes* |
|---|---|---|---|
| def. 1 | def 1 | ax 4 | ax 6 |
| def. 2 | def 2 | ax 5 | ax 7 |
| def. 3 | def 3 | ax 6 | ax 10 |
| def. 4 | def 4 | ax 7 | ax 3 |
| def. 5 | def 5 | ax 8 | ax 4 |
| def. 6 | def 6 | ax 9 | ax 5 |
| def. 7 | def 7 | ax 10 | ax 2, 9 |
| def. 8 | def 8 | ax 11 | ax 1 |
| def. 9 | def 9 | prop. 5 | prop. 1 |
| def. 10 | def 10 | prop. 6 | prop. 2 |
| ax. 1. | --- | prop. 7 | prop. 3 |
| ax. 2 | --- | prop. 8 | prop. 4 |
| ax. 3 | | | |
| prop. 1 | | | |
| prop. 2 | | | |
| prop. 3 | | | |
| prop. 4 | | | |

| | |
|---|---|
| **PPC-II** | prop. 3 II, 16-18 |
| def. 1 ——— I, 53; II, 1 | prop. 4 II, 19 |
| def. 2 ——— I, 51, 52 | prop. 5 II, 20 |
| def. 3 ——— II, 20 | prop. 5e I, 26 |
| def. 4 ——— I, 26-27 | prop. 6 II, 21-22 |
| def. 5 ——— II, 16-18 | prop. 7 II, 33 |
| def. 6 ——— II, 10 | prop. 8 II, 33 |
| def. 7 ——— II, 20 | prop. 8e I, 61 |
| def. 8 ——— II, 25-31 | prop. 8c II, 33 |
| 1.º ——— II, 25 | prop. 9-10 II, 33 |
| 2.º ——— II, 26 | prop. 11 II, 34 |
| 3.º ——— II, 28 | prop. 11e II, 36 |
| 4.º ——— II, 29 | prop. 12-13 II, 36 |
| 5.º ——— II, 31 | prop. 14 II, 37 |
| def. 9 ——— II, 33 | prop. 14c II, 37-38 |
| ax. 1 ——— I, 52 | prop. 15-17 II, 39 |
| ax. 2 ——— II, 4 | prop. 18-23 II, 40-44 |
| ax. 3 ——— II, 4, 54 | prop. 24 II, 46 |
| ax. 4 ——— II, 6 | prop. 25 II, 47 |
| ax. 5 ——— II, 4 | prop. 26 — |
| ax. 6 ——— I, 53, 65,68-70 | prop. 27 II, 48 |
| ax. 7 ——— II, 4 | prop. 28 II, 49 |
| ax. 8 ——— II, 6-7 | prop. 29 II, 50 |
| ax. 9 ——— II, 20 | prop. 30 II, 51 |
| ax. 10 ——— II, 21-22 | prop. 31 II, 52 |

| | |
|---|---|
| ax. 11 —-— II, 16, 21 | prop. 32-33 II, 56-57, 59 |
| ax. 12 —-— II, 54 | prop. 34-35 II, 59-60 |
| ax. 13--— II, 19 | prop. 36 II, 60 |
| ax. 14--— II, 33-34 | prop. 37 — |
| ax. 15 —-— —-- | **PPC-III** |
| ax. 16 —-— II, 34, 35 | def. 1 III, 66 |
| ax. 17 —-— —-- | def. 2 III, 65 |
| ax. 18 —-— II, 46 | def. 3 III, 56 |
| ax. 19 —-— —-- | def. 4 III, 48 |
| ax. 20 —-— II, 45 | ax. 1 III, 48 |
| ax. 21--— II, 33 | ax. 2 — |
| lema 1--— II, 16 | ax. 3 III, 50 |
| lema 2 —-— II, 5-7 | ax. 4 --- |
| prop. 1--— II, 4 | pr. l III, 48 |
| prop. 2 ——— II, 4, 9 | pr. 2 III, 48 |
| prop. 2c-— II, 10-11 | |

# TRATADO DE LA REFORMA DEL ENTENDIMIENTO[†]

## *Introducción*

El *Tratado de la reforma del entendimiento* (4) mereció la confianza de los editores de las OP (1677), aunque ultimamente ha sido objeto de debates. Su interés va parejo a las dificultades de interpretación, que han conducido a lecturas dispares. Mientras unos hallan su clave en los primeros párrafos, de carácter ético y biográfico (§§ 1-17), otros la descubren en su idea del método deductivo, cuyos símbolos serían la «la norma de la idea verdadera dada» (§ 38) y el «automa spirituale» (§ 85). Y no faltan quienes lo someten a una especie de duda metódica, al denunciar como suyos ciertos problemas, que son los del propio sistema o más bien de todo sistema deductivo, concretamente los planteados y no resueltos en los últimos párrafos (§§ 99 ss. y 103 ss.).

En nuestra opinión, sus dificultades no se derivan de sus variantes textuales ni de su incompletitud, sino de su plan general y de la adecuación del texto al mismo (§ 49). En cuanto a las variantes, aun cuando Gebhardt y Mignini habían señalado en torno a las cien, nosotros las redujimos (ed. 2006) a unas 25, y excepto tres (13/19-21: non, 30/13: <Dei>, 39/5-6: quantitatem determinant) nos parecen poco relevantes para el sentido. A las otras dos dificultades, por estar estrechamente unidas, nos referiremos en todo lo que sigue.

## 1. Tratado sobre el método, juvenil e inacabado.

Los editores de OP pusieron especial interés en la presentación de este tratado, ya que, aparte de su «Advertencia» previa (p. 4), trazaron una síntesis del mismo en el *Prefacio* (J-71-73). Las dos versiones giran en torno a un problema básico: por qué, si es un escrito juvenil de Spinoza, lo dejó sin terminar.

Los dos hechos son claros. La «advertencia» afirma: *el tratado que* (.) *aquí te ofrecemos inconcluso* (,) *hace muchos años ya que fue escrito por su autor*. Y el «prefacio» matiza: «*ha sido una de las primeras obras del autor*»; y añade algo nuevo e importante: *siempre tuvo intención de terminarlo; pero* (.) *no pudo llevarlo al término deseado*. ¿Cuál fue, entonces, el motivo de no haberlo terminado? La «advertencia» aduce falta de tiempo: *impedido por otros asuntos y, finalmente, arrebatado por la muerte*. Y el «prefacio» añade: *las profundas reflexiones* (.) *que para ello se requerían, imprimieron a la obra un desarrollo lento*.

Cabe concluir, pues, que Spinoza no dio término al TIE, porque otros escritos se lo impidieron. Los hechos lo confirman, ya que nos muestran que circunstancias imprevistas le obligaron a interrumpir por dos veces la *Ética*, obra más sistemática y de mayor alcance: primero, para publicar PPC/CM (1663) y después el TTP (1665-1670). Por falta de tiempo el texto habría quedado inconcluso y, además, con defectos, como reconocen sus editores. *En ciertos lugares tiene defectos* («Prefacio»); por lo cual piden al lector que *sepas disculpar muchas cosas oscuras*, *incluso toscas y sin pulir* («Advertencia»).

¿Por qué, sin embargo, editaron el TIE y no el KV? También a esta pregunta dan una respuesta razonada. En cuanto al KV, el *Prefacio* de OP parece insinuar que «todo lo valioso» de cuanto quedaba inédito, estaba contenido en las obras editadas, es decir, en la *Ética*. Por el contrario, para el TIE la «Advertencia» enfatiza: *como contiene muchas cosas excelentes y útiles* (, ) *no hemos querido privarte de ellas*. Y el *Prefacio* lo confirma, resaltando *la dignidad del asunto que en él aborda y la utilidad del objetivo*, es decir, un tratado sobre el método como reforma del entendimiento. Y aún va más allá, al subrayar que el interés de Spinoza por

este ensayo le incitó *constantemente a redactarlo y concluirlo*. Y apela para ello a sus notas. *El autor advierte muchas veces en las notas, todas las cuales son suyas, que lo aquí escrito debe ser probado con más rigor y explicado con más amplitud, ya sea por lo acerca de él ya dicho en su filosofía o en cualquier otro lugar, ya sea por lo que aún se ha de decir* (J-71).

Puesto que todas sus «notas» son de Spinoza y, como enseguida diremos, las revisó a lo largo de los años, es lógico que, aunque él no hubiera hecho indicación alguna a los editores, ellos coligieron que su voluntad era que se lo editara. De hecho, la mayoría de sus notas señalan temas, que o bien ya han sido tratados o lo serán a continuación, o bien dejan pendientes para otra obra, a la que se refieren con fórmulas vagas como «en su lugar» (notas a, c, t) o «en mi filosofía» (§ 31/k, l, o, § 51, § 76/z). Las que amplían el texto, son pocas, y solo una introduce un tema nuevo, el «atributo» (z/§ 76), para indicar que los mencionados en el TIE no lo son en sentido propio. Pero en ninguna se llega a citar otra obra suya, ni pasada (PPC/CM) ni futura (la *Ética*), ni aclara cuál será su «Filosofía».

Sin embargo, mientras que no hay indicios de que, en vida de Spinoza, el KV hubiera circulado entre los amigos de su «círculo de Amsterdam», el TIE (*tractatus de intellectus emendatione*) es mencionado por su título en Ep 6 (*de emendatione intellectus*), aunque se discute si su contenido era el actual. En la carta a P. Balling (Ep 17: 1664) y en otra a J. Bouwmeester (Ep 37, 1666), Spinoza utiliza ideas clave del TIE, sobre la imaginación (Ep 17) y sobre el poder de la idea verdadera (Ep 37). Y su expresión «nuestra filosofía» (TIE, § 45), equivalente en él a «mi filosofía» (TIE, § 31, § 51, § 76), es referida a «mi *Ética* (aún no editada)» (Ep 23, p. 151), cuando su redacción ya estaba muy avanzada (Ep 28, p. 163).

Todas estas alusiones, nada tempranas, parecen demostrar que Spinoza no solo seguía teniendo a mano su texto, sino que lo apreciaba. Y, hacia el final de su vida, cuando ya la *Ética* circulaba en manuscrito, su nuevo amigo E. W. Tschirnhaus sabe que también existe el del TIE y conoce su contenido (Ep 57, Ep 59, Ep 80), si es que no posee ya una copia, de la que hablará en 1678 (N-86-88). Y esta noticia se completará con el testimonio

del mismo Spinoza, del máximo interés, como veremos, porque terminará proyectando el problema final del TIE sobre el sistema en su conjunto.

## 2. Estructura y doctrina.

El texto del TIE tiene 36 páginas con 30 notas. Aunque su estilo es claro y el discurso sencillo, su interpretación resulta difícil. Y la razón es que su estructura global no resulta clara, como lo confirman las distintas divisiones que en él descubren o introducen otros editores, como Mignini (1983), Klever (1988) y Rousset (1992). En nuestra opinión, acorde con la de OP, el autor intentó sintetizar el «plan» del TIE en el (§ 49), que se halla hacia su mitad. Pero, hay que reconocerlo, ni la estructura de éste está del todo clara ni tampoco su coincidencia con la del texto escrito.

A fin de descubrir su sentido y estructura, hay que respetar los tiempos de los verbos, pues solo así consta que se refiere a los temas ya tratados, en cuatro puntos, y a los que restan por tratar, en tres puntos. La clave es que el tiempo pasado del «4.º» punto final revela que cierra la serie de los temas expuestos y no la de los que quedan por exponer. Leído de esta forma, muestra «la unidad de toda la obra» y, además, «lo poco que le falta para su terminación» (Rousset, (4.2), p. 264).

De acuerdo con esto, el camino *recorrido* ya ha tratado cuatro temas: (1.º) el fin o felicidad por la reforma del entendimiento (§§1-17); (2.º) la mejor percepción como medio (§§ 18-29); (3.º) el primer camino o idea verdadera (§§ 29-38); (4.º) el camino más perfecto o idea del ser perfectísimo (§§ 38-48). El camino *por recorrer* tendría que tratar otros tres: (1.º) *distinguir* la idea verdadera de todas las demás (§§ 50-90); (2.º) formular las *reglas de la definición* para conocer las cosas (§§ 91-98); (3.º) fijar un *orden* para no hacer esfuerzos inútiles (§§ 99-110), el cual se concreta en dos: 3/1) existencia de las cosas singulares (§§ 99-103); 3/2) y propiedades del entendimiento (§§ 103-110).

Intentemos ahora aplicar este «plan», extraído de la literalidad del § 49, al «esquema» que nosotros hemos extraído del desarrollo del texto del TIE e insertado en él como guía de lectura. El resultado es que, en los textos

anteriores al § 49, que nosotros integramos en la sección «I», resulta fácil superponer los cuatro temas del «plan» a los cinco de nuestro «esquema». En cuanto a los párrafos posteriores al § 49, también coincide el punto (1.º) del «plan» con la sección «II» de nuestro «esquema» (§§ 50-90). En el resto la coincidencia entre «plan» y «esquema» es menor, porque uno y otro son menos claros. No obstante, también el punto (2.º) del «plan» (*definición*) coincide con un punto de nuestro «esquema» (§§ 91-98). La variación consiste en que ese punto lo hemos integrado al inicio de la sección «III» de nuestro «esquema», la cual incluye también el punto (3.º) del «plan» y, por tanto, los dos temas en los que éste se concreta: cosas singulares y entendimiento verdadero. Pese a ciertas divergencias en la terminología, el hilo del discurso es, pues, el mismo: en el «plan» del autor y en nuestro «esquema».

Por lo que se refiere a la doctrina del TIE, lo más «notable» es que los últimos párrafos, relativos a la experiencia y a las cosas singulares, parecen contradecir la línea central del discurso, que subraya el poder deductivo del entendimiento o idea verdadera, entendida como «automa spirituale». Pero lo cierto es que Spinoza no se contradice aquí, sino que reconoce los límites de su método. Se trata de la dificultad de *pasar* de lo eterno a lo temporal y de lo general a lo singular; y, a la inversa, de entender las cosas por sus causas (unas antes de otras) *mediante* la observación de su orden temporal (existencia). Por eso, en este contexto afirma que hay que acudir a «otros auxilios» (§ 102), la experiencia, cuyos peligros él había denunciado (§§ 19-20). No los expone, sin embargo, aquí y ahora; ya sea porque carezca de tiempo, como sugiere al decir, en futuro, que «habrá tiempo suficiente» (§ 103), ya sea porque antes tiene que haber «adquirido un conocimiento suficiente de las cosas eternas» (§ 102).

Estas puntualizaciones, que dejó hechas en el manuscrito del TIE, cobran su verdadero sentido, si las proyectamos sobre sus últimas cartas a Tschirnhaus. En clara referencia a la *Ética* (1/16e, 2/13e) y al TIE (§ 99ss.), su amigo le preguntará cómo «deducir *a priori*», a partir de la extensión «inmutable» e «indivisible», la definición del movimiento y las «numerosas variedades» de las cosas singulares y sus partículas (Ep 59, p. 268; Ep 80, p. 331). Y, en clara sintonía con lo aquí dicho, Spinoza le contesta a la

primera. *Respecto al movimiento y al método, lo dejo para otra ocasión, puesto que aún no lo he redactado ordenadamente* (Ep. 60, 1675, p. 271; etc.). Y, respecto a la segunda, su formulación será aún más tajante. *En cuanto a lo que usted me pide, si del solo concepto de la extensión se puede demostrar* a priori *la diversidad de las cosas, creo haber demostrado ya con suficiente claridad que eso es imposible* (Ep 83, 1675: Ep 80-82).

Puesto que este tema, llámese «orden» o «deducción», no lo dejó resuelto ni en el KV ni en la *Ética*, pese a que son tratados sistemáticos y están completos, el hecho de que el TIE no esté concluido no le hace desmerecer, desde este punto de vista, en nada de ellos, ni a Spinoza de otros filósofos.

## 3. Significado e influencia.

El TIE es un tratado del método como «vía para alcanzar el conocimiento verdadero de las cosas», o más bien, «entender qué sea la idea verdadera» y «nuestro poder de entender» (§ 37). Está, pues, más próximo de una epistemología, orientada a la ética, tal como apunta su introducción, que de una Lógica al uso de la escolástica, cuya clave son los predicamentos y predicables, o de la Lógica de Port-Royal, cuya clave es el orden de la argumentación, es decir, una lógica puramente teórica, basada en la comprensión y extensión de los conceptos (E, 2/40e1, 5/pref).

En cuanto a sus posibles fuentes, basten tres nombres. Es cierto que el de Bacon ha sido asociado a términos como «emendatio», «experientia vaga», «vis nativa», «abstracto» (axioma). Pero su inspiración es, como sabemos, opuesta a la de Spinoza (Ep 2), que aparece aquí con todo su vigor como defensor del método deductivo y genético. En este sentido, el TIE ha sido asociado y con más razón a Hobbes; aunque solo en el sentido matemático (Ep 57 = TIE, § 72 esfera), o sea, sin sus presupuestos, tanto epistemológico (nominalismo) como ontológico (materialismo), que son rechazados de plano por Spinoza.

Quien está, sin embargo, presente de principio a fin en el TIE, es Descartes: biografía como método, idea reflexiva, Dios como ser supremo,

idea clara y distinta en oposición a confusa y fingida, exigencia de orden en las ideas, etc. No obstante, frente a la duda metódica, Spinoza pone de entrada la idea verdadera dada; frente a la voluntad libre y arbitraria, el entendimiento verdadero (*verum sive intellectus*); frente al «ego cogito», la Naturaleza naturante u originante.

Ahora bien, por ser un tratado teórico del método su campo es mucho más restringido que el de un tratado filosófico general, como lo son el KV y la *Ética*. Por eso en el TIE Spinoza no hace uso de los conceptos claves de su metafísica (sustancia, atributo, modos), y sí lo hace en el KV. Por otra parte, ni en uno ni en otro aparecen las «nociones comunes» ni la distinción, más importante, entre «idea adecuada e inadecuada». Pero en el TIE existen ciertas nociones, que faltan en el KV, como la función de la experiencia y de la hipótesis. Y, sobre todo, la imaginación, como opuesta al entendimiento y en relación con el lenguaje y con la memoria, la ficción y el error. Y existe, ante todo y sobre todo, la teoría del método deductivo y genético, sin el cual no existe el spinozismo, y cuya teoría está ausente del KV, mientras que en el TIE marca la dirección a seguir, aunque aún no cumplida.

Dentro del marco general, que hemos trazado en cuanto precede, nos parece tener escaso interés hermenéutico preguntarse cuál de los dos tratados «juveniles», KV o TIE, es anterior o posterior. Tanto menos cuanto que los textos de ambos han estado en el cajón del escritorio de su autor hasta el último momento; y en el TIE, al menos, Spinoza parece haber retocado, no solo notas, sino también el texto, y probablemente durante más años que en el KV, excepto quizá en sus tres notas más largas. ¿No habrá sido introducido o retocado, a última hora, el § 49 del TIE, que, por una parte tiene una función unificadora y, por otra, sin embargo, no parece cuadrar del todo con lo que sigue, al menos en su redacción? ¿Y sería un desatino sugerir lo mismo acerca de su Introducción?

Cualquiera que sea el valor de estas preguntas y sus posibles respuestas, por cuanto llevamos dicho se colige que no nos parece acertado interpretar el TIE sobre la base de analogías léxicas y sus presuntas fuentes, y menos sugerir que se lo puede dividir en tres partes dispares: la primera baconiana

y la tercera cartesiana, añadiendo o presuponiendo que la central (§§ 17-66) fue retocada por los editores de OP/NS.

Por el contrario, el spinozista, que quiera revalorizar el TIE, aproximándolo más a la *Ética* que al KV, podría buscar profundas analogías con ella: Naturaleza total y origen (§ 76, fin), cantidad como equivalente a extensión atributo (§ 108/3), esbozo de la doctrina de los afectos (§ 109), salvación por el conocimiento de la Naturaleza (§§ 13-14), negación del mal por la subordinación de lo negativo a lo positivo (§ 89, § 108/4), etc.

## **4. Esquema o estructura central** [más detallado en el texto]**.**

1.º) Fundamento del método: la idea verdadera (§§ 1-49).

2.º) Diferencia entre la idea verdadera y las demás percepciones (§§ 50-90).

3.º) Entendimiento e idea verdadera (§§ 91-110).

# [2|3] TRATADO DE LA REFORMA DEL ENTENDIMIENTO[1]

*y del camino por el que mejor se dirige al verdadero conocimiento de las cosa*[2]

## [2|4] Advertencia al lector[3]

El tratado que, sobre la *Reforma del entendimiento*, aquí te ofrecemos inconcluso, benévolo lector, hace muchos años ya que fue escrito por su autor. Siempre tuvo intención de terminarlo; pero, impedido por otros asuntos y, finalmente, arrebatado por la muerte, no pudo llevarlo al término deseado. Mas, como contiene muchas cosas excelentes y útiles que, estamos seguros, serán de no poco interés para quien busca sinceramente la verdad, no hemos querido privarte de ellas. Por otra parte, para que sepas disculpar muchas cosas oscuras, incluso toscas y sin pulir, que surgen de vez en cuando en este tratado, hemos querido escribir esta advertencia a fin de que no las ignoraras.

## [I. Fundamento del método: la idea verdadera][4]

### [1. FELICIDAD Y REFORMA DEL ENTENDIMIENTO]

[2|5] § 1. Después que la experiencia me había enseñado que todas las cosas que suceden con frecuencia en la vida ordinaria, son vanas y fútiles, como veía que todas aquellas que eran para mí causa y objeto de temor, no contenían en sí mismas ni bien ni mal alguno a no ser en cuanto que mi ánimo era afectado por ellas, me decidí, finalmente, a investigar si existía algo que fuera un bien verdadero y capaz de comunicarse, y de tal naturaleza que, por sí solo, rechazados todos los demás, afectara al ánimo; más aún, si existiría algo que, hallado y poseído, me hiciera gozar eternamente de una alegría continua y suprema**[5]**.

[a) *La alternativa: felicidad y bienes aparentes*].

§ 2. Digo *me decidí finalmente*, porque, a primera vista, parecía imprudente querer dejar una cosa cierta por otra todavía incierta. En efecto, yo veía las ventajas que se derivan del honor y de las riquezas y que me veía forzado a dejar de buscarlos, si quería dedicarme seriamente a una nueva tarea. De ahí que, si la *felicidad suprema* residía en ellos, yo carecía necesariamente de ella; y si, por el contrario, no residía en ellos y yo me entregaba exclusivamente a su búsqueda, carecería igualmente de la felicidad suprema.

§ 3. Así que me preguntaba una y otra vez si acaso no sería posible alcanzar esa nueva meta o, al menos, su certeza, aunque no cambiara mi forma y estilo habitual de vida. Pero muchas veces lo intenté en vano. Porque lo que es más frecuente en la vida y, por lo que puede colegirse de sus obras, lo que los hombres consideran como el sumo bien, se reduce a estas tres cosas: *las riquezas,* [2|6] *el honor y el placer*. Tanto distraen estas tres cosas la mente humana, que le resulta totalmente imposible pensar en ningún otro bien**[6]**.

§ 4. Por lo que respecta al placer, el alma queda tan absorta como si descansara en el goce de un bien, lo cual le impide totalmente pensar en otra cosa. Pero tras ese goce viene una gran tristeza que, aunque no impide pensar, perturba, sin embargo, y embota la mente. La búsqueda de los honores y de las riquezas distrae también, y no poco, la mente, sobre todo

cuando se los busca por sí mismos[a], ya que entonces se los considera como el sumo bien[7].

§ 5. Y es, precisamente, el honor, el que más distrae la mente, ya que siempre se da por supuesto que es bueno por sí mismo y el fin último al que todo se dirige. Además, en los honores y en la riqueza no existe, como en el placer, el arrepentimiento[8],sino que cuanto más se posee de cada uno de ellos, más aumenta la alegría y más, por tanto, somos incitados a aumentarlos; y si nuestra esperanza se ve alguna vez frustrada, nos invade una inmensa tristeza. Finalmente, el honor es un gran estorbo, ya que, para alcanzarlo, tenemos que orientar nuestra vida conforme al criterio de los hombres, evitando lo que suelen evitar y buscando lo que suelen buscar[9].

[b) *La solución: filosofía y verdadero bien*].

§ 6. Como veía, pues, que estas cosas constituían un gran obstáculo para dedicarme a cualquier otra nueva tarea, y que incluso eran tan opuestas que necesariamente había de prescindir de una o de otra, me veía obligado a indagar qué me sería más útil; ya que, como dije, me parecía querer dejar un bien cierto por otro incierto. Pero, después de haber meditado un poco sobre esta cuestión, descubrí, en primer lugar, que si dejando esas cosas me entregaba a la nueva tarea, abandonaría un bien incierto por su propia naturaleza (como fácilmente podemos colegir de lo ya dicho) por otro bien incierto, pero no por su naturaleza (pues yo buscaba un bien estable), sino tan solo en cuanto a su consecución.

§ 7. Con mi asidua meditación llegué a comprender que, si lograra entregarme plenamente a la *reflexión*, dejaría males ciertos por un bien cierto[10].Yo veía, en efecto, que me encontraba ante el máximo peligro, [2|7] por lo que me sentía forzado a buscar con todas mis fuerzas un remedio, aunque fuera inseguro: lo mismo que el enfermo, que padece una enfermedad mortal, cuando prevé la muerte segura, si no se emplea un remedio, se ve forzado a buscarlo con todas sus fuerzas, aunque sea inseguro, precisamente porque en él reside toda su esperanza. Ahora bien, todas aquellas cosas que persigue el vulgo, no solo no nos proporcionan

ningún remedio para conservar nuestro ser, sino que incluso lo impiden y con frecuencia causan la muerte de quienes las poseen[b] y siempre causan la de aquellos que son poseídos por ellas[11].

§ 8. Efectivamente, son muchísimos los ejemplos de aquellos que fueron perseguidos a muerte por sus riquezas y también de aquellos que, para hacerse ricos, se expusieron a tantos peligros que, al fin, pagaron con su vida la pena de su estupidez. Ni son tan escasos los ejemplos de quienes, para alcanzar o defender el honor, padecieron míseramente. Y, finalmente, son incontables aquellos que, por abusar del placer, aceleraron su propia muerte[12].

§ 9. Me parecía a mí que todos estos males tenían su origen en haber puesto toda la dicha o desdicha en la calidad del objeto al que nos adherimos por el amor. Pues aquello que no se ama, no provoca nunca luchas, ni tristeza, ni pereza, ni envidia, si otro lo posee, ni temor ni odio ni, en una palabra, ninguna conmoción interior; pero todo eso tiene lugar cuando se aman cosas que pueden perecer, como son todas esas de que acabamos de hablar[13].

§ 10. Por el contrario, el amor hacia una cosa eterna e infinita apacienta el alma con una alegría totalmente pura y libre de tristeza, lo cual es muy de desear y digno de ser buscado con todas nuestras fuerzas[14].

Pero no en vano utilicé antes la expresión: «si lograra entregarme seriamente a la reflexión»[15].Pues, aunque captara estas cosas con toda claridad, no por eso podía deponer toda avaricia, todo deseo de placer y toda gloria.

§ 11. Solo veía una cosa: que, mientras mi alma se entregaba a esos pensamientos, se mantenía alejada de aquellos otros y pensaba seriamente en la nueva tarea. Esto me proporcionó un gran consuelo, puesto que comprobaba que esos males no eran de tal índole que resistieran a todo remedio[16].

[2|8] Y aun cuando, al comienzo, esos intervalos eran raros y de muy escasa duración, a medida que fui descubriendo el verdadero bien, se

hicieron más frecuentes y más largos. Sobre todo, cuando comprendí que el conseguir dinero, placer y gloria estorba, en la medida en que se los busca por sí mismos y no como medios para otras cosas. Pues, si se buscan como medios, ya tienen una medida y no estorban en absoluto, sino que, por el contrario, ayudarán mucho al fin por el que se buscan, como mostraremos en su lugar.

§ 12. En este momento solo diré brevemente qué entiendo por *verdadero bien* y, a la vez, qué es el sumo bien. Para que se lo entienda correctamente, hay que señalar que el bien y el mal solo se dicen en sentido relativo, de forma que una y la misma cosa se puede decir buena y mala en sentidos distintos, lo mismo que lo perfecto y lo imperfecto. Nada, en efecto, considerado en su sola naturaleza, se dirá perfecto o imperfecto; sobre todo, una vez que comprendamos que todo cuanto sucede, se hace según el orden eterno y según las leyes fijas de la Naturaleza.

§ 13. Como, por otra parte, la debilidad humana no abarca con su pensamiento ese orden y, no obstante, el hombre concibe una naturaleza humana mucho más firme que la suya y ve, además, que nada impide que él la adquiera, se siente incitado a buscar los medios que le conduzcan a esa perfección. Todo aquello que puede ser medio para llegar a ella, se llama verdadero bien[17]; y el sumo bien es alcanzarla, de suerte que el hombre goce, con otros individuos, si es posible, de esa naturaleza[18].Cuál sea aquella naturaleza humana lo mostraremos en su lugar[19], a saber, el conocimiento de la unión que la mente tiene con toda la Naturaleza[c].

[c) *Los medios: reforma del entendimiento*].

§ 14. Éste es, pues, el fin al que tiendo: adquirir tal naturaleza y procurar que muchos la adquieran conmigo; es decir, que a mi felicidad pertenece también contribuir a que otros muchos entiendan lo mismo que yo, a fin de que su entendimiento y su deseo concuerden totalmente con mi entendimiento y con mi deseo. Para que esto sea efectivamente así, es necesario[d] entender la Naturaleza, [2|9] en tanto en cuanto sea suficiente para conseguir aquella naturaleza <humana>[20]. Es necesario, además,

formar una sociedad, tal como cabría desear, a fin de que el mayor número posible de individuos alcance dicha naturaleza con la máxima facilidad y seguridad.

§ 15. Hay que consagrarse además a la filosofía moral, así como a la doctrina de la educación de los niños. Como, por otra parte, la salud es un medio no poco importante para alcanzar ese fin, habrá que elaborar una medicina completa. Y, como muchas cosas difíciles se hacen fáciles mediante el arte, y podemos con su ayuda ahorrar mucho tiempo y esfuerzo en la vida, tampoco hay que despreciar de ningún modo la mecánica[21].

§ 16. Pero, ante todo, hay que excogitar el modo de *curar el entendimiento* y, en cuanto sea posible al comienzo, purificarlo para que consiga entender las cosas sin error y lo mejor posible. Por tanto, cualquiera puede ver ya que yo quiero dirigir todas las ciencias a un solo fin[e], a saber, a conseguir la suprema perfección humana que antes hemos dicho. De ahí que aquello que, en las ciencias, no nos hace avanzar hacia nuestro fin, habrá que rechazarlo como inútil; en una palabra, todas nuestras obras y pensamientos deben ser dirigidos a este fin.

§ 17. Mas como mientras procuramos alcanzarlo y nos dedicamos a conducir nuestro entendimiento al camino recto, es necesario vivir, nos vemos obligados, antes de nada, a dar por válidas ciertas *normas de vida*. Concretamente éstas:

1.º) Hablar según la capacidad del vulgo y hacer todo aquello que no constituye impedimento alguno para alcanzar nuestra meta. No son pocas las ventajas que podemos sacar de ahí, si nos adaptamos, cuanto nos sea posible, a su capacidad. Añádase a ello que, de ese modo, se dispondrán benévolamente a escuchar la verdad.

2.º) Disfrutar de los placeres en la justa medida en que sea suficiente para proteger la salud.

3.º) Finalmente, buscar el dinero o cualquier otra cosa tan solo en cuanto es suficiente para conservar la vida y la salud y para imitar las costumbres ciudadanas que no se oponen a nuestro objetivo[22].

## [2. MODOS DE PERCEPCIÓN E IDEA VERDADERA]

§ 18. Dicho esto, me ceñiré a lo primero que hay que hacer, antes que todo lo demás, es decir, a reformar el entendimiento y [2|10] a hacerlo apto para entender las cosas tal como es necesario para conseguir nuestra meta. El mismo orden, que por naturaleza seguimos, exige para ello que recoja aquí todos los *modos de percibir* que he empleado hasta ahora para afirmar o negar algo con certeza, a fin de elegir el mejor de todos, y que comience a la vez a conocer mis fuerzas y la naturaleza que deseo perfeccionar[23].

§ 19. Si los examino con esmero, pueden reducirse todos ellos a cuatro principales:

1.º Hay la percepción que tenemos de oídas o mediante algún signo de los llamados arbitrarios[24].

2.º Hay la percepción que tenemos por experiencia vaga, es decir, por una experiencia que no es determinada por el entendimiento, sino que solo se llama así porque surge casualmente; y, como no tenemos ningún otro experimento que la contradiga, se nos ofrece como algo inconmovible[25].

3.º Hay la percepción, en que la esencia de una cosa es deducida de otra cosa, pero no adecuadamente; lo cual sucede cuando[f] por un efecto colegimos la causa o cuando concluimos (algo) de un universal, al que siempre le acompaña determinada propiedad[26].

4.º Hay, finalmente, la percepción en que una cosa es percibida por su sola esencia o por el conocimiento de su causa próxima.

§ 20. Ilustraré todo esto con ejemplos. Solo de oídas, sé la fecha de mi nacimiento, quiénes han sido mis padres y cosas por el estilo, de las que nunca he dudado. Por experiencia vaga, sé que he de morir, puesto que esto lo afirmo simplemente porque he visto que otros como yo han muerto, aunque no todos han vivido el mismo período de tiempo ni han muerto de la misma enfermedad. Por experiencia vaga sé, además, que el aceite es apropiado para producir [2|11] llamas y el agua para extinguirlas, y sé también que el perro es un animal que ladra y que el hombre es un animal racional; así he aprendido casi todas las cosas que son útiles para la vida.

§ 21. Para sacar una conclusión a partir de otra cosa, procedemos así: una vez que hemos percibido claramente que nosotros sentimos tal cuerpo y no otro cualquiera, de ahí, repito, concluimos claramente que el alma (*anima*) está *unida* al cuerpo[g], ya que esta unión es causa de dicha sensación; pero cómo sea esa sensación y esa unión no podemos entenderlo, en absoluto, de esa forma. O también, una vez conocida la naturaleza de la vista y sabiendo que ésta tiene la propiedad de que una y la misma cosa nos parece menor vista a gran distancia que si la contemplamos de cerca, *concluimos*[h] de ahí que el Sol es mayor de lo que parece y otras cosas por el estilo[27].

§ 22. Finalmente, una cosa es percibida por su sola esencia, cuando, por el hecho de que he conocido algo, sé qué es conocer algo, o por el hecho de haber conocido la esencia del alma (*anima*), sé que está unida al cuerpo. Por el mismo tipo de conocimiento hemos llegado a saber que dos y tres son cinco y que, si se dan dos líneas paralelas a una tercera, también son paralelas entre sí, etc. No obstante, son pocas en extremo las cosas que he podido entender de esta forma[28].

§ 23. Pero para que todo esto se entienda mejor me serviré de un solo ejemplo, a saber: dados tres números, se pregunta por un cuarto número que sea al tercero como el segundo al primero. A este respecto, los comerciantes suelen decir que ellos saben qué hay que hacer para hallar el cuarto, puesto que aún no han olvidado la operación que aprendieron de memoria, y sin demostración alguna, de sus maestros. Otros, en cambio, [2|12] convierten la experiencia de casos sencillos en un axioma universal; es decir, cuando el cuarto número es evidente por sí mismo, como en estos números: 2, 4, 3, 6, que, multiplicando el segundo por el tercero y dividiendo el producto por el primero se obtiene el cociente 6, y al ver que así se obtiene el mismo número que sabían, sin tal operación, que era el proporcional, concluyen de todo ello que esa operación es válida para hallar siempre el cuarto número proporcional.

§ 24. En cambio, los matemáticos saben qué números son proporcionales entre sí en virtud de la demostración de la prop. 19 del libro VII de Euclides, es decir, por la naturaleza de la proporción y de su propiedad, según la cual el número que resulta de multiplicar el primero y el cuarto es igual al que resulta de multiplicar el segundo por el tercero. No obstante, tampoco ellos ven la adecuada proporcionalidad de los números dados y, si la ven, no lo hacen en virtud de dicha proposición, sino intuitivamente, sin realizar operación alguna[29].

§ 25. Para que elijamos el mejor de los modos de percepción descritos, debemos enumerar brevemente cuáles son los *medios* necesarios para alcanzar nuestro fin, a saber:

1. Conocer exactamente nuestra naturaleza, que deseamos perfeccionar, y conocer también, cuanto sea necesario, la naturaleza de las cosas.

2. Inferir correctamente, a partir de dicho conocimiento, las diferencias, concordancias y oposiciones entre las cosas.

3. Entender exactamente qué pueden soportar y qué no.

4. Comparar esto con la naturaleza y con el poder del hombre, ya que así se verá fácilmente cuál es la suma perfección a que el hombre puede llegar[30].

§ 26. Hechas estas reflexiones previas, veamos ya cuál es el modo de percepción que debemos elegir. En cuanto al primer modo, es evidente que la percepción de oídas, aparte de que es sumamente insegura, no capta la esencia de ninguna cosa, como se ve en nuestro ejemplo. Y como, según después se verá, la existencia singular de una cosa no es conocida sin que se conozca también su esencia[31],concluimos claramente de ahí que toda certeza obtenida de oídas debe ser excluida de las ciencias. Ya que lo simplemente oído, si no se lo ha entendido previamente, no podrá nunca afectarnos[32].

[2|13] § 27. En cuanto al segundo[i] modo de percepción, tampoco cabe decir que proporcione a nadie la idea de la proporción buscada. Ya que, aparte de que es una cosa sumamente insegura e interminable[33], nadie

percibirá jamás de esta forma, en las cosas naturales, más que accidentes[34], los cuales no se entienden claramente sin que las esencias sean previamente conocidas. También hay que excluir, pues, este segundo modo.

§ 28. En cuanto al tercero, hay que decir, de algún modo, que nos proporciona la idea de la cosa y que además nos permite sacar una conclusión sin peligro de error; no obstante, no constituye por sí mismo un medio para adquirir nuestra perfección.

§ 29. Solo, pues, el cuarto modo de percepción comprende la esencia adecuada[35] de la cosa y sin peligro alguno de error, por lo que es también el que más debe ser empleado.

### [3. La idea verdadera como fundamento del método]

Intentaremos explicar a continuación cómo se debe emplear ese cuarto modo de percepción para que entendamos de esa forma las cosas desconocidas y lo consigamos con la mayor eficacia posible: una vez averiguado qué conocimiento nos es necesario, hay que mostrar el *camino* y el *método* por el que logremos conocer mediante esa forma de conocimiento las cosas que hay que conocer[36].

§ 30. A cuyo fin, lo primero que hay que advertir es que no se producirá una *búsqueda al infinito*, es decir, que para hallar el mejor método de investigar la verdad, no se requiere otro método para investigar el método de investigar; y para investigar el segundo método, no se requiere un tercero, y así al infinito, puesto que de ese modo no se llegaría nunca al conocimiento de la verdad o, mejor dicho, a ningún conocimiento[37]. Sucede en esto exactamente lo mismo que con los instrumentos materiales, sobre los que se podría argumentar del mismo modo. Y así, para forjar el hierro, se necesita un martillo; para poseer un martillo hay que hacerlo, y para ello se necesita otro martillo y otros instrumentos, y para obtener éstos se requieren otros instrumentos y así al infinito[38]. En vano se esforzaría

nadie en probar, de este modo, que los hombres no tienen poder alguno de forjar el hierro.

§ 31. Por el contrario, así como los hombres, usando al comienzo instrumentos innatos, consiguieron fabricar, aunque con gran esfuerzo y escaso éxito, algunos objetos sumamente fáciles y, una vez fabricados éstos, confeccionaron otros más difíciles con menos esfuerzo y más perfección, [2|14] y así, avanzando gradualmente de las obras más simples a los instrumentos y de los instrumentos a otras obras e instrumentos, consiguieron efectuar con poco trabajo tantas cosas y tan difíciles; así también el entendimiento, con su fuerza natural (*nativa*[k]),se forja instrumentos intelectuales, con los que adquiere nuevas fuerzas para realizar otras obras intelectuales[l] y con éstas consigue nuevos instrumentos, es decir, el poder de llevar más lejos la investigación, y sigue así progresivamente, hasta conseguir la cumbre de la sabiduría[39].

§ 32. Que es así como se comporta el entendimiento, es fácil de verlo, con tal que se entienda qué es el método de investigar la verdad y cuáles son los únicos instrumentos innatos que él necesita para confeccionar otros a partir de ella y seguir avanzando. Para mostrarlo, procedo como sigue.

§ 33. *La idea verdadera* (pues tenemos una idea verdadera)[m]es algo distinto de su objeto (*ideatum*): pues una cosa es el círculo y otra, la idea del círculo. La idea del círculo, en efecto, no es algo que posee centro y periferia, como el círculo, ni la idea del cuerpo es el cuerpo mismo. Ahora bien, al ser algo distinto de su objeto ideado, también será algo inteligible por sí mismo; es decir, la idea en cuanto a su esencia formal puede ser objeto de otra esencia objetiva y, a su vez, esta segunda esencia objetiva también será, en sí misma considerada, algo real e inteligible, y así indefinidamente[40].

§ 34. Pedro, por ejemplo, es algo real; a su vez, la idea verdadera de Pedro es la esencia objetiva de Pedro y, en sí misma, algo real y totalmente distinto del mismo Pedro. Dado, pues, que la idea de Pedro es algo real que posee su esencia peculiar, también será algo inteligible, es decir, objeto de

otra idea, la cual idea tendrá en sí misma, objetivamente, todo lo que la idea de Pedro tiene formalmente; y, a su vez, la idea de la idea de Pedro también tiene su esencia, que puede ser, por su parte, objeto de otra idea y así indefinidamente. Esto cualquiera puede comprobarlo al ver que él sabe qué es Pedro y que además sabe que lo sabe y que, por otra parte, sabe que sabe lo que sabe, etc.

De ahí resulta claramente que, para que se entienda la esencia de Pedro, no sea necesario [2|15] entender la idea misma de Pedro y mucho menos la idea de la idea de Pedro. Es lo mismo que, si yo dijera que, para que yo sepa algo, no me es necesario saber que lo sé y, mucho menos, saber que sé que lo sé; por el mismo motivo que, para entender la esencia del triángulo, no es necesario entender la esencia del círculo[n]. En estas ideas sucede más bien lo contrario. En efecto, para que yo sepa que sé, debo saber primero[41].

§ 35. Es, pues, evidente que *la certeza* no es nada más que la misma esencia objetiva, es decir, que el modo como sentimos la esencia formal es la certeza misma. De donde resulta, además, que para la certeza de la verdad no se requiere ningún otro signo, fuera de la posesión de la idea verdadera. Ya que, como hemos explicado, para que yo sepa, no es necesario que sepa que sé. Y de aquí se sigue, a su vez, que nadie puede saber qué es la máxima certeza, sino aquel que posee la idea adecuada o esencia objetiva de alguna cosa; justamente, porque certeza y esencia objetiva son lo mismo[42].

§ 36. Dado, pues, que la verdad no necesita de ningún signo, sino que basta con tener las esencias objetivas de las cosas o, lo que es lo mismo, las ideas, para que desaparezca toda duda, se sigue que el verdadero método no consiste en buscar el signo de la verdad después de haber adquirido las ideas, sino en el camino por el que se buscan, en el debido orden, la verdad misma o las esencias objetivas de las cosas o las ideas (pues todo esto viene a ser lo mismo)[o].

§ 37. Por otra parte, el método debe hablar necesariamente del *raciocinio* o de la intelección. Es decir, el método no es el mismo razonar para entender las causas de las cosas y, mucho menos, el entender esas causas. Es más bien entender qué sea la idea verdadera: distinguiéndola de las demás percepciones e investigando su naturaleza para que conozcamos, a partir de ahí, nuestro poder de entender y dominemos nuestra mente, de forma que entienda todas las cosas, que hay que entender, conforme a dicha norma; ofreciendo como ayuda ciertas reglas y logrando, además, que la mente no se fatigue con cosas inútiles[43].

§ 38. De ahí se desprende que el método no es más que el conocimiento reflexivo [2|16] o la idea de la idea. Y como no hay idea de idea, si no se da primero la idea, no se dará tampoco método sin que se dé primero la idea. Por consiguiente, buen método será aquel que muestra cómo hay que dirigir la mente conforme a la norma de la idea verdadera dada[44].

### [4. EL MÉTODO MÁS PERFECTO PARTE DE LA IDEA DEL SER PERFECTÍSIMO]

Como, además, la relación que existe entre dos ideas es la misma que se da entre las esencias formales de las mismas, se sigue que el conocimiento reflexivo que versa sobre la idea del ser perfectísimo, es más valioso que el conocimiento reflexivo de las demás ideas. En una palabra, el método más perfecto será aquel que muestra, conforme a la norma de la idea dada del ser más perfecto, cómo hay que dirigir la mente[45].

§ 39. Por lo dicho se comprende fácilmente cómo, a medida que la mente entiende más cosas, adquiere con ello otros instrumentos, gracias a los cuales le es más fácil seguir entendiendo. Ya que, como se puede colegir de lo anterior, es indispensable, ante todo, que exista en nosotros una idea verdadera, a modo de instrumento innato, para que, una vez entendida ella, se entienda a la vez la diferencia que existe entre esa percepción y todas las demás. En esto consiste una parte del método. Y como es evidente por sí mismo que la mente se entiende tanto mejor, cuantas más cosas entienda

sobre la Naturaleza, resulta que esta parte del método será tanto más perfecta, cuantas más cosas entienda la mente, y que alcanzará su máximo grado de perfección cuando fija su atención en el ser perfectísimo o reflexiona sobre él.

§ 40. Por otra parte, cuantas más cosas ha llegado a conocer la mente, mejor comprende también sus propias fuerzas y el orden de la Naturaleza; y cuanto mejor entiende sus fuerzas, tanto mejor puede también dirigirse a sí misma y darse reglas; y cuanto mejor entiende el orden de la Naturaleza, más fácilmente puede librarse de esfuerzos inútiles. En esto consiste, como hemos dicho, todo el método[46].

§ 41. Señalemos, además, que la idea, en cuanto objetiva, se comporta exactamente igual que su objeto (*ideatum*), en cuanto real. De ahí que, si existiera en la Naturaleza algo que no tuviera comunicación alguna con otras cosas, su esencia objetiva (aun cuando se diera) como debería convenir exactamente con la esencia formal, tampoco tendría comunicación[p] alguna con otras ideas, es decir, que no podríamos sacar ninguna conclusión de ella. Por el contrario, aquellas cosas que tienen conexión con otras, como sucede con todas las que existen en la Naturaleza[47], serán entendidas, y sus esencias objetivas tendrán esa misma conexión unas con otras; es decir, que de ellas serán deducidas otras ideas [2|17] que tendrán, a su vez, conexión con otras, con lo que aumentarán progresivamente los instrumentos para adelantar en el conocimiento, que es lo que me proponía demostrar.

§ 42. Además, de lo último que acabamos de decir, a saber, que la idea debe convenir exactamente con su esencia formal, resulta, una vez más, evidente que, para que nuestra mente reproduzca exactamente el modelo de la Naturaleza, debe hacer surgir todas sus ideas a partir de aquella que expresa el origen y la fuente de toda la Naturaleza, a fin de que también ella sea la fuente de las demás ideas[48].

## [5. RESPUESTA A CIERTAS OBJECIONES]

§ 43. En este momento, quizá alguien se sorprenda de que, después de haber dicho que el buen método es aquel que muestra cómo la mente debe ser dirigida según la norma de la idea verdadera dada, lo probemos *mediante un razonamiento,* ya que esto parece poner de manifiesto que no se trata de algo evidente y que, por lo mismo, cabe preguntarse si razonamos correctamente. En efecto, si razonamos bien, debemos comenzar por la idea dada; y, como el comenzar por la idea dada exige una demostración, deberíamos probar, a su vez, este razonamiento y después este otro y así al infinito.

§ 44. A esta objeción contesto diciendo que si alguien, en virtud de una fatal necesidad, hubiera procedido así en la investigación de la Naturaleza, a saber, adquiriendo otras ideas según la norma de la idea verdadera dada y siguiendo el orden debido, nunca habría dudado de su verdad**[q]**, puesto que, como ya hemos mostrado, la verdad se manifiesta a sí misma, por lo que todas las cosas se le habrían presentado espontáneamente.

Pero como esto no sucede nunca o muy rara vez, me vi forzado a presentar las cosas de forma que, lo que no podemos conseguir necesariamente, lo adquiramos siguiendo un plan premeditado. Lo hemos hecho también para que se vea al mismo tiempo que, para probar la verdad y el buen razonamiento, no necesitamos ningún instrumento aparte de la misma verdad y del buen razonamiento, pues el buen razonamiento lo he comprobado y sigo intentando probarlo razonando bien.

§ 45. Y, además, de esta forma los hombres se habitúan a sus meditaciones interiores. La razón por qué es tan raro que la investigación de la Naturaleza se efectúe en el orden debido, son los prejuicios, cuyas causas *explicaremos posteriormente en nuestra filosofía*. Además, porque se requiere una distinción constante y rigurosa, como mostraremos después, lo cual exige gran esfuerzo. Finalmente, a causa de la condición de las cosas humanas que, como ya he explicado, es totalmente variable. Existen todavía otras razones, que no investigamos aquí**[49]**.|

[2|18] § 46. Si acaso alguien me preguntara por qué, una vez que la verdad se manifiesta a sí misma, he expuesto**[50]**,de entrada y antes de nada,

las verdades de la Naturaleza en el orden que lo hemos hecho, le respondo y, al mismo tiempo, le advierto que no pretenda rechazar (lo dicho) como si fuera falso, a causa de las paradojas que puedan surgir aquí o allá, sino que se digne examinar antes el orden en que las estoy probando, y entonces se convencerá de que he alcanzado la verdad. Éste fue el motivo por el que he adelantado cuanto precede.

§ 47. Si, después de todo esto, todavía algún *escéptico* siguiera dudando de la misma verdad primera y de todas las que deduciremos tomándola como norma, o es que él habla contra su propia conciencia o habremos de confesar que existen hombres cuyo ánimo está completamente obcecado, bien sea de nacimiento o bien a causa de los prejuicios, es decir, por algún azar externo. Esos tales, en efecto, ni siquiera se sienten a sí mismos; si algo afirman o de algo dudan, ignoran que afirman o que dudan. Dicen que no saben nada; e incluso dicen ignorar eso, que no saben nada. Y ni esto lo dicen en sentido absoluto, ya que temen confesar que existen, mientras nada saben. Por eso deben quedarse definitivamente mudos, no sea que supongan algo que tenga visos de verdad.

§ 48. Con ellos, pues, no se debe hablar de ciencias. Claro que, en lo concerniente a la forma de vida y a las prácticas sociales, la necesidad los ha forzado a suponer que existen y a buscar su propia utilidad e incluso a afirmar y negar muchas cosas bajo juramento. Porque, si se les demuestra algo, no saben si la argumentación es probativa o defectuosa. Si algo niegan, conceden u objetan, no saben si niegan, conceden u objetan. Deben ser, pues, considerados como autómatas que carecen en absoluto de alma[51].

§ 49. Resumamos ya nuestro plan.

<a> Hasta este momento, hemos expuesto, *en primer lugar*, el fin al que procuramos dirigir todos nuestros pensamientos. Hemos averiguado, *en segundo lugar*, cuál es la mejor percepción por cuyo medio podemos llegar a nuestra perfección. Hemos constatado, *en tercer lugar*, cuál es el primer camino que debe seguir la mente para comenzar correctamente, el cual

consiste en efectuar la investigación conforme a leyes fijas y siguiendo la norma de cualquier idea verdadera dada.

<b> Para que esto se realice correctamente, el método debe ofrecer lo siguiente. Primero, *distinguir* la idea verdadera de todas las demás percepciones y mantener apartada de ellas a la mente. Segundo, proporcionar las *reglas* para que las cosas desconocidas sean percibidas según dicha norma. [2|19] Tercero, fijar un *orden* para no fatigarnos con cosas inútiles.

<c> Una vez conocido este método, hemos visto, *en cuarto lugar*, que este método será el más perfecto posible, cuando estemos en posesión de la idea del ser perfectísimo. Por tanto, lo primero que habremos de procurar, es llegar lo más rápidamente posible al conocimiento de ese ser[52].

## [II. Diferencia entre la idea verdadera y las demás percepciones]

§ 50. Comencemos, pues, por la primera parte del método, la cual consiste, como hemos dicho, en *distinguir* y separar la idea verdadera de las demás percepciones e impedir que la mente confunda las ideas falsas, ficticias y dudosas con las verdaderas[53].

Me propongo explicar aquí esto con la máxima amplitud a fin de retener a los lectores en la meditación de asunto tan necesario y porque, además, son muchos los que dudan incluso de lo verdadero por no haber atendido a la distinción que existe entre la percepción verdadera y todas las demás. Esos tales son como aquellos hombres que, cuando estaban despiertos, no dudaban de que estaban en estado de vigilia; pero, una vez que pensaron en sueños (como sucede con frecuencia) que estaban ciertamente despiertos, al descubrir después que eso era falso, dudaron incluso de su estado de vigilia. Pues esto se debe a que nunca han distinguido entre el sueño y la vigilia[54].

§ 51. No obstante, advierto que yo no voy a explicar aquí la esencia de cada percepción por su causa próxima, *ya que esto pertenece a mi Filosofía*, sino que tan solo expondré lo que exige el método, es decir, cuál es el

objeto de la percepción ficticia, de la falsa y de la dudosa y cómo nos libraremos de cada una de ellas[55].

**[1. IDEA FICTICIA E IDEA CLARA Y DISTINTA]**

§ 52. Comencemos, pues, por la investigación de la idea ficticia[56]. Dado que toda percepción tiene por objeto la cosa en cuanto existente o su sola esencia, y como las ficciones más frecuentes se refieren a cosas consideradas como existentes, hablaré primero de éstas, a saber, del caso en que solo se finge la *existencia*, mientras que la cosa en tal acto fingida es entendida o se supone que se la entiende. Yo finjo, por ejemplo, que Pedro, a quien ya conozco, va a su casa, viene a visitarme o cosas similares[r]. En este momento me pregunto a qué objetos se refiere tal idea. Veo que solo se refiere a cosas posibles, mas no a cosas necesarias o imposibles[57].

§ 53. Llamo imposible aquella cosa cuya naturaleza implica contradicción que exista; necesaria, aquella cuya naturaleza implica contradicción [2|20] que no exista; posible, aquella cuya existencia no implica, por su naturaleza, contradicción que exista o que no exista, pero cuya necesidad o imposibilidad de existir depende de causas que nos son desconocidas mientras fingimos su existencia, pues, si la necesidad o imposibilidad de existir, que depende de causas externas, nos fuera conocida, no podríamos fingir nada acerca de ella[58].

§ 54. De ahí se sigue que, si existe algún Dios o algo omnisciente, él no puede fingir absolutamente nada[59]. Pues, por lo que respecta a nosotros, una vez que he conocido que existo[s], no puedo fingir que existo o que no existo; como tampoco puedo fingir que un elefante pasa por el ojo de una aguja; ni después de haber conocido la naturaleza de Dios[t], puedo fingir que existe o que no existe[60]. Y lo mismo hay que decir de la quimera, cuya naturaleza repugna que exista[61].

De lo anterior resulta claro lo que he dicho, a saber, que la ficción de que hablamos aquí, no tiene lugar respecto a las verdades eternas[u].En

seguida mostraré, además, que respecto a las verdades eternas no existe ficción alguna[62].

§ 55. Pero, antes de seguir adelante, señalaré, como de paso, que la diferencia que existe entre la esencia de una cosa y la de otra, es la misma que la que se da entre la actualidad o existencia de esa misma cosa y la actualidad o existencia de la otra. De suerte que, si queremos concebir, por ejemplo, la existencia de Adán mediante la sola idea de existencia en general, será lo mismo que, si, para concebir su esencia, solo atendiéramos a la naturaleza del ser, de forma que lo definiéramos diciendo que es un ser. De ahí que cuanto más generalmente se concibe la existencia, más confusamente se la concibe también y más fácilmente se la puede atribuir a una cosa cualquiera; y, a la inversa, cuanto más concretamente se la concibe, más claramente también se la entiende y [2|21] más difícil resulta atribuirla a algo distinto de la cosa misma, aun cuando no prestemos atención al orden de la Naturaleza. Valía la pena señalarlo[63].

§ 56. Me referiré ahora a aquellas cosas que *el vul*go suele decir que se fingen, aunque entendamos claramente que no son realmente tal como las fingimos. Por ejemplo, aunque sé que la Tierra es redonda, nada me impide, no obstante, decir a alguien que la Tierra es un hemisferio o como media naranja en un plato o que el Sol gira en torno a la Tierra y cosas por el estilo. Si prestamos atención, nada hallaremos en todo esto que no esté en consonancia con lo ya dicho, con tal que nos demos cuenta de que hemos podido equivocarnos alguna vez, pero que ahora ya somos conscientes de nuestros errores, y de que, además, podemos fingir o, al menos, pensar que otros hombres se hallan o pueden caer en el mismo error que nosotros antes. Eso, repito, podemos fingirlo, mientras no veamos ninguna imposibilidad o necesidad. Así pues, cuando yo digo a alguien que la Tierra no es redonda, etc., no hago otra cosa que traer a la memoria el error que quizá he cometido o en el que he podido caer, y fingir después o pensar que aquel, a quien digo esto, todavía se halla en dicho error o puede caer en él. Esto, como he dicho, lo finjo, mientras no veo ninguna imposibilidad o necesidad, ya que, de haberla descubierto, no hubiera podido fingir

absolutamente nada, sino que debería limitarme a decir que he efectuado una acción[64].

§ 57. Solo nos queda por aludir a aquellas cosas que se dan por supuestas en las *discusiones* y que se refieren con frecuencia incluso a cosas imposibles. Cuando decimos, por ejemplo: supongamos que esta vela que arde, ya no arde, o supongamos que arde en un espacio imaginario o en donde no existe ningún cuerpo. Cosas de este tipo se dan por supuestas con frecuencia, aunque se vea claramente que esto último es imposible; pero, cuando se procede así, no se finge realmente nada.

En efecto, en el primer caso[x], no he hecho nada más que [2|22] traer a la memoria otra vela, que no arde (o he concebido la misma sin llama), y pensar de la primera lo que constato en la segunda mientras no presto atención a la llama[65]. En el segundo caso, no se hace más que abstraer los pensamientos de los cuerpos circundantes para que la mente se vuelva a la sola contemplación de la vela, considerada en sí misma, a fin de concluir después que la vela no tiene razón alguna para destruirse[66]. De modo que, si no hubiera cuerpos circundantes, esa vela y también esa llama permanecerían invariables, o cosas por el estilo. En este caso, no existe, pues, ficción alguna, sino puras y simples afirmaciones[y].

§ 58. Pasemos ya a las ficciones que versan sobre *las esencias* en sí solas o acompañadas de cierta actualidad o existencia. A este respecto hay que señalar, sobre todo, lo siguiente: cuanto menos entiende la mente y más cosas perciba, mayor poder tiene de fingir, y cuanto más entiende, más disminuye ese poder[67].Del mismo modo, por ejemplo, que antes hemos visto que, mientras pensamos, no podemos fingir que pensamos y que no pensamos, así también, una vez que hemos conocido la naturaleza del cuerpo, no podemos fingir una mosca infinita; e igualmente, después que hemos conocido la naturaleza del alma[z],no podemos fingir que es cuadrada, aunque podamos expresar todas esas cosas con palabras[68]. Por el contrario, como ya hemos dicho, cuanto menos han llegado los hombres a conocer la Naturaleza, más fácilmente pueden fingir muchas cosas: como que los árboles hablan, que los hombres se transforman al instante en

piedras o en fuentes, que aparecen espectros en los espejos, que la nada se convierte en algo e incluso que los dioses se cambian en bestias y en hombres, y otras infinitas cosas de este género[69].

[2|23] § 59. Quizá alguien piense que la ficción tiene por *límite* la ficción y no la intelección, es decir, una vez que he fingido algo y, haciendo alarde de cierta libertad, he afirmado que existe así en la realidad, eso hace que no pueda después pensarlo de otra forma. Por ejemplo, una vez que he fingido (por hablar como ellos) que la naturaleza del cuerpo es tal y he logrado persuadirme, usando de mi libertad, que es realmente así, ya no puedo fingir, por ejemplo, una mosca infinita; y, después que he fingido la esencia del alma (*anima*), no puedo hacerla cuadrada, etc.[70].

§ 60. Pero todo esto hay que someterlo a examen. En primer lugar, esos tales o niegan o conceden que nosotros podemos entender algo. Si lo conceden, será necesario decir de la intelección lo mismo que ellos dicen de la ficción. Si, en cambio, lo niegan, veamos nosotros (que sabemos que algo sabemos) qué es lo que dicen. Dicen concretamente esto: que el alma (*anima*) puede sentir y percibir de muchas formas, no a sí misma ni las cosas que existen, sino tan solo aquellos objetos que no existen ni en sí mismos ni en lugar alguno; es decir, que el alma (*anima*) puede crear, por su sola fuerza, sensaciones o ideas que no son de cosas; de tal forma que, en parte, la consideran como un Dios. Dicen, además, que nosotros o nuestra alma (*anima*) posee tal libertad que nos fuerza a nosotros o a ella e incluso a la misma libertad; ya que, después que fingió algo y le dio su asentimiento, no lo puede pensar o fingir de otro modo, sino que además se ve forzada por esa ficción a pensar <las otras cosas> de suerte que no sea contradicha la primera ficción. Por eso mismo, esos tales se ven forzados por su ficción a admitir los absurdos que aquí estoy enumerando y para cuya refutación no me molestaré en buscar argumentos[71].

§ 61. Procuraremos, no obstante, dejándolos con sus delirios, extraer de las palabras que les hemos dirigido alguna verdad para nuestro asunto. Hela aquí[a].Cuando la mente aplica su atención a una cosa ficticia o falsa por su naturaleza, a fin de examinarla y comprenderla y deducir correctamente de

ella lo que se debe deducir, descubrirá fácilmente su falsedad[72]. Y, si la cosa fingida es, por su naturaleza, [2|24] verdadera, cuando la mente la examina para comprenderla y comienza a deducir correctamente de ella las cosas que de ella se derivan, proseguirá felizmente sin interrupción alguna; del mismo modo que el entendimiento ha sido capaz de descubrir en la falsa ficción, que acabamos de citar, su contradicción interna y otras que de ella se derivan[73].

§ 62. No habrá que temer, pues, en modo alguno, que finjamos algo, a condición de que percibamos clara y distintamente la cosa. Pues, si acaso decimos que los hombres se transforman instantáneamente en bestias, eso tiene un sentido muy general, hasta el punto que no existe en nuestra mente ningún concepto o idea o coherencia entre sujeto y predicado; ya que, si existiera, la mente vería, a la vez, por qué medio o por qué causas se ha efectuado eso. Además, tampoco se presta atención a la naturaleza del sujeto y del predicado[74].

§ 63. Por otra parte, con tal que la primera idea no sea ficticia y las demás se deduzcan de ella, se desvanecerá poco a poco la precipitación en fingir. Además, dado que la idea ficticia no puede ser clara y distinta, sino tan solo confusa; y como toda confusión procede de que la mente solo conoce parcialmente una cosa que es un todo o que está compuesta de muchas y no distingue lo conocido de lo desconocido, y de que, por otra parte, atiende simultáneamente y sin distinción a los múltiples elementos que existen en cada cosa, se sigue:

1. que, si es la idea de una cosa simplicísima, no puede ser sino clara y distinta, ya que esa cosa no aparecerá parcialmente, sino que deberá manifestarse íntegramente o nada;

§ 64. 2. que, si una cosa, que consta de muchas es dividida mentalmente en todas sus partes simplicísimas, y se atiende a cada una por separado, desaparecerá toda confusión;

3. que la ficción no puede ser simple, sino que surge de la composición de diversas ideas confusas, que se refieren a distintas cosas o acciones

existentes en la Naturaleza, o, mejor todavía, del hecho de atender, pero sin asentir[b],a esas distintas ideas[75].

Si fuera simple, en efecto, sería clara y distinta y, por consiguiente, verdadera; y si constara de ideas distintas, su composición sería igualmente [2|25] clara y distinta y, por tanto, verdadera también. Así, por ejemplo, una vez que hemos entendido la naturaleza del círculo y también la naturaleza del cuadrado, ya no podemos conjuntarlas a ambas y hacer al círculo cuadrado o al alma cuadrada, y cosas análogas[76].

§ 65. Concluyamos, de nuevo, brevemente y veamos cómo no hay, en modo alguno, que temer que la ficción sea confundida con las ideas verdaderas.

En cuanto a la primera, de la que hemos hablado en primer lugar, en la que se concibe claramente la cosa, hemos visto, en efecto, que, si la cosa, que es claramente concebida, y también su existencia es, por sí misma, una verdad eterna, no podremos fingir nada respecto a ella. En cambio, si la existencia de la cosa concebida no es una verdad eterna, únicamente hay que procurar confrontar la existencia de la cosa con su esencia y prestar, al mismo tiempo, atención al orden de la Naturaleza.

Respecto al segundo tipo de ficción, hemos dicho que consiste en atender, sin asentir, a diversas ideas confusas a la vez, que corresponden a distintas cosas y acciones existentes en la Naturaleza; y hemos visto, además, que una cosa simplicísima no puede ser fingida, sino entendida, ni tampoco una cosa compuesta, con tal que prestemos atención a las partes simplicísimas de que conste; aún más, hemos visto que no podemos fingir, a partir de ellas, ninguna acción que no sea verdadera, puesto que tendríamos que ver, a la vez, cómo y por qué sucede eso.

### [2. IDEA FALSA Y FORMA DE LA VERDAD]

§ 66. Una vez entendido esto, pasamos ya a investigar la idea falsa, para ver cuál es su objeto y cómo podemos evitar caer en percepciones falsas. Ninguna de las dos cosas nos resultará difícil, una vez estudiada la idea

ficticia. Entre ambas, en efecto, no existe otra diferencia, sino que la idea falsa implica el asentimiento; es decir (como ya hemos indicado), que, al presentarse a la mente las representaciones, no se le presentan las causas por las que ella puede colegir, como cuando finge, que no provienen de las cosas externas y que (esa idea) no es otra cosa que soñar con los ojos abiertos o estando despiertos[77]. La idea falsa versa, pues, o (mejor dicho) se refiere, lo mismo que la idea ficticia, a la existencia de una cosa cuya esencia se conoce o a su esencia.

§ 67. La que se refiere *a la existencia*, se corrige del mismo modo que la ficción; ya que, si la naturaleza de la cosa conocida supone la existencia necesaria, es imposible que nos equivoquemos acerca de la existencia de tal cosa; en cambio, si la existencia de la cosa no es una verdad eterna, como lo es su esencia, sino que su necesidad o imposibilidad de existir depende de causas externas, entonces [2|26] dese aquí por entendido cuanto dijimos al tratar de la ficción, puesto que se corrige de la misma forma[78].

§ 68. En cuanto a la otra forma de idea falsa, la que se refiere a *las esencias* o también a las acciones, esas percepciones son siempre necesariamente confusas, compuestas de diversas percepciones confusas de cosas que existen en la Naturaleza. Tal es el caso, cuando se convence a los hombres de que existen divinidades en los bosques, en las imágenes, en los brutos, y en otras cosas; que existen cuerpos, de cuya sola composición surge el entendimiento; que los cadáveres razonan, caminan y hablan; que Dios se engaña, y cosas similares. Por el contrario, las ideas que son claras y distintas, nunca pueden ser falsas; ya que las ideas de las cosas que se conciben clara y distintamente, o bien son simplicísimas o bien compuestas de ideas simplicísimas, es decir, deducidas de ideas simplicísimas. Ahora bien, que la idea simplicísima no puede ser falsa, lo podrá ver cualquiera, con tal que sepa qué es la verdad o el entendimiento y, al mismo tiempo, qué es la falsedad[79].

§ 69. En efecto, por lo que respecta a aquello que constituye la *forma de la verdad*, es cierto que el pensamiento verdadero se distingue del falso, no solo por una denominación extrínseca, sino, sobre todo, por una

denominación intrínseca[80].Pues, si un artífice concibe correctamente una obra, su pensamiento es verdadero, aunque esa obra no haya existido nunca ni siquiera haya de existir: el pensamiento es el mismo, exista o no exista tal obra. En cambio, si alguien dice que Pedro, por ejemplo, existe, pero no sabe que Pedro existe, ese pensamiento, respecto a ese tal, es falso o, si se prefiere, no es verdadero, aunque Pedro exista realmente. El enunciado «Pedro existe» tan solo es verdadero respecto a aquel que sabe con certeza que Pedro existe[81].

§ 70. De lo anterior se sigue que existe en las ideas algo real por lo que las verdaderas se distinguen de las falsas. Debemos investigarlo inmediatamente, a fin de disponer de la mejor norma de la verdad (pues hemos dicho que debemos determinar nuestros pensamientos a partir de la norma de la idea verdadera dada y que realmente poseemos, de la idea verdadera y que el método es el conocimiento reflexivo) y de conocer las propiedades del entendimiento[82].

No cabe decir que dicha diferencia surja de que el pensamiento verdadero consiste en conocer las cosas por sus primeras causas, aunque, en ese sentido, se distinguiría mucho, sin duda, del pensamiento falso, tal como lo he explicado más arriba. Y la razón es que también se llama pensamiento verdadero aquel que implica objetivamente la esencia de algún principio que no tiene causa y que es conocido en sí y por sí[83].

§ 71. De ahí que la forma del pensamiento verdadero [2|27] debe residir en ese mismo pensamiento, sin relación a otros, y no admite como causa suya al objeto, sino que debe depender del mismo poder y naturaleza del entendimiento. Pues, si suponemos que el entendimiento ha percibido algún nuevo ser, que nunca ha existido, tal como conciben algunos el entendimiento de Dios antes de haber creado las cosas (sin duda que esa percepción no pudo surgir de objeto alguno), y que de esa percepción deduce legítimamente otras, todos esos pensamientos serían verdaderos y no estarían determinados por ningún objeto externo, sino que dependerían únicamente del poder y de la naturaleza del entendimiento. La forma del

pensamiento verdadero hay que buscarla, pues, en el pensamiento mismo y hay que deducirla de la naturaleza del entendimiento[84].

§ 72. Para investigar esto, pongamos, pues, ante nuestros ojos alguna idea verdadera, cuyo objeto sabemos con toda seguridad que depende de nuestro poder de pensar y que no tiene ningún objeto en la Naturaleza; en tal idea, en efecto, podremos investigar más fácilmente, como ya consta por lo dicho, lo que nos proponemos. Por ejemplo, para formar el *concepto de esfera*, finjo arbitrariamente su causa, a saber, que un semicírculo gira en torno a su centro y que de esa rotación surge, por así decirlo, la esfera.

Esta idea es sin duda verdadera; y, aunque sepamos que nunca ha surgido así una esfera en la Naturaleza, ésta es una percepción verdadera y el modo más fácil de formar el concepto de esfera. Ahora bien, hay que advertir que esta percepción afirma que el semicírculo gira, afirmación que sería, sin embargo, falsa, si no fuera asociada al concepto de la esfera o de la causa que determina tal movimiento o, simplemente, si esa afirmación estuviera aislada. En este caso, en efecto, la mente solo tendería a afirmar el movimiento del semicírculo, el cual ni está contenido en el concepto del semicírculo ni se deriva del concepto de la causa que determina el movimiento[85].

Por consiguiente, la falsedad solo consiste en que se afirma de una cosa algo, que no está contenido en el concepto, que de ella hemos formado, como cuando se afirma del semicírculo el movimiento o el reposo. De donde se sigue que los pensamientos simples no pueden menos de ser verdaderos, como la idea simple de semicírculo, de movimiento, de cantidad, etc. Lo que éstas contienen de afirmación, coincide con su concepto, sin exceder en nada de él. Podemos, pues, formar ideas simples como nos plazca, sin el menor escrúpulo de error.

§ 73. De ahí que solo nos resta averiguar con qué poder logra nuestra mente formar esas ideas y hasta dónde se extiende dicho poder; ya que, una vez averiguado, veremos fácilmente el máximo conocimiento a que podemos llegar. [2|28] Es cierto, en efecto, que ese poder suyo no se extiende al infinito, puesto que, cuando afirmamos de una cosa algo que no

está contenido en el concepto, que de ella formemos, eso revela un defecto de nuestra percepción o que tenemos pensamientos o ideas, por así decirlo, mutiladas y truncadas. Y así, hemos visto que el movimiento del semicírculo es falso, cuando está aislado en la mente y que, en cambio, ese mismo movimiento es verdadero, si va unido al concepto de la esfera o de una causa que determine tal movimiento. Y si, como parece a primera vista, pertenece a la naturaleza del ser pensante formar pensamientos verdaderos o adecuados, es cierto que las ideas inadecuadas solo pueden surgir en nosotros de que somos parte de un ser pensante, cuyos pensamientos constituyen nuestra mente, unos en su totalidad y otros tan solo en parte[86].

§ 74. Pero aún nos queda por señalar algo, que no valía la pena indicarlo respecto a la ficción, y en lo que se produce el más grave engaño, a saber, que sucede a veces que algunas cosas, que aparecen en la *imaginación*, están también en el entendimiento, es decir, que son concebidas clara y distintamente; en cuyo caso, en tanto no se distingue lo distinto de lo confuso, se mezcla la certeza, es decir, la idea verdadera con las no distintas. Algunos estoicos, por ejemplo, oyeron por azar la palabra *anima* y, además, que es inmortal, pero solo confusamente imaginaban ambas cosas. Por otra parte, imaginaban y, al mismo tiempo, entendían que los cuerpos sutilísimos penetran los demás y no son penetrados por ninguno. Como imaginaban todas estas cosas a la vez, manteniendo simultáneamente la certeza del axioma anterior, se convencían de inmediato de que el alma (*mens*) era aquellos cuerpos sutilísimos, que estos cuerpos no son divisibles, etc.[87].

§ 75. No obstante, también nos libramos de este error, con tal que nos esforcemos en examinar todas nuestras percepciones según la norma de la idea verdadera dada, procurando evitar, según dijimos al comienzo, las que adquirimos de oídas o por experiencia vaga. Añádase a ello que ese engaño surge de que conciben las cosas de forma demasiado abstracta, puesto que es por sí mismo evidente que lo que yo percibo en su verdadero objeto, no puedo aplicarlo a otro. Ese error surge, finalmente, también de que no comprenden los primeros elementos de toda la Naturaleza; de ahí que,

como proceden sin orden y, pese a que los axiomas son verdaderos, confunden la Naturaleza con las cosas abstractas, se confunden a sí mismos y trastocan el orden de la Naturaleza. [2|29] Nosotros, en cambio, si procedemos del modo menos abstracto posible y comenzamos lo antes posible por los primeros elementos, es decir, por la fuente y origen de la Naturaleza, no habremos de temer en absoluto tal engaño[88].

§ 76. Por lo que toca al conocimiento del origen de la Naturaleza, no hay que temer, en modo alguno, que lo confundamos con las cosas abstractas. Pues, cuando se concibe algo abstractamente, como son todos los universales, es comprendido por el entendimiento con una extensión mayor de la que sus particulares pueden realmente tener en la Naturaleza real. Y como, además, en la Naturaleza existen muchas cosas, cuya diferencia es tan exigua que casi escapa al entendimiento, puede fácilmente suceder (si son concebidas abstractamente) que se las confunda[89].

En cambio, como el origen de la Naturaleza, como después veremos, ni puede ser concebido abstracta o universalmente, ni puede tener más extensión en el entendimiento de la que posee realmente, y como tampoco tiene semejanza alguna con las cosas mudables, no es de temer confusión alguna acerca de su idea, con tal que poseamos la norma de la verdad, que antes hemos expuesto. Ese origen, en efecto, es el ser único e[z] infinito[90],es decir, todo el ser[a], fuera del cual no hay ser alguno[91].

### [3. IDEA DUDOSA Y CERTEZA]

§ 77. Hasta aquí hemos tratado de la idea falsa. Nos resta investigar la idea dudosa, es decir, qué cosas nos pueden arrastrar a la duda y, a la vez, cómo se elimina la duda. Me refiero a la verdadera duda mental y no a aquella que a menudo constatamos y que consiste en que alguien dice, de palabra, que duda, aunque su ánimo no dude. Corregir esto, en efecto, no corresponde al método, sino al estudio y corrección de la pertinacia[92].

§ 78. En el alma (*anima*) no existe, pues, ninguna duda que se deba a la cosa misma, de que se duda; es decir, si solo existe una idea en el alma

(*anima*), sea verdadera o sea falsa, no existirá duda ni certeza alguna, sino simplemente tal sensación, puesto que, en sí misma, no es más que dicha *sensación*.

La duda se deberá, pues, a otra idea, que no es tan clara y distinta**[93]**, como para que podamos concluir de ella algo cierto acerca de la cosa, de la que dudamos; [2|30] es decir, la idea que nos induce a la duda, no es clara y distinta. Por ejemplo, si alguien no ha pensado nunca en la falacia de los sentidos, ni por experiencia ni de modo alguno, jamás dudará si el Sol es mayor o menor de lo que parece. Y por eso, los campesinos suelen sorprenderse, al oír que el Sol es mucho mayor que el globo terráqueo. Si se piensa, en cambio, en la falacia de los sentidos, surge la duda. Es decir, el sentido sabe que se ha engañado alguna vez; pero solo lo sabe confusamente, ya que no sabe cómo se engañan los sentidos**[94]**. Y, si alguien, después de la duda, ha alcanzado el verdadero conocimiento de los sentidos y cómo, gracias a sus instrumentos, se representan las cosas a distancia, la duda desaparece de nuevo.

§ 79. De lo anterior se sigue que no podemos poner en duda las ideas verdaderas, porque quizá exista algún Dios engañador, que nos engañe incluso en las cosas más ciertas, a menos que no tengamos una idea clara y distinta <de Dios>: es decir, si examinamos el conocimiento que tenemos del origen de todas las cosas y no hallamos nada, que nos enseñe que Dios no es engañador, con el mismo tipo de conocimiento con que comprobamos, al examinar la naturaleza del triángulo, que sus tres ángulos son iguales a dos rectos, <…>; en cambio, si tenemos de Dios el mismo conocimiento que tenemos del triángulo, entonces desaparece toda duda. Y del mismo modo que podemos llegar a ese conocimiento del triángulo, aunque no sepamos con seguridad si algún supremo engañador nos engaña, así también podemos llegar a ese conocimiento de Dios, aunque no sepamos con certeza si existe algún sumo engañador; y, con tal que tengamos ese conocimiento, bastará para eliminar, como he dicho, toda duda que podamos albergar sobre las ideas claras y distintas**[95]**.

§ 80. Aún más, si uno procede ordenadamente, investigando primero las cosas que deben ser investigadas en primer lugar, sin interrumpir nunca la concatenación de las cosas, y si sabe cómo hay que definir con precisión las cuestiones, antes de entregarnos a su conocimiento, nunca tendrá más que ideas certísimas, es decir, claras y distintas. La duda, en efecto, no es más que la suspensión del ánimo ante una afirmación o una negación <de una cosa>, que afirmaría o negaría, si no surgiera algo cuyo desconocimiento hace que el conocimiento de esa cosa debe ser imperfecto. De donde se desprende que la duda siempre surge de que se investigan las cosas sin orden[96].

### [4. IMAGINACIÓN E INTELECCIÓN: MEMORIA Y PALABRAS]

§ 81. Éstas son las cosas que prometí exponer en esta primera parte del método. Mas, [2|31] a fin de no omitir nada de cuanto puede contribuir al conocimiento del entendimiento y de sus fuerzas, indicaré también algunas cosas acerca de *la memoria* y del olvido. En este sentido, hay que señalar, sobre todo, que la memoria se robustece con la ayuda del entendimiento, pero también sin dicha ayuda. Lo primero, porque cuanto más inteligible es una cosa, más fácilmente se retiene; y, al revés, cuando menos inteligible es, más fácilmente la olvidamos. Por ejemplo, si entrego a uno una copia de palabras sueltas, las retendrá mucho más difícilmente, que si le entrego las mismas palabras en forma de relato[97].

§ 82. La memoria se fortalece también sin el auxilio del entendimiento, a saber, con la fuerza, en virtud de la cual una cosa singular y corpórea afecta a la imaginación o al llamado sentido común. Digo *singular*, porque la imaginación solo es afectada por las cosas singulares; y así, si alguien solo ha leído, por ejemplo, una novela rosa, la retendrá perfectamente, mientras no lea otras del mismo género, ya que entre tanto domina ella sola en la imaginación. Pero, si hay varias novelas del mismo tipo, las imaginamos todas a la vez y fácilmente se confunden. Digo también *corpórea*, porque solo los cuerpos afectan a la imaginación.

Dado, pues, que la memoria es fortalecida por el entendimiento y también sin él, se sigue de ahí que es algo distinto del entendimiento y que, respecto al entendimiento, en sí considerado, no existe memoria ni olvido.

§ 83. ¿Qué es, por tanto, la memoria? Nada más que la sensación de las impresiones del cerebro, junto con el pensamiento dirigido a la duración determinada de la sensación[d].Esto lo muestra también la reminiscencia, puesto que en ella el alma (*anima*) piensa sobre dicha sensación, pero no en cuanto sometida a una duración continua; de ahí que la idea de esta sensación no es, por sí misma, la duración de la sensación, es decir, la memoria como tal.

En cuanto a si las ideas sufren alguna corrupción, lo *veremos en la Filosofía*. Y si esto le parece a alguno absurdo, bastará, para nuestro propósito, que piense que, cuanto más singular es una cosa, más fácilmente se retiene, como se ve por el ejemplo de la novela, que acabamos de citar. Además, cuanto más inteligible es una cosa, [2|32] más fácilmente también se la retiene. De ahí que, si se trata de una cosa sumamente singular y solamente inteligible, no podremos menos de retenerla[98].

§ 84. Así, hemos distinguido, pues, entre la idea verdadera y las demás percepciones y hemos mostrado que las ideas ficticias, falsas, etc., tienen su origen en *la imaginación*, es decir, en ciertas sensaciones fortuitas y (por así decirlo) aisladas, que no surgen del mismo poder de la mente, sino de causas externas, según los diversos movimientos que, en sueños o despiertos, recibe el cuerpo. O, si se prefiere, por imaginación entiéndase aquí lo que se quiera, con tal que sea algo distinto del entendimiento y en virtud de lo cual reviste el alma *(anima) un* carácter pasivo. Ya que poco importa cómo se la entienda, una vez que hemos verificado que es algo vago y por lo cual el alma (*anima*) es pasiva y que, al mismo tiempo, hemos aprendido cómo nos libramos de ella con la ayuda del entendimiento. Por eso, que tampoco se extrañe nadie de que, aunque no haya probado todavía que existen cuerpos y otras cosas necesarias, hable de la imaginación, del cuerpo y de su constitución. Pues, como he dicho, no importa cómo la entienda, una vez que ya sé que es algo vago, etc.[99].

§ 85. Por el contrario, hemos mostrado que la idea verdadera es simple o compuesta de ideas simples y manifiesta cómo y por qué algo se hace o fue hecho, y que sus efectos objetivos en el alma (*anima*) proceden conforme a la razón de la formalidad del mismo objeto[100].Lo cual coincide con lo que dijeron los antiguos; a saber, que la verdadera ciencia procede de la causa a los efectos, excepto en que ellos nunca concibieron, que yo sepa, como hacemos nosotros aquí, que el alma (*anima*) actúa según leyes ciertas y cual un autómata espiritual[101].

§ 86. De ahí que, en la medida en que fue posible al comienzo, hemos adquirido cierto conocimiento de nuestro entendimiento y una norma tal de la idea verdadera, que ya no tememos confundir lo verdadero con lo falso o con lo ficticio. Por eso tampoco nos sorprenderá que entendamos ciertas cosas que no caen, en modo alguno, bajo la imaginación, y que haya en la imaginación otras que contradicen totalmente al entendimiento, y otras, finalmente, que concuerdan con éste. Hemos constatado, en efecto, que aquellas operaciones, de donde surgen las imaginaciones, se realizan según unas leyes totalmente diferentes de las leyes del entendimiento y que el alma (*anima*), respecto a la imaginación, solo reviste un carácter pasivo[102].

§ 87. De donde resulta también cuán fácilmente [2|33] pueden caer en grandes errores quienes no han distinguido con esmero entre imaginación e intelección. Citemos, entre otros, que la extensión debe estar en un lugar, que debe ser finita y que sus partes se distinguen realmente entre sí, que ella es el primer y único fundamento de todas las cosas y que en un momento ocupa mayor espacio que en otro, y otras muchas cosas por el estilo, todas las cuales contradicen totalmente a la verdad, *como mostraremos en su lugar*[103].

§ 88. Además, dado que *las palabras* forman parte de la imaginación, es decir, que, como formamos muchos conceptos conforme al orden vago con que las palabras se asocian en la memoria a partir de cierta disposición del cuerpo, no cabe la menor duda de que también las palabras, lo mismo que la

imaginación, pueden ser causa de muchos y grandes errores, si no los evitamos con esmero.

§ 89. Añádase a ello que las palabras están formadas según el capricho y la comprensión del vulgo, y que, por tanto, no son más que signos de las cosas, tal como están en la imaginación y no en el entendimiento. Lo cual se ve en que, a todas aquellas cosas que solo se hallan en el entendimiento y no en la imaginación, les impusieron con frecuencia nombres negativos, tales como incorpóreo, infinito, etc.; y, además, muchas cosas que son afirmativas, las expresan negativamente, y al revés, por ejemplo, increado, independiente, infinito, inmortal, etc. Es que sus contrarios los imaginamos mucho más fácilmente; por eso fueron los primeros que se presentaron a los hombres, y éstos les impusieron nombres positivos. Afirmamos, pues, y negamos muchas cosas, porque la naturaleza de las palabras, no la naturaleza de las cosas, permite afirmarlo y negarlo; de ahí que, si ignoramos ésta, será fácil que tomemos algo falso por verdadero[104].

§ 90. Evitamos, además, otra gran causa de confusión, que hace que el entendimiento no reflexione sobre sí mismo. En efecto, cuando no distinguimos entre imaginación e intelección, pensamos que aquello que imaginamos más fácilmente, es más claro para nosotros, por lo que creemos entender lo que imaginamos. De ahí que anteponemos lo que hay que posponer, y se trastrueca así el verdadero orden de avanzar en el conocimiento y no se llega a ninguna conclusión correcta[105].

## [III. Entendimiento e idea verdadera]

§ 91. Para llegar, por fin, a la segunda parte de este método[e], [2|34] propondré primero nuestro objetivo en dicho método y después los medios para alcanzarlo. El objetivo consiste en poseer ideas claras y distintas, es decir, tales que están formadas por la pura mente y no a partir de movimientos fortuitos del cuerpo. Y a fin de que todas las ideas se reduzcan a una, procuraremos después concatenarlas y ordenarlas de suerte que

nuestra mente reproduzca objetivamente, en cuanto le sea posible, la formalidad de la Naturaleza, en su totalidad o en sus partes[106].

### [1. LA DEFINICIÓN Y SUS CLASES]

§ 92. En cuanto a lo primero, para nuestro último fin se requiere, según ya hemos dicho, que la cosa sea concebida o bien por su sola esencia o por su causa próxima. Es decir, si la cosa existe en sí o, como vulgarmente se dice, es causa de si, deberá ser entendida por su sola esencia; en cambio, si la cosa no existe en sí, sino que requiere una causa para existir, entonces deberá ser entendida por su causa próxima. Ya que, en realidad[f] el conocimiento del efecto no es nada más que adquirir un conocimiento más perfecto de la causa[107].

§ 93. Por tanto, nunca nos estará permitido, si intentamos investigar las cosas reales, deducir algo a partir de nociones abstractas, y nos guardaremos mucho de mezclar las que solo están en el entendimiento con las que están en la realidad. Al contrario, la mejor conclusión habrá que extraerla de alguna esencia particular afirmativa, es decir, de una definición verdadera y legítima. De solos axiomas universales, en efecto, no puede el entendimiento descender a las cosas singulares, ya que los axiomas se extienden al infinito y no determinan el entendimiento a contemplar un objeto más bien que otro[108].

§ 94. La vía correcta de la investigación consiste, pues, en formar los pensamientos a partir de una *definición dada*; y resultará tanto más fácil y eficaz, cuanto mejor hayamos definido una cosa. De ahí que el punto fundamental de toda esta segunda parte del método radique exclusivamente en conocer las condiciones de la buena definición y, después, en el modo de hallarlas[109].

§ 95. Para que la definición sea perfecta, deberá explicar la esencia íntima de la cosa y evitar que la sustituyamos indebidamente por ciertas propiedades. Para explicarlo (y dejando a un lado otros ejemplos, para no

dar la impresión de querer denunciar errores de otros), solo aduciré un ejemplo de una cosa abstracta, que no importa cómo se la defina: [2|35] *el círculo*. Si se define como una figura cuyas líneas, trazadas desde el centro a la circunferencia, son iguales, nadie podrá menos de ver que tal definición no explica, en absoluto, la esencia del círculo, sino tan solo una propiedad suya. Y aunque, como he dicho, esto no importa mucho respecto a las figuras y demás entes de razón, es de suma importancia respecto a los seres físicos y reales, ya que, mientras se desconocen las esencias de las cosas, no se comprenden sus propiedades; y, si pasamos por alto las esencias, trastocaremos necesariamente la concatenación del entendimiento, la cual debe reproducir la concatenación de la Naturaleza, y nos alejaremos totalmente de nuestra meta.

§ 96. Para librarnos, pues, de ese vicio, habrá que observar las siguientes reglas en la definición. Si se trata de una *cosa creada*:

1. La definición deberá, como hemos dicho, comprender su causa próxima. El círculo, por ejemplo, conforme a esta regla, debería ser definido diciendo que es la figura que es descrita por una línea cualquiera, uno de cuyos extremos es fijo y el otro móvil, pues esta definición incluye claramente la causa próxima.

2. El concepto o definición de la cosa debe ser tal que, considerada en sí sola y no unida a otras, se puedan concluir de ella todas sus propiedades, como se puede ver en esta definición del círculo. De ella, en efecto, se concluye claramente que todas las líneas, trazadas desde el centro a la circunferencia, son iguales. Que esto sea un requisito necesario de la definición, resulta tan evidente a todo el que atienda, que no parece que valga la pena detenerse a demostrarlo, como tampoco vale la pena mostrar, a partir de él, que toda definición debe ser afirmativa. Me refiero a la afirmación intelectual, haciendo caso omiso de la verbal, ya que ésta, por la escasez de palabras, quizá pueda alguna vez ser una expresión negativa, aunque se entienda afirmativamente[110].

§ 97. Los requisitos, en cambio, de una *cosa increada*, son éstos:

1. Que excluya toda causa, es decir, que el objeto no necesite de ningún otro ser, aparte del suyo, para su explicación.

2. Que, una vez dada la definición de esa cosa, no quepa siquiera preguntarse si existe.

3. Que, respecto a la mente, no posea sustantivos que puedan ser adjetivados, es decir, que no sea explicada por nada abstracto.

4. Y por último (aunque no es muy necesario indicarlo), [2|36 ] se requiere que de su definición se concluyan todas sus propiedades. Todo lo cual resulta evidente, también, para quien presta la debida atención[111].

§ 98. También he dicho que la mejor conclusión hay que extraerla de una esencia particular afirmativa porque, cuanto más especial es la idea, más distinta y, por tanto, más clara es. De ahí que debemos buscar, ante todo, el conocimiento de las cosas particulares[112].

### [2. El problema de las cosas singulares]

§ 99. Ahora bien, en cuanto al orden, y para que todas nuestras percepciones se ordenen y conjunten, se requiere que investiguemos, tan pronto como podamos y la razón lo exija, si existe un ser y, al mismo tiempo, cuál es, que sea la causa de todas las cosas, de suerte que su esencia objetiva sea también la causa de todas nuestras ideas. Entonces, como hemos dicho, nuestra mente reproducirá al máximo la Naturaleza, ya que poseerá objetivamente su esencia y su *orden* y unión[113].

Por donde podemos ver que nos es, ante todo, necesario deducir siempre todas nuestras ideas a partir de cosas físicas o de seres reales, avanzando, en lo posible, siguiendo la serie de las causas, de un ser real a otro ser real, y de forma que no pasemos a lo abstracto y universal, ni para deducir de éstos algo real, ni para deducir de lo real algo abstracto. Ambas cosas, en efecto, interrumpen el verdadero progreso del entendimiento[114].

§ 100. Debo señalar, sin embargo, que por *serie* de causas y seres reales no entiendo aquí la serie de las cosas singulares y mudables, sino únicamente la serie de las cosas fijas y eternas. Pues a la debilidad humana

le sería imposible abarcar la serie de las cosas singulares y cambiantes, tanto por su multitud, que supera todo número, como por las infinitas circunstancias que concurren en una y la misma cosa, cada una de las cuales puede ser causa de la existencia o inexistencia de la misma. Pues su existencia no tiene conexión alguna con su esencia o (como hemos dicho ya) no es una verdad eterna[115].

§ 101. Aunque, a decir verdad, tampoco es necesario que entendamos su *serie*, ya que las esencias de las cosas singulares y cambiantes no hay que derivarlas de la serie u orden en que existen, puesto que éste no nos proporciona más que denominaciones extrínsecas, relaciones o, a lo sumo, circunstancias, todo lo cual dista mucho de la esencia íntima de las cosas. Ésta solo puede ser reclamada a las cosas fijas y eternas, [2|37] así como a las *leyes* que están inscritas, como en sus verdaderos códices, en esas cosas y según las cuales se producen y ordenan todas las cosas singulares. Aún más, estas cosas singulares y mudables dependen tan íntima y esencialmente (por así decirlo) de aquellas que son fijas, que sin éstas no pueden ni existir ni ser concebidas. De ahí que estas cosas fijas y eternas, aunque son singulares, debido a su presencia universal y a su vastísimo poder, serán para nosotros como universales o géneros de las definiciones de las cosas singulares y cambiantes, y causas próximas de todas las cosas[116].

§ 102. Pero, aunque eso sea verdad, no parece ser pequeña la dificultad que subsiste para que podamos llegar al conocimiento de estas cosas singulares. En efecto, concebirlas todas a la vez es algo que está muy por encima de las fuerzas del entendimiento humano. Y el *orden* para que una cosa sea entendida antes que otra, no hay que derivarlo, como hemos dicho, ni de la serie en que existen ni tampoco de las cosas eternas, porque en éstas todo ello es simultáneo por naturaleza.

Hay que buscar, pues, *otros auxilios*, además de aquellos de que nos servimos para comprender las cosas eternas y sus leyes. Sin embargo, no es éste el momento de exponerlos ni es necesario hacerlo hasta que hayamos

adquirido un conocimiento suficiente de las cosas eternas y de sus leyes infalibles y nos sea conocida la naturaleza de nuestros sentidos.

§ 103. Antes de entregarnos al conocimiento de las cosas singulares, habrá tiempo de exponer los susodichos auxilios, todos los cuales tienden a que sepamos usar nuestros sentidos y realizar los experimentos conforme a leyes seguras y con orden. Éstos bastarán para determinar el objeto que investigamos, hasta llegar, finalmente, a deducir según qué *leyes* de las cosas eternas ese objeto fue hecho y a conocer su naturaleza íntima, *como mostraré en su lugar*[117].

## [3. PROPIEDADES DEL ENTENDIMIENTO]

Pero, volviendo a mi tema, aquí solo me esforzaré en exponer los medios que parecen necesarios para que podamos llegar al conocimiento de las cosas eternas y formemos sus definiciones de acuerdo con las condiciones antes enumeradas[118].

§ 104. Para conseguirlo, hay que recordar lo que antes hemos dicho, a saber, que, cuando la mente atiende a un pensamiento, a fin de examinarlo y deducir correctamente del mismo cuanto legítimamente se puede deducir, si ese pensamiento fuera falso, descubrirá su falsedad; si, en cambio, es verdadero, proseguirá felizmente deduciendo, sin interrupción alguna, cosas verdaderas. [2|38] Esto, repito, es indispensable para nuestro objetivo, ya que por ningún <otro> fundamento se pueden determinar nuestros pensamientos[119].

§ 105. Si deseamos, pues, investigar la cosa primera de todas, es necesario que exista un fundamento que dirija ahí nuestros pensamientos. Por lo demás, como el método consiste en el mismo conocimiento reflexivo, ese fundamento que debe dirigir nuestros pensamientos, no puede ser otro que el conocimiento de aquello que constituye la forma de la verdad y el conocimiento del *entendimiento y de sus propiedades y sus* fuerzas. Pues, una vez adquirido este conocimiento, contaremos con el

fundamento, del que deduciremos nuestros pensamientos y con el método por el que el entendimiento podrá llegar, en cuanto su capacidad permite, es decir, habida cuenta de sus fuerzas, al conocimiento de las cosas eternas.

§ 106. Así pues, si, como se mostró en la primera parte, pertenece a la naturaleza del entendimiento formar ideas verdaderas, ya ha llegado el momento de investigar qué entendemos por fuerzas y poder del entendimiento. Ahora bien, como la parte principal de nuestro método consiste en comprender perfectamente las fuerzas del entendimiento y su naturaleza, nos vemos necesariamente forzados (por lo que he dicho en esta segunda parte del método) a deducir éstas de la definición misma del pensamiento y del entendimiento.

§ 107. Hasta ahora, sin embargo, no poseíamos ninguna regla para hallar las definiciones y como, por otra parte, no las podemos dar sin conocer antes la naturaleza o definición del entendimiento y su poder, se sigue que o bien la definición del entendimiento debe ser clara por sí misma o bien no podemos entender nada. Absolutamente clara por sí misma, sin duda que no es. No obstante, como sus propiedades, así como todo cuanto recibimos del entendimiento, no pueden ser percibidas clara y distintamente, sin que nos sea conocida su naturaleza, la definición del entendimiento nos resultará clara por sí misma, con tal que atendamos a sus propiedades, que entendemos clara y distintamente[120].

Enumeremos, pues, aquí las propiedades del entendimiento y examinémoslas y comencemos a tratar de nuestros instrumentos innatos[g].

§ 108. Por consiguiente, las propiedades del entendimiento que más he subrayado y que entiendo claramente son éstas:

1. Que implica la certeza, esto es, que sabe que las cosas son formalmente, tal como están objetivamente contenidas en él[121].

2. Que percibe algunas cosas o forma ciertas ideas absolutamente, [2|39] y algunas a partir de otras. Así, la idea de cantidad, la forma absolutamente, sin atender a otros pensamientos; en cambio, las ideas del movimiento, no las forma sino atendiendo a la idea de cantidad[122].

3. Las ideas que forma absolutamente, expresan la infinitud; en cambio, las determinadas, las forma a partir de otras. Y así, la idea de cantidad, si la percibe por su causa, determina la cantidad[123],como cuando percibe que del movimiento de un plano surge un cuerpo, del movimiento de la línea surge el plano y, en fin, del movimiento del punto surge la línea; sin duda que estas percepciones no sirven para entender la cantidad, sino tan solo para determinarla. Lo cual resulta claro del hecho de que concebimos que esas ideas surgen del movimiento, siendo así que el movimiento no es percibido sin que sea percibida la cantidad, y de que incluso el movimiento realizado para trazar la línea podemos prolongarlo al infinito, lo cual no podríamos hacer en absoluto, si no tuviéramos la idea de una cantidad infinita.

4. Que forma las ideas positivas antes que las negativas[124].

5. Que percibe las cosas, no tanto bajo la (idea de) duración, cuanto bajo cierta especie de eternidad y en número infinito. Mejor dicho, para percibir las cosas, no atiende ni al número ni a la duración. En cambio, cuando imagina las cosas, las percibe en un número fijo y con determinada duración y cantidad[125].

6. Que las ideas que formamos clara y distintamente, de tal modo parecen derivarse de la sola necesidad de nuestra naturaleza, que parecen depender exclusivamente de nuestro poder; y al revés las confusas, ya que muchas veces se forman contra nuestra voluntad[126].

7. Que las ideas, que forma el entendimiento a partir de otras, las puede determinar la mente de muchas formas. Y así, para determinar el plano de la elipse, finge que un lápiz, sujeto a una cuerda, gira en torno a dos centros o concibe infinitos puntos que mantienen siempre una misma relación fija respecto a una línea recta dada o concibe un cono cortado por un plano oblicuo, de tal modo que el ángulo de inclinación sea mayor que el ángulo del vértice del cono, o de infinitas otras formas[127].

8. Que las ideas son tanto más perfectas, cuanta más perfección expresan de un objeto. Puesto que no admiramos tanto al arquitecto que ideó un templo cualquiera como a aquel que ideó un templo magnífico[128].

[2|40] § 109. Las otras cosas, que tienen relación con el pensamiento, como el amor, la alegría, etc., no me detengo a exponerlas, ya que ni tienen nada que ver con nuestro objetivo actual ni pueden ser concebidas sin conocer antes el entendimiento. Suprimida, en efecto, toda percepción, desaparecen en absoluto todas ellas[129].

§ 110. La ideas falsas y ficticias no tienen nada positivo (como ampliamente hemos mostrado), por lo que se digan falsas o ficticias, sino que se consideran tales por el solo defecto de conocimiento. Por tanto, las ideas falsas y ficticias, en cuanto tales, no nos pueden enseñar nada sobre la esencia del pensamiento. Este conocimiento hay que extraerlo de las propiedades positivas, que acabamos de enumerar. Ya es hora, pues, de establecer algo común de donde se sigan necesariamente dichas propiedades, es decir, algo que, si se da, se den necesariamente ellas y, si se suprime, se suprimen también todas ellas[130].

[***El resto falta***]

# ÉTICA[†]

## *Introducción*

La *Ética* (5) es la obra más sistemática y acabada de Spinoza. La estructura geométrica del todo y de las partes, la precisión de las definiciones y de las pruebas, las referencias de toda nueva afirmación a cuanto la precede, dan al conjunto el carácter armónico y majestuoso de un complejo edificio levantado sobre un solo pilar, de un organismo superior desarrollado a partir de una sola célula: la sustancia única e infinita, llamada Naturaleza o Dios.

## 1. Historia redaccional y difusión.

Los pocos datos que poseemos acerca de su composición, demuestran que se prolongó a lo largo de unos catorce años, porque fue interrumpida dos veces para redactar otras obras que se le presentaron de improvisto.

En efecto, las ideas del «anexo» metafísico, enviado por Spinoza a Oldenburg (Ep 2-4: 1661), coinciden con las del comienzo de la *Ética* actual (E, 1/1-10); y en las cartas siguientes (Ep 8-10: 1663) él mismo discute algunas de ellas con el «colegio» de amigos, y el concepto de «infinito» con L. Meyer (Ep 12: abril 1663). Pero unos meses después, tuvo que interrumpirla durante algún tiempo para publicar el comentario a Descartes (PPC/CM) (1663, agosto). Y, al año siguiente, después de haber visto la luz su traducción holandesa, por obra de P. Balling, debió de ocupar largas horas para redactar en ese idioma, que no le era familiar, cuatro

cartas al teólogo calvinista W. de Blijenbergh sobre el problema del mal y las Escrituras (Ep 18-24 y 27: 1664-1665).

No obstante, ya en una de ellas le alude a «mi *Ética* (todavía no editada)» (Ep 23, marzo 1665, p. 151). Su labor había sido intensa y eficaz, ya que tres meses después anuncia por carta a su amigo J. Bouwmeester que le enviara para su traducción «la tercera parte de nuestra filosofía, aproximadamente hasta la proposición 80» (Ep 28: junio, 1665). Pero, una vez más, solo dos o tres meses más tarde le comunica a H. Oldenburg que está redactando el TTP (Ep 30-II), lo cual supone un cambio drástico de planes.

Cinco años más hubieron de pasar para que ese tratado viera la luz y Spinoza volviera a sacar del cajón el borrador de la *Ética*. Y aún necesitó otros cinco para revisar lo hecho y concluir lo que faltaba. Sin otro indicio previo, el «cinco de julio» de 1675, Oldenburg sabe por él mismo que piensa publicar «aquel tratado de cinco partes» (Ep 62, p. 273), sin duda la *Ética* que antes tenía tres (Ep 28 en relación a Ep 23). Mas al mes siguiente Spinoza le informa de nuevo de que su proyecto ha fracasado, pues tuvo que retirar de la imprenta el manuscrito, ya que los teólogos y filósofos cartesianos, que eran los mismos (Blijenbergh, Velthuysen, etc.), habían orquestado una campaña de «asechanzas» contra el presunto libro ateo (Ep 68: agosto 1675).

No obstante, como lo confirmará el *Prefacio* de OP/NS, redactado en otoño de 1677 (N-80n, N-83.1), sus copias circulaban desde hacía años con profusión. «*Advierta, además, el lector que no debe sorprenderse de que la* Ética, *que aún no había sido publicada a través de la imprenta, sea aludida y mencionada en varias cartas, tanto por el que escribe como por el que contesta, puesto que ya hacía muchos años que había sido copiada por distintas personas y se había hecho pública*» (J-74). Aunque lo de «hacía muchos años» no puede referirse al texto completo, sino a las sucesivas entregas parciales, el hecho es cierto.

Baste recordar que desde 1661 Oldenburg y el círculo Spinoza de Amsterdam tenían fragmentos de ella; Blijenbergh y Bouwmeester desde 1665; Schuller, con Tschirnhaus y Leibniz, que vivían en París y estaban en contacto personal con Londres, desde 1674. Lo cual es tanto como decir los

tres grandes focos de la cultura europea. Por eso, más que prudente, resulta ingenua la actitud de Spinoza en su empeño de que el manuscrito, que Tschirnhaus tenía desde año y medio antes (Ep 59: enero 1674), no lo entregara a Leibniz en París (Ep 70: nov. 1675). «Confiarle tan rápidamente mis escritos, lo considero imprudente» (Ep 72, 5 nov. 1675).

Hoy sabemos, además, que la noticia del intento fallido de publicar la *Ética* llegó a Roma, donde se hicieron gestiones para impedirlo. Y lo curioso es que fue aquel manuscrito o una copia suya, pasada por Tschirnhaus a Niels Stensen, convertido entonces al catolicismo, la que éste entregó al Santo Oficio para justificar su denuncia contra Spinoza (4 sept. 1677) (Totaro (5.2), 2010), p. 699. Pero, a finales de ese año, estaba ya editada con las *Opera posthuma* y a la venta (N-83). Claro que los ataques arreciaron y, cuatro meses después, el gobierno prohibió la difusión del libro (N-89: 25 junio 1678). Su eficacia, sin embargo, no debió de ser mayor contra ellas que contra el TTP.

## 2. Edición y crítica textual.

No cabe duda de que la versión original de la *Ética* es la latina de OP, y no la holandesa de NS. Ahora bien, ese texto tenía más erratas que las señaladas en su lista final. De ahí que C. Gebhardt, en su edición crítica de las *Spinoza Opera*, ((0.1), 1925/1972), hiciera una nueva revisión, cotejando las versiones de OP y NS. El resultado fue que en la *Ética* contabilizó 156 variantes dignas de nota. Y para dar cuenta de ellas formuló la teoría de que ambas ediciones utilizaron el manuscrito de Spinoza, pero en dos redacciones «distintas». Lo más novedoso de su teoría consistía en que el manuscrito de NS sería «anterior» al de OP para sus dos primeras partes, y «semejante» para las otras tres. De ahí que, aunque tomó como base el texto de OP, lo corrigió con el de NS, tomando de éste «precisiones» o «ampliaciones».

Su edición de la *Ética*, igual que las del KV y del TIE, fue generalmente aceptada hasta que, con ocasión del tercer centenario de la muerte de Spinoza (1977), el filólogo holandés Fokke Akkerman cotejó, una vez más,

las dos versiones de la *Correspondencia*, del *Prefacio* a OP/NS, de la *Ética* y del TIE (1977-1980, 1999, 2006). Para la *Ética* comenzó por la 3.ª parte, cuyo primer resultado fue una dura crítica de Gebhardt, porque no conocería a fondo ni el latín ni el holandés, y su trabajo habría sido hecho a la ligera, incluso en sus valoraciones filosóficas.

Pero, en la práctica, los resultados de Akkerman están más de acuerdo con Gebhardt que su teoría. Pues, aunque eleva las 156 variantes de éste a 296 (193 en las dos primeras partes), no les otorga gran valor, como se ve en sus propias palabras. «*La mayor parte de las diferencias entre OP y NS da la impresión de tener su origen en licencias de parte del traductor o en una interferencia editorial de escasa importancia*», (0.3), 1980, p. 101. De ahí que también su conclusión práctica se limita a proponer que la nueva edición crítica debería limitarse a anotar las divergencias de NS respecto a OP, que sería el texto de referencia, y a simplificar y ordenar el aparato crítico de Gebhardt (I., pp. 70, 100, 283).

Esa propuesta fue aceptada, entre otros, por un grupo de expertos que se ha organizado en equipos para llevarla a efecto. Pero, dado que esa edición de la *Ética* aún no había visto la luz, para nuestra primera edición (6.2) cotejamos las variantes de Gebhardt con las apuntadas en los estudios de Akkerman y las propuestas por otros editores y traductores. El resultado fue que eliminamos las adiciones en holandés de Gebhardt y algunas otras, dando cuenta de las más importantes en 31 notas de crítica textual.

Para la presente edición, hemos revisado de nuevo las variantes y modificado algunas; pero las hemos anotado, no en lista aparte, sino en la serie general de notas a la *Ética*, ya que las hemos redactado casi todas «*ex novo*». Algo más tarde hemos sabido que los editores del manuscrito vaticano de la *Ethica*, único conocido, parecen haber llegado al mismo resultado: primacía de OP sobre NS ((5.1), 2011; cfr. Totaro, (5.2), 2010).

## 3. Argumento y significado.

Las noticias sobre la accidentada composición de la *Ética* podrían hacer sospechar que el texto definitivo carece de unidad y trabazón interna. Y, de

hecho, existen ciertas erratas que, en opinión de algunos, delatarían que Spinoza, después de cambiar su proyecto inicial de una *Ética* en tres partes, no llegó a darle la última mano a la definitiva o *Ética* en cinco partes, por lo cual quedaría alguna alusión a la «presunta» de tres (Ep 28). Pero la verdad es que esas erratas no son más que indicios de su historia, no de una defectuosa arquitectura ni de doctrinas incoherentes.

Por el contrario, el texto de la *Ética* está bien construido en su conjunto y en sus partes, y revela una mente cartesiana, cuya máxima es el «orden de las razones». Pero su temática es tan amplia y compleja que su lectura plantea serias dificultades, por lo cual en los puntos más oscuros e importantes, Spinoza reclama a sus lectores que no rechacen sus ideas antes de haberles prestado suficiente atención. Y, lo que es más importante, en esta obra se ha tomado el inmenso trabajo, casi increíble antes de la época del «ordenador», de tejer una auténtica red de «citas internas», que permiten seguir y controlar los distintos usos que él va haciendo de lo anterior, ya sean definiciones, axiomas y postulados, ya proposiciones, corolarios y escolios. Este «*prolijo método geométrico*» (4/18e (a)) hace la lectura más lenta; pero es la muestra palmaria de que sigue el orden deductivo en el sentido euclidiano, de geométrico, y ofrece al lector el medio de verificarlo. Nuestro *Índice de referencias internas* facilitará al lector sacarle el máximo rendimiento.

La realidad es que, como dice el prologuista de OP/NS, la *Ética* no solo es el principal escrito de Spinoza, sino que «puede ser considerada como una obra acabada y perfecta» (J-11). Dado que el esquema, que de ella hemos hecho y va incluido en el *Índice general*, es detallado y muestra con suficiente claridad la estructura, general y parcial, de la obra, nos limitaremos en las líneas siguientes a resumir su línea argumental.

*El argumento*, cuya meta u objetivo ya hemos comentado en le *Introducción general* a este volumen (III, § 8), se desprende de los títulos elegidos por Spinoza para sus cinco partes. Él mismo lo ha sintetizado al comienzo de la tercera parte en estos términos. *Trataré de la naturaleza* [3.ª] *y de las fuerzas de los afectos* [4.ª], *así como de la potencia de la razón sobre ellos* [5.ª], *con el mismo método que en las partes anteriores he tratado de Dios* [1.ª] *y del alma* [2.ª].

De acuerdo con ello, en las partes primera y segunda pone, con mayor extensión y claridad que nunca, los fundamentos, metafísico y epistemológico, del sistema y de la unión del hombre con la Naturaleza o con Dios. En la tercera y la cuarta deduce de ellos la compleja naturaleza del hombre y la impotencia de la razón para hacer realidad la idea o ideal, que él se hace de si mismo, es decir, para superar su esclavitud afectiva y efectiva. En la quinta muestra en qué consiste su potencia y libertad real, analizando en su primera sección la potencia «moral» de la razón sobre los afectos y en la segunda la potencia total, mediante el «amor intelectual», en el triple sentido, de amor de Dios a sí mismo, de Dios a los hombres y del hombre a Dios (5/36).

Pero, evidentemente, este discurso marca un camino, que no es recto ni fácil, ya que tiene recodos y tropieza con grandes obstáculos. Por eso las mayores secciones del texto de la *Ética* (2.ª/2, 3.ª, 4.ª, 5.ª/1) están consagradas a poner de relieve, como ninguna otra obra lo ha hecho en toda la historia del pensamiento occidental, esos obstáculos, que no son otros que la compleja dinámica de los afectos humanos.

## 4. Pautas de lectura.

A la hora de leer la *Ética*, conviene distinguir dos clases de textos: los que critican opiniones o actitudes contrarias y los que acentúan las propias. En los primeros Spinoza suele ser categórico; en los segundos, en cambio, deja con frecuencia asomar sus dudas o incertidumbres (E, 4/4, 5/1). Señalemos tres de cada una de ellas.

De la primera clase, textos críticos, hay dos tan frecuentemente citados que son algo así como los «tópicos» o «loci communes» del spinozismo. Nos referimos, en primer lugar, a la magistral pieza retórica, solo igualada por el «Prefacio» del TTP, que es el Apéndice a la primera parte (E, 1/ap), donde Spinoza califica de «*asylum ignorantiae*» a las religiones populares, por concebir a Dios a imagen del hombre, y contrapone a ellas las Matemáticas que nos ofrecen «otra norma de la verdad» (1/ap (d). Desde ese punto de vista, ese texto constituye una crítica a toda la cultura

occidental, en un sentido análogo al «mal del alma moderna», de que hablaba el Nobel de Medicina, Jacques Monod, al final de su célebre y polémico ensayo *El azar y la necesidad* (1970): *cfr. E, 1/ap, nota 48.

El segundo texto crítico es el escolio de la prop. 2 de la tercera parte (3/2e), en el que Spinoza rechaza la doctrina clásica, en su versión cartesiana, de que el cuerpo sería pasivo o inerte y el alma una sustancia dotada de grandes poderes sobre él. Contra esa doctrina espiritualista y optimista argumenta Spinoza que no se conoce «el poder del cuerpo» y que, por el contrario, los caprichos de los niños, los sueños y delirios de todos muestran cómo nuestra alma es incapaz de controlarse y hace con frecuencia lo que no quiere.

Como tercer texto sugerimos asociar en uno aquel de la cuarta parte, en el que se equipara los soberbios a los abyectos, porque unos y otros alivian su amargura ocupándose «en contemplar los males ajenos» (4/57e (b)); y aquel otro de la quinta, en el que se afirma que «los más ansiosos de gloria son aquellos que más claman sobre su abuso y la vanidad del mundo» (5/10e(c)).

Como textos positivos, donde Spinoza acentúa sus doctrinas, citemos otros tres. El primero está tomado de la tercera parte y se refiere, como el inicio del TIE, a lo que suele ser la vida del común de los hombres, tal como resulta del análisis de sus pasiones. «*Con esto pienso haber explicado y presentado por sus primeras causas los principales afectos y fluctuaciones del ánimo* (.) *Por donde resulta evidente que somos agitados de múltiples maneras por las causas exteriores y que, cual olas del mar agitadas por vientos contarios, fluctuamos sin conocer nuestra suerte ni nuestro destino*» (3/59e (b)).

El segundo es el final de la 4.ª parte y se refiere a la actitud del sabio, que se guía por la razón y comprende el verdadero sentido de su vida como ser limitado, pero inserto en la naturaleza infinita, regida por una necesidad absoluta, que no es otra que la libertad con que existe y obra Dios o la Naturaleza. «*La potencia humana es sumamente limitada (.) Y, por tanto, no tenemos una potestad absoluta de adaptar a nuestro uso las cosas que están fuera de nosotros. Llevaremos, no obstante, con ecuanimidad las cosas que suceden contra aquello que pide la razón de nuestra utilidad, si*

*somos conscientes de que hemos cumplido con nuestro oficio (.) y de que somos una parte de toda la naturaleza, cuyo orden seguimos (.) Pues, en cuanto que entendemos, no podemos apetecer sino lo que es necesario, ni descansar en absoluto sino en lo verdadero*» (4/c32).

El tercer texto está tomado del final de la 5.ª parte y se refiere, como acabamos de decir, al sentido spinoziano del «amor intelectual de Dios». Lo damos en síntesis, también literal. *El amor intelectual del alma a Dios es el mismo amor de Dios, con el que Dios se ama a sí mismo, no en cuanto que es infinito, sino en cuanto que puede explicarse por la esencia del alma humana*. O, dicho con mayor precisión, *el amor intelectual del alma a Dios es parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo* (5/36). De donde se deduce, concluye el mismo Spinoza, *que Dios, en cuanto que se ama a sí mismo, ama a los hombres; y, en consecuencia, que el amor de Dios a los hombres y el amor intelectual del alma a Dios es una y la misma cosa* (5/36c).

## 5. Esquema o estructura.

I. *De Dios*.
1. Dios es la sustancia de infinitos atributos (1-14).
2. Dios es causa libre y necesaria de todas las cosas (15-36).
Apéndice: crítica de la finalidad y del antropomorfismo (1/ap).

II. *De la naturaleza y el origen del alma humana*.
Prefacio: el objetivo es la felicidad del alma humana (2/pref).
1. El hombre es la idea de un cuerpo existente (1-13).
2. La imaginación como conocimiento inadecuado (14-31).
3. La razón como conocimiento adecuado y necesario (32-47).
4. Crítica de la noción cartesiana de voluntad libre y reducción del libre albedrío a la libre necesidad (48-49).
Conclusión: utilidad de esta doctrina (49e (1, 1.º-4.º).

III. *De la naturaleza y el origen de los afectos…*
Prefacio: la obra está escrita según el método geométrico (3/pref).

1. El individuo humano como deseo o tendencia a la alegría y al amor (1-13).

2. Deducción y dinámica de las pasiones: individuales (14-26) y sociales (27-50).

3. Diversidad de afectos pasivos y activos (51-59).

Apéndice: definición de los principales afectos (def. 1-48 y def. general) (3/ap).

IV. *De la esclavitud humana o de las fuerzas de los afectos*…

Prefacio: crítica del concepto clásico de perfección (4/pref).

1. Impotencia de la razón sobre las pasiones (1-18).

2. La razón como fundamento de la virtud (19-40).

3. Valor moral de los principales afectos (41-58).

4. El modelo del hombre libre (59-73).

Apéndice: síntesis de la recta norma de vida (cap. 1-32).

V. *De la potencia del entendimiento o de la libertad humana*.

Prefacio: crítica del concepto cartesiano de libertad moral (5/pref).

1. Remedios de la razón contra los afectos pasivos (1-20).

2. Ciencia intuitiva y vida eterna: libertad y felicidad verdaderas (21-40).

3. Relación entre moral y religión (41-42).

# [2|43] ÉTICA[1]

demostrada según el orden geométrico y
dividida en cinco partes, en las que se trata[2]

*I. De Dios*.
*II. De la naturaleza y el origen del alma*.
*III. De la naturaleza y el origen de los afectos*.
*IV. De la esclavitud humana o de las fuerzas de los afectos*.
*V. De la potencia del entendimiento o de la libertad humana*[3].

## [2|45] PRIMERA PARTE.[4]

## *De Dios*

### *DEFINICIONES*[5]

I. Por causa de sí entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o sea, aquello cuya naturaleza no se puede concebir sino como existente[6].

II. Se llama finita en su género aquella cosa que puede ser limitada por otra de la misma naturaleza. Por ejemplo, se dice que un cuerpo es finito, porque siempre concebimos otro mayor. Y así también un pensamiento es limitado por otro pensamiento. Pero un cuerpo no es limitado por un pensamiento ni un pensamiento por un cuerpo[7].

III. Por sustancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, es decir, aquello cuyo concepto no necesita el concepto de otra cosa, por el que

deba ser formado[8].

IV. Por atributoentiendo aquello que el entendimiento percibe de la sustancia como constitutivo de su esencia[9].

V. Por modoentiendo las afecciones de la sustancia, o sea, aquello que es en otro, por medio del cual también es concebido[10].

VI. Por Dios entiendo el ser absolutamente infinito, es decir, la sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita[11].

[2|46] *Explicación*.

Digo *absolutamente infinito,* y no *en su género*, porque de aquello que solo es infinito en su género podemos negar infinitos atributos; en cambio, si algo es absolutamente infinito, pertenece a su esencia todo lo que expresa esencia y no implica negación alguna.

VII. Se llamará libre aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina por sí sola a obrar. Necesaria, en cambio, o más bien coaccionada, aquella que es determinada por otra cosa a existir y a obrar según una razón cierta y determinada[12].

VIII. Por eternidad entiendo la existencia misma, en cuanto se concibe que se sigue necesariamente de la sola definición de una cosa eterna[13].

*Explicación*.

Pues tal existencia se concibe como una verdad eterna, lo mismo que la esencia de la cosa; y, por tanto, no se puede explicar por la duración o el tiempo, aunque se conciba que la duración carece de principio y de fin.

***AXIOMAS***

I. Todo lo que es, o es en sí o en otro[14].

II. Lo que no se puede concebir por otro, se debe concebir por sí[15].

III. De una determinada causa dada se sigue necesariamente un efecto y, al contrario, si no se da ninguna causa determinada, es imposible que se siga un efecto.

IV. El conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa y lo implica.

V. Las cosas que no tienen nada común unas con otras, tampoco se pueden entender unas por otras, o sea, que el concepto de la una no implica el concepto de la otra.[16]

[2|47] VI. La idea verdadera debe concordar con su objeto ideado[17].

VII. De todo lo que se puede concebir como no existente, la esencia no implica la existencia.

*PROPOSICIÓN 1.*

*La sustancia es por naturaleza anterior a sus afecciones*[18].

*Demostración.*

Es evidente por *1/d3 y 1/d5*.

*PROPOSICIÓN 2.*

*Dos sustancias, que tienen diversos atributos, no tienen nada común entre sí*[19].

*Demostración.*

Es evidente por *1/d3*. Pues cada una debe ser en sí y ser concebida por sí, o sea, que el concepto de una no implica el concepto de la otra.

*PROPOSICIÓN 3.*

*En cosas que no tienen nada común entre sí, una no puede ser causa de otra*.

*Demostración.*

Si no tienen nada común entre ellas, entonces (*por 1/ax5*) ni pueden entenderse unas por otras ni, por tanto (*por 1/ax4*), puede una ser causa de otra.

*PROPOSICIÓN 4.*

*Dos o más cosas distintas se distinguen entre sí o por la diversidad de los atributos de las sustancias o por la diversidad de las afecciones de esas sustancias*.

*Demostración*.

Todo lo que es, o es en sí o en otro (*por 1/ax1*), es decir (*por 1/d3 y 1/d5*), fuera del entendimiento no hay nada más que las sustancias y sus afecciones. Por tanto, fuera del entendimiento no hay nada por lo que varias cosas puedan distinguirse entre sí, aparte de las sustancias o, lo que [2|48] es lo mismo (*por 1/d4*), sus atributos, y de sus afecciones.

*PROPOSICIÓN 5*.

*En la Naturaleza no puede haber dos o más sustancias de la misma naturaleza o atributo*.

*Demostración*.

Si se dieran varias sustancias distintas, deberían distinguirse entre sí o por la diversidad de los atributos o por la diversidad de las afecciones (*por la prop. precedente*). Si solo por la diversidad de los atributos, se concederá que no hay más que una sustancia del mismo atributo. Si, en cambio, por la diversidad de las afecciones, como la sustancia es anterior por naturaleza a sus afecciones (*por 1/1*), si se prescinde de éstas y se la considera a ella en sí misma, es decir (*por 1/d3 y 1/ax6*), tal como verdaderamente es, no se podrá concebir que se distinga de otra, esto es (*por la prop. precedente*), no se podrán dar varias sustancias, sino una sola.

*PROPOSICIÓN 6*.

*Una sustancia no puede ser producida por otra sustancia*.

*Demostración*

En la Naturaleza no puede haber dos sustancias del mismo atributo (*por la prop. precedente*), es decir (*por 1/2*), que tengan algo común entre sí. Por consiguiente (*por 1/3*), una no puede ser causa de otra o no puede ser producida por otra.

*Corolario*.

De aquí se sigue que una sustancia no puede ser producida por otra cosa.

[*Demostración 1*]

En efecto, en la Naturaleza no hay nada más que las sustancias y sus afecciones, como es evidente por *1/ax1 y 1/d3 y 1/d5*. Es así que no puede ser producida por una sustancia (*por la prop. precedente*). Luego una sustancia no puede, en absoluto, ser producida por ninguna otra cosa.

*De otro modo* [*2*]

Esto se demuestra también más fácilmente por ser absurdo lo contrario. Pues, si una sustancia pudiera ser producida por otra cosa, su conocimiento debería depender del conocimiento de su causa (*por 1/ax4*); y, por tanto (*por 1/d3*), no sería sustancia.

[2|49] *PROPOSICIÓN 7*.

*A la naturaleza de la sustancia pertenece el existir*.

*Demostración*.

Una sustancia no puede ser producida por otra cosa (*por el cor. de la prop. precedente*). Será, pues, causa de sí, es decir (*por 1/d1*), su esencia implica necesariamente la existencia, es decir, a su naturaleza pertenece el existir.

*PROPOSICIÓN 8*.

*Toda sustancia es necesariamente infinita*[20].

*Demostración*.

Sustancia de un cierto atributo no existe más que una (*por 1/5*), y a su naturaleza pertenece el existir (*por 1/7*). A su naturaleza pertenecerá, pues, el existir como finita o como infinita. Pero no como finita, ya que (*por 1/d2*) entonces debería ser limitada por otra de la misma naturaleza, la cual también debería existir necesariamente (*por 1/7*); y habría, por tanto, dos sustancias del mismo atributo, lo cual es absurdo (*por 1/5*). Luego existe como infinita.

*Escolio 1*.

Como ser finito es realmente una negación parcial y ser infinito es una afirmación absoluta de la existencia de alguna naturaleza, de la sola proposición *1/7* se sigue, pues, que toda sustancia debe ser infinita.

*Escolio 2*.

(a) No dudo que, a todos los que juzgan de las cosas confusamente y no están acostumbrados a conocerlas por sus primeras causas, les resulte difícil concebir la demostración de *1/7*; y es que no distinguen entre las modificaciones de las sustancias y las sustancias mismas, ni saben cómo se producen las cosas. De ahí que atribuyan a las sustancias el principio que observan en las cosas naturales. Pues quienes ignoran las verdaderas causas de las cosas, lo confunden todo y, sin la menor repugnancia mental, se figuran[21] que hablan tanto los animales como los hombres e imaginan que los hombres se forman tanto de piedras como de semen, y que cualquier forma se cambia en cualquier otra. Y así también, quienes confunden la naturaleza divina con la humana, fácilmente atribuyen a Dios afectos humanos, sobre todo mientras ignoran también cómo se producen los afectos en el alma (.)

[2|50] (b) Pero, si los hombres prestaran atención a la naturaleza de la sustancia, no dudarían en absoluto de la verdad de la *prop. 7*; más aún, esta proposición sería para todos un axioma y sería computada entre las nociones comunes. Pues por sustancia entenderían aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo conocimiento no necesita del conocimiento de otra cosa. Por modificaciones, en cambio, aquello que es en otra cosa y cuyo concepto se forma a partir del concepto de la cosa en la que es. De ahí que podemos tener ideas verdaderas de modificaciones no existentes, puesto que, aunque no existan en acto fuera del entendimiento, su esencia está de tal modo comprendida en otra cosa, que pueden ser concebidas por medio de ésta; mientras que la verdad de las sustancias fuera del entendimiento no está más que en ellas mismas, ya que son concebidas por sí mismas. Por consiguiente, si alguien dijera que tiene de la sustancia una idea clara y distinta, es decir verdadera, y que duda, sin embargo, si tal sustancia existe, sería exactamente lo mismo que si dijera que tiene una idea verdadera y que, no obstante, duda si es falsa (como

aparece a quien presta suficiente atención); o si alguien afirma que la sustancia se crea, afirma a la vez que una idea falsa se ha hecho verdadera, lo cual es lo más absurdo que concebirse puede. En consecuencia, es necesario reconocer que la existencia de la sustancia es, como su esencia, una verdad eterna (.)

(c) De lo anterior también podemos concluir, por otra vía, que no se da más que una única sustancia de la misma naturaleza, lo cual me ha parecido digno de explicarlo aquí. Mas, para hacerlo con orden, hay que señalar: 1.º) que la verdadera definición de cada cosa no implica ni expresa nada más que la naturaleza de la cosa definida. De lo cual se sigue: 2.º) que ninguna definición implica ni expresa un cierto número de individuos, puesto que no expresa nada más que la naturaleza de la cosa definida. La definición del triángulo, por ejemplo, no expresa otra cosa que la simple naturaleza del triángulo, y no un cierto número de triángulos. 3.º) Hay que advertir que, de cada cosa que existe, se da necesariamente alguna causa determinada por la que existe. 4.º) Finalmente, hay que señalar que esta causa, por la que una cosa existe, debe o bien estar contenida en la misma naturaleza y definición de la cosa existente (*a saber, porque a su misma naturaleza pertenece el existir*) o bien darse fuera de ella**[22]** (.)

(d) Supuesto todo esto, se sigue que, si existe en la naturaleza un cierto número de individuos, debe darse necesariamente una causa de que existan esos individuos, y no más ni [2|51] | menos. Si, por ejemplo, existen en la naturaleza veinte hombres (*que, para mayor claridad, supongo que existen simultáneamente y que no han existido antes otros en la naturaleza*), no será suficiente (*para que expliquemos por qué existen veinte hombres*) mostrar la causa de la naturaleza humana en general, sino que será necesario, además, mostrar la causa de por qué no existen más ni menos de veinte, ya que (*por el punto 3.º*) debe darse necesariamente, para cada uno, una causa de por qué existe. Ahora bien, esta causa (*por los puntos 2.º y 3.º*) no puede estar contenida en la misma naturaleza humana, ya que la verdadera definición de hombre no implica el número veinte. Por consiguiente (*por el punto 4.º*), la causa de que existan esos veinte hombres y, por lo tanto, de que exista cada uno en particular, debe darse necesariamente fuera de cada uno de ellos. Hay que concluir, pues, en

general, que todo aquello, de cuya naturaleza pueden existir varios individuos, debe tener necesariamente una causa exterior para que ellos existan. Ahora bien, como (*por lo ya expuesto en este escolio*) a la naturaleza de la sustancia pertenece existir, su definición debe implicar la existencia necesaria y, por tanto, de su sola definición se debe concluir su existencia. Pero (*como ya hemos mostrado en los puntos 2.º y 3.º*) de su definición no se puede seguir la existencia de varias sustancias. Luego, de ella se sigue necesariamente que solo existe una única sustancia de la misma naturaleza, como se había anunciado.

*PROPOSICIÓN 9*.

*Cuanta más realidad o ser tiene cada cosa, tantos más atributos le pertenecen*[23].

*Demostración*.

Es evidente por *1/d4*.

*PROPOSICIÓN 10*.

*Cada atributo de una misma sustancia debe ser concebido por sí mismo*.

*Demostración*.

Atributo, en efecto, es aquello que el entendimiento percibe de la sustancia como constituyendo su esencia (*por 1/d4*); y, por tanto (*por 1/d3*), debe ser concebido por sí mismo.

[2|52] | *Escolio*.

Por lo dicho está claro que, aunque dos atributos sean concebidos como realmente distintos, a saber, uno sin ayuda del otro, no podemos, sin embargo, concluir de ahí que constituyen dos entes o dos sustancias diversas. Pues pertenece a la naturaleza de la sustancia que cada uno de sus atributos se conciba por sí mismo, dado que todos los atributos que tiene, estuvieron siempre simultáneamente en ella y ninguno pudo ser producido por otro, sino que cada uno expresa la realidad o el ser de la sustancia. Está, pues, muy lejos de ser absurdo atribuir varios atributos a una sola sustancia;

aún más, nada hay más claro en la naturaleza que esto: que cada ser debe ser concebido bajo un atributo y que, cuanta más realidad o ser tenga, más atributos, que expresen necesidad o eternidad e infinitud, tendrá; y que, en consecuencia, el ser absolutamente infinito necesariamente debe ser definido (*como dijimos en 1/d6*) como un ser que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una cierta esencia eterna e infinita. Mas, si alguien pregunta ahora por qué signo podremos reconocer entonces la diversidad de las sustancias, que lea las proposiciones siguientes, las cuales muestran que en la Naturaleza no existe más que una única sustancia y que ésta es absolutamente infinita, por lo que en vano se buscaría tal signo**[24]**.

*PROPOSICIÓN 11*.

*Dios, o sea, la sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita, existe necesariamente***[25]**.

*Demostración*

(a) Si lo niegas, concibe, si es posible, que Dios no existe. Luego (*por 1/ax7*) su esencia no implica la existencia. Es así que esto (*por 1/7*) es absurdo. Luego Dios necesariamente existe.

(b) *De otra forma*. A cada cosa hay que asignarle una causa o razón, tanto de por qué existe como de por qué no existe. Por ejemplo, si un triángulo existe, debe darse una razón o causa [2|53] | de por qué existe; si, en cambio, no existe, también debe darse una razón o causa que impida que exista, o que suprima su existencia. Ahora bien, esta razón o causa debe estar contenida o bien en la naturaleza de la cosa o bien fuera de ella. Por ejemplo, la razón de que un círculo cuadrado no exista, la indica su misma naturaleza, a saber, porque implica una contradicción. Por el contrario, por qué la sustancia existe, se sigue también de su sola naturaleza, la cual implica, como sabemos, la existencia (*ver 1/7*). En cambio, por qué existe o no existe un círculo o un triángulo, no se sigue de su propia naturaleza, sino del orden de la naturaleza corpórea en su totalidad; pues de él debe seguirse, o bien que el triángulo ya existe necesariamente, o bien que es imposible que ya exista. Y todo esto es por sí mismo evidente (.)

(c) De lo anterior se sigue que existe necesariamente aquello para lo que no hay razón ni causa alguna que impida que exista. De ahí que, si no se puede dar razón ni causa alguna que impida que Dios exista o que suprima su existencia, hay que concluir sin más que Dios existe necesariamente. Ahora bien, si esa razón o causa se diera, debería residir o en la misma naturaleza de Dios o fuera de ella, es decir, en otra sustancia de distinta naturaleza; ya que, si fuera de la misma naturaleza, se concedería *ipso facto* que Dios existe. Pero la sustancia, que fuera de distinta naturaleza, no podría tener nada común con Dios (*por 1/2*) ni, por tanto, poner ni quitar su existencia. Por consiguiente, como la razón o causa, que suprima la existencia divina, no puede darse fuera de la naturaleza divina, deberá necesariamente darse —si realmente Dios no existe— en su misma naturaleza, la cual implica, por tanto, una contradicción. Es así que esto es absurdo afirmarlo del ente absolutamente infinito y sumamente perfecto. Luego ni en Dios ni fuera de Dios se da causa o razón alguna que suprima su existencia y, por tanto, Dios necesariamente existe.

(d) *De otra forma*. Poder no existir es impotencia y, al revés, poder existir es potencia (*como es por sí mismo evidente*). De ahí que, si cuanto ya existe necesariamente no son más que entes finitos, es que los entes finitos son más potentes que el ser absolutamente infinito, lo cual es absurdo (*como es por sí mismo evidente*). Luego, o nada existe o también el ser absolutamente infinito existe necesariamente. Ahora bien, nosotros existimos o en nosotros o en otro ser que existe necesariamente (*ver 1/ax1 y 1/7*). Luego el ser absolutamente infinito, es decir (*por 1/d6*) Dios, existe necesariamente.

[2|54 | *Escolio*.

(a) En esta última demostración he querido mostrar la existencia de Dios *a posteriori*, para que se captara más fácilmente la demostración; pero no porque la existencia de Dios no se siga *a priori* de este mismo fundamento. Pues, como poder existir es potencia, se sigue que, cuanta más realidad compete a la naturaleza de una cosa, tantas más fuerzas tiene por sí misma para existir; y que, por tanto, el ser absolutamente infinito o Dios

tiene por sí mismo una potencia absolutamente infinita de existir y, por lo mismo, existe en sentido absoluto (.)

(b) Muchos, sin embargo, quizá no podrán ver fácilmente la evidencia de esta demostración, porque están acostumbrados a contemplar tan solo aquellas cosas que fluyen de las causas externas; y de éstas, ven que las que se hacen rápidamente, esto es, las que existen con facilidad, también perecen fácilmente, y, por el contrario, juzgan que son más difíciles de hacer, esto es, que no llegan tan fácilmente a existir, las que conciben compuestas de varias. Mas, para que se libren de estos prejuicios, no me es necesario mostrar aquí en qué sentido es verdadero este aserto: *lo que pronto se hace*, *pronto perece*, ni tampoco si, respecto a toda la Naturaleza, todas las cosas son igualmente fáciles o no. Basta con señalar simplemente que yo no hablo de las cosas que son hechas por las causas externas, sino solo de las sustancias, las cuales (*por 1/6*) no pueden ser producidas por ninguna causa externa. Porque las cosas que son hechas por causas externas, ya consten de muchas partes ya de pocas, cuanto tienen de perfección o realidad lo deben todo a la virtud de la causa externa, y, por tanto, su existencia surge de la sola perfección de la causa externa y no de la suya. Por el contrario, cuanto de perfección tiene la sustancia no se debe a ninguna causa externa; y por eso también su existencia debe seguirse de su sola naturaleza y no es, por tanto, nada distinto de su esencia. La perfección no suprime, pues, la existencia de la cosa, sino que más bien la pone, mientras que, por el contrario, la imperfección la suprime; y, en consecuencia, no podemos estar más ciertos de la existencia de cosa alguna que de la existencia del ser absolutamente infinito o perfecto, esto es, de Dios. Pues, por el solo hecho de que su esencia excluye toda imperfección e incluye la absoluta perfección, elimina todo motivo de duda acerca de su existencia y da la máxima certeza sobre ella, lo cual está claro, según creo, para quien preste una mediana atención.

[2|55 | *PROPOSICIÓN 12*.

*No se puede concebir con exactitud ningún atributo de la sustancia, del que se siga que la sustancia puede ser dividida*.

*Demostración*.

En efecto, las partes en las que la sustancia así concebida sería dividida, mantendrán la naturaleza de la sustancia o no. Si lo primero, cada parte deberá (*por 1/8*) ser infinita y (*por 1/7*) causa de sí, y (*por 1/5*) deberá constar de un atributo distinto; y, por tanto, de una sustancia se podrán formar varias, lo cual (*por 1/6*) es absurdo. Añádase que las partes (*por 1/2*) no tendrían nada común con su todo, y el todo (*por 1/d4 y 1/10*) podría ser y ser concebido sin sus partes, lo cual nadie podrá dudar de que es absurdo. En cambio, si se supone lo segundo, a saber, que las partes no mantendrán la naturaleza de la sustancia, entonces, como se dividiría toda la sustancia en partes iguales, ésta perdería la naturaleza de sustancia y dejaría de ser, lo cual (*por 1/7*) es absurdo.

*PROPOSICIÓN 13*.

*La sustancia absolutamente infinita es indivisible*.

*Demostración*.

Pues, si fuera divisible, las partes en que se dividiera, o mantendrán la naturaleza de la sustancia absolutamente infinita o no. Si lo primero, se darán varias sustancias de la misma naturaleza, lo cual (*por 1/5*) es absurdo. Si se supone lo segundo, entonces (*como antes*) la sustancia absolutamente infinita podrá dejar de ser, lo cual (*por 1/11*) también es absurdo.

*Corolario*.

De esto se sigue que ninguna sustancia y, por tanto, ninguna sustancia corpórea, en cuanto sustancia, es divisible.

*Escolio*.

Que la sustancia es indivisible, se entiende de modo más sencillo por el solo hecho de que la naturaleza de la sustancia no se puede concebir sino como infinita, y que por una parte de la sustancia no se puede entender otra cosa que una [2|56 | sustancia finita, lo cual (*por 1/8*) implica una contradicción manifiesta.

*PROPOSICIÓN 14*.

*Aparte de Dios, no se puede dar ni concebir ninguna sustancia*.

*Demostración*.

Puesto que Dios es un ser absolutamente infinito, del que no se puede negar ningún atributo que exprese la esencia de la sustancia (*por 1/d6*), y Dios existe necesariamente (*por 1/11*), si se diera alguna sustancia aparte de Dios, debería ser explicada por algún atributo de Dios, y así existirían dos sustancias del mismo atributo, lo cual (*por 1/5*) es absurdo. Por tanto, no puede darse ninguna sustancia fuera de Dios ni, por consiguiente, tampoco concebirse. Pues, si pudiera concebirse, debería necesariamente concebirse como existente. Es así que esto (*por la primera parte de esta demostración*) es absurdo. Luego fuera de Dios no puede darse ni concebirse ninguna sustancia.

*Corolario 1*.

De aquí se sigue con toda claridad: primero, que Dios es único**[26]**, es decir (*por 1/d6*), que en la Naturaleza real no existe más que una sustancia y que ésta es absolutamente infinita, como ya hemos apuntado en el *1/10e*.

*Corolario 2*.

Se sigue: segundo, que la cosa extensa y la cosa pensante o son atributos de Dios o (*por 1/ax1*) afecciones de los atributos de Dios.

*PROPOSICIÓN 15*.

*Todo lo que es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni ser concebido***[27]**.

*Demostración*.

Aparte de Dios, no se da ni se puede concebir ninguna sustancia (*por 1/14*), esto es (*por 1/d3*), ninguna cosa que es en sí y se concibe por sí. Pero los modos (*por 1/d5*) sin la sustancia no pueden ni ser ni ser concebidos. Luego éstos solo pueden ser en la naturaleza divina y solo por ella pueden

ser concebidos. Es así que, aparte de la sustancia y de los modos, no se da nada [2|57 | (*por 1/ax1*). Luego sin Dios nada puede ser ni ser concebido.

*Escolio*.

(a) Hay quienes se figuran a Dios a imagen del hombre, dotado de cuerpo y alma, y sometido a pasiones; cuánto se alejen, sin embargo, del verdadero conocimiento de Dios, consta suficientemente por lo ya demostrado. Pero de éstos prescindo, ya que todos los que han examinado de algún modo la naturaleza divina, niegan que Dios sea corpóreo. Y lo prueban muy bien, ya que por cuerpo entendemos cualquier cantidad larga, ancha y profunda, delimitada por una cierta figura; y nada más absurdo que esto cabe afirmar de Dios, esto es, del ser absolutamente infinito (.)

Con otras razones, sin embargo, con las que intentan demostrar esto mismo, muestran claramente, a la vez, que ellos excluyen por completo de la naturaleza divina la misma sustancia corpórea o extensa, y sostienen que ésta es creada por Dios; pero ignoran en absoluto con qué potencia divina pudo ser creada, lo cual pone de manifiesto que no entienden lo que ellos mismos dicen (.)

(b) Yo, por mi parte, he demostrado (*ver 1/6c y 1/8e2*) al menos con suficiente claridad, según creo, que ninguna sustancia puede ser producida o creada por otra cosa. Además, en *1/14* hemos mostrado que, aparte de Dios, no se da ni se puede concebir ninguna sustancia; y de aquí hemos concluido que la sustancia extensa es uno de los infinitos atributos de Dios**[28]**.

No obstante, para una más plena explicación, refutaré los argumentos de los adversarios, todos los cuales se reducen a lo siguiente (.)

(c) *Primero*, que la sustancia corpórea, en cuanto sustancia, consta, según piensan, de partes; y por eso niegan que pueda ser infinita y, en consecuencia, que pueda pertenecer a Dios. Y explican esto con muchos ejemplos, de los que aduciré alguno que otro. Si la sustancia corpórea, dicen, es infinita, concíbase que se divide en dos partes; cada una de esas partes será finita o infinita. Si lo primero, es que lo infinito consta de dos partes finitas, lo cual es absurdo. Si lo segundo, es que se da un infinito dos veces mayor que otro infinito, lo cual es también absurdo. Además, si una

cantidad infinita se mide en partes iguales a un pie, deberá constar de infinitas partes de éstas, lo mismo que si se midiera en partes iguales a una pulgada; y por tanto un número infinito será doce veces mayor que otro número infinito. Finalmente, si se concibe que, desde un punto A de cierta [2|58 | cantidad infinita, se prolongan al infinito dos líneas, como AB y AC que al principio están a una cierta y determinada distancia, es cierto que la distancia entre B y C aumenta continuamente y que, al fin, pasará de ser determinada a ser indeterminable. Puesto que estos absurdos se siguen, según piensan, de suponer una cantidad infinita, concluyen de ahí que la sustancia corpórea debe ser finita y que, por tanto, no pertenece a la esencia de Dios (.)

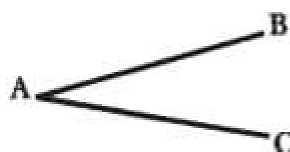


*Figura 1*

(d) *El segundo* argumento se pretende derivarlo también de la suma perfección de Dios. Como Dios, dicen, es un ser sumamente perfecto, no puede padecer; ahora bien, la sustancia corpórea, por ser divisible, puede padecer; luego, se sigue que ésta no pertenece a la esencia de Dios (.)

(e) Estos son los argumentos que hallo en los escritores, con los que intentan mostrar que la sustancia corpórea es indigna de la naturaleza divina y que no puede pertenecer a ella. Pero lo cierto es que, si uno se fija bien, comprobará que ya he respondido a ellos, ya que dichos argumentos solo se fundan en el supuesto de que la sustancia corpórea se compone de partes, lo cual ya he mostrado (*en 1/12 y 1/13c*) que es absurdo. Además, si alguien quiere sopesar bien la cuestión, verá que todos aquellos absurdos (*puesto que todos son absurdos, y ya no lo disputo*), de los que quieren concluir que la sustancia extensa es finita, no se siguen en absoluto de suponer una cantidad infinita, sino de que ellos suponen que la cantidad infinita es mensurable y está formada por partes finitas. Por consiguiente, de los absurdos que de ahí se siguen, no pueden concluir otra cosa sino que la cantidad infinita no es mensurable y no puede estar formada por partes finitas. Y esto justamente es lo que nosotros ya hemos demostrado antes (*en*

*1/12, etc*.). Y por tanto, el dardo que dirigen contra nosotros, lo lanzan realmente contra ellos mismos. De ahí que, si de este absurdo suyo se empeñan, sin embargo, en concluir que la sustancia extensa debe ser finita, hacen lo mismo que si uno, por haber fingido que el círculo tiene las propiedades del cuadrado, concluye que el círculo no tiene un centro tal que las líneas trazadas desde él a la circunferencia son iguales. Pues la sustancia corpórea, que no puede concebirse sino como infinita, única e [2|59] indivisible (*por 1/8, 1/5 y 1/12*), ellos la conciben, para sacar su conclusión, como finita, formada de partes, múltiple y divisible. Y así también otros, después de fingir que la línea se compone de puntos, saben encontrar muchos argumentos con los que muestran que la línea no puede dividirse hasta el infinito. Por supuesto, no es menos absurdo suponer que la sustancia corpórea se compone de cuerpos o de partes, que suponer que el cuerpo se compone de superficies, las superficies de líneas y las líneas de puntos (.)

(f) Y esto lo deben confesar todos los que saben que la razón clara es infalible, y, en primer lugar, quienes niegan que se dé el vacío. Porque, si la sustancia corpórea se pudiera dividir de modo que sus partes fueran realmente distintas, ¿por qué entonces no podría una parte ser aniquilada, permaneciendo las demás conectadas entre sí, como antes? ¿Y por qué deben estar todas tan bien adaptadas que no haya vacío? Sin duda, las cosas que son realmente distintas entre sí, pueden existir una sin otra y permanecer en su estado. Pero, como en la Naturaleza no se da el vacío (se estudia en otro lugar) y todas las partes deben conjuntarse de suerte que no haya vacío[29], de aquí se sigue también que ellas no se pueden distinguir realmente, esto es, que la sustancia corpórea, en cuanto que es sustancia, no puede ser dividida (.)

(g) Pero, si alguno pregunta ahora por qué nosotros somos por naturaleza tan propensos a dividir la cantidad, le respondo que la cantidad la concebimos de dos modos, a saber: o bien abstracta o superficialmente, es decir, tal como la imaginamos[30], o bien como sustancia, lo cual solo se hace por el entendimiento. De ahí que, si atendemos a la cantidad tal como está en la imaginación, lo cual hacemos con mayor frecuencia y facilidad, la encontraremos finita, divisible y formada por partes; en cambio, si

atendemos a ella tal como está en el entendimiento y la concebimos en cuanto que es sustancia, lo cual muy difícilmente sucede, entonces la encontraremos, como bien hemos demostrado ya, infinita, única e indivisible. Y esto será suficientemente claro a todos aquellos que hayan aprendido a distinguir entre imaginación y entendimiento; sobre todo, si se considera también que la materia es por doquier la misma y que en ella no se distinguen partes, a menos que la concibamos afectada de diversos modos, y que, por tanto, sus partes solo se distinguen modalmente y no realmente. Por ejemplo, concebimos que el agua[31], en cuanto que es agua, se divide y que sus partes se separan [2|60] unas de otras; pero no en cuanto que es sustancia corpórea, ya que en cuanto tal ni se separa ni se divide. Además, el agua, en cuanto agua, se genera y corrompe; pero, en cuanto sustancia, ni se genera ni se corrompe (.)

(h) Con lo anterior pienso que he respondido también al *segundo* argumento, puesto que también él se funda en que la materia, en cuanto sustancia, es divisible y consta de partes. Y, aunque así no fuera, no sé por qué iba a ser indigna de la naturaleza divina, dado que (*por 1/14*) fuera de Dios no puede existir sustancia alguna ante la que esa naturaleza fuera pasiva. Todas las cosas, digo, están en Dios y todas cuantas se hacen, son hechas por las solas leyes de la naturaleza infinita de Dios y se siguen de la necesidad de su esencia (como enseguida mostraré). No hay, pues, razón alguna para decir que Dios es pasivo ante otra cosa o que la sustancia extensa es indigna de la naturaleza divina, aunque se la suponga divisible[32], con tal que se conceda que es eterna e infinita. Pero sobre esto basta por el momento.

*PROPOSICIÓN 16.*

*De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas en infinitos modos, esto es, todo cuanto puede caer bajo el entendimiento infinito*[33].

*Demostración.*

Esta proposición debe ser evidente para cualquiera, con tal que observe que, dada la definición de una cosa cualquiera, el entendimiento concluye

de ella varias propiedades, que se siguen necesariamente de ella (esto es, de la misma esencia de la cosa), y tantas más cuanta más realidad exprese la definición de esa cosa, es decir, cuanta más realidad implica la esencia de la cosa definida. Y, como la naturaleza divina tiene atributos infinitos, en sentido absoluto (*por 1/d6*), cada uno de los cuales expresa una esencia infinita en su género, de su necesidad deben seguirse, pues, necesariamente infinitas cosas en infinitos modos (esto es, todas cuantas pueden caer bajo el entendimiento infinito).

*Corolario 1*.

De aquí se sigue que Dios es causa eficiente de todas las cosas que pueden caer bajo el entendimiento infinito.

[2|61] | *Corolario 2*.

Se sigue, en segundo lugar, que Dios es causa por sí y no por accidente.

*Corolario 3*.

Se sigue, en tercer lugar, que Dios es causa absolutamente primera.

*PROPOSICIÓN 17*.

*Dios actúa por las solas leyes de su naturaleza, y no coaccionado por nadie*.

*Demostración*.

Acabamos de mostrar en *1/16* que de la sola necesidad de la divina naturaleza o (lo que es lo mismo) de las solas leyes de su naturaleza se siguen infinitas cosas, en sentido absoluto; y en *1/15* hemos demostrado que nada puede ser ni ser concebido sin Dios, sino que todas las cosas son en Dios. Por tanto, nada puede haber fuera de él por lo que sea determinado o forzado a actuar, y por consiguiente Dios actúa por las solas leyes de su naturaleza y no coaccionado por nadie.

*Corolario 1*.

De aquí se sigue: 1.º) que no hay ninguna causa que incite, extrínseca o intrínsecamente, a Dios a actuar, excepto la perfección de su misma

naturaleza.

*Corolario 2*.

De donde se sigue: 2.º) que solo Dios es causa libre, porque solo Dios existe por la sola necesidad de su naturaleza (*por 1/11 y 1/14c1*) y actúa por la sola necesidad de su naturaleza (*por la prop. precedente*). Por consiguiente (*por 1/d7*), solo Dios es causa libre[34].

*Escolio*.

(a) Otros piensan que Dios es causa libre, porque puede, según ellos creen, hacer que las cosas, que hemos dicho que se derivan de su naturaleza, esto es, que están en su potestad, no se hagan o no sean producidas por él. Pero esto es lo mismo que si dijeran que Dios puede hacer que de la naturaleza del triángulo no se siga que sus tres ángulos son iguales a dos rectos, o que de una causa dada no [2|62] | se siga un efecto, lo cual es absurdo (.)

(b) Por otra parte, más adelante mostraré, sin acudir a esta proposición, que a la naturaleza de Dios no pertenecen ni el entendimiento ni la voluntad. Yo sé muy bien que son muchos los que creen poder demostrar que a la naturaleza de Dios pertenecen el entendimiento supremo y la voluntad libre, pues dicen que no conocen nada más perfecto, que puedan atribuir a Dios, que lo que es en nosotros la máxima perfección. Aún más, aunque conciben a Dios como sumamente inteligente en acto, no creen, en cambio, que pueda hacer que existan todas las cosas que entiende en acto, ya que piensan que de esa manera destruirían el poder de Dios. Si hubiese creado, dicen, todas las cosas que están en su entendimiento, ya no habría podido crear nada más, lo cual piensan que repugna a la omnipotencia de Dios. Y por eso prefirieron afirmar un Dios indiferente a todo y que no crea nada más que lo que decretó crear con cierta voluntad absoluta (.)

(c) Pero yo pienso haber mostrado ya con suficiente claridad (*ver prop. 16*) que de la suprema potencia de Dios, o sea, de su infinita naturaleza han fluido necesariamente infinitas cosas de infinitos modos, es decir, todas, o que se siguen siempre con la misma necesidad, del mismo modo que de la naturaleza del triángulo se sigue, desde la eternidad y por la eternidad, que

sus tres ángulos son iguales a dos rectos. Por eso, la omnipotencia de Dios ha estado en acto desde toda la eternidad y permanecerá en la misma actualidad por toda la eternidad. Y de esta manera se establece, en mi opinión al menos, una omnipotencia de Dios mucho más perfecta. Aún más, los adversarios parecen negar (permítaseme hablar abiertamente) la omnipotencia de Dios, puesto que se ven forzados a confesar que Dios entiende infinitas cosas creables, que nunca podrá, en cambio, crear. Pues, en otro caso, es decir, si creara todo lo que entiende, agotaría, según ellos, su omnipotencia y se haría imperfecto. De ahí que, para afirmar un Dios perfecto, se ven abocados a tener que afirmar, a la vez, que él no puede realizar todas las cosas a las que se extiende su poder; y no veo que quepa fingir algo que sea más absurdo o que más repugne a la omnipotencia de Dios (.)

(d) Además —para decir aquí también algo sobre el entendimiento y la voluntad, que atribuimos comúnmente a Dios—, si el entendimiento y la voluntad pertenecen a la esencia eterna de Dios, hay que entender por ambos algo muy distinto de lo que suelen entender vulgarmente los hombres. En efecto, el entendimiento y la voluntad, que constituirían la esencia de Dios, deberían diferir totalmente [2|63] de nuestro entendimiento y de nuestra voluntad, y no podrían concordar con éstos en cosa alguna, excepto en el nombre, a saber, no de manera distinta de como concuerdan entre sí el Can, signo celeste, y el can, animal que ladra.

(e) Lo demostraré así. Si el entendimiento pertenece a la naturaleza divina, no podrá ser, como nuestro entendimiento, posterior (como agrada a la mayoría) o simultáneo en naturaleza a las cosas entendidas, puesto que Dios es anterior en causalidad a todas las cosas (*por 1/16c1*); por el contrario, la verdad y la esencia formal de las cosas es tal, justamente, porque existe objetivamente como tal en el entendimiento de Dios. Por eso el entendimiento de Dios, en cuanto se concibe que constituye la esencia de Dios, es realmente causa de las cosas, tanto de su esencia como de su existencia; lo cual también parece haber sido advertido por aquellos que afirmaron que el entendimiento, la voluntad y el poder de Dios son una y la misma cosa. Dado, pues, que el entendimiento de Dios es la única causa de las cosas, a saber (como hemos mostrado), tanto de su esencia como de su

existencia, debe necesariamente diferir de ellas tanto por razón de su esencia como por razón de su existencia. Lo causado, en efecto, difiere de su causa justamente en aquello que tiene de la causa. Un hombre, por ejemplo, es causa de la existencia, pero no de la esencia, de otro hombre, ya que ésta es una verdad eterna; y, por tanto, pueden concordar completamente según la esencia, pero deben diferir en la existencia; y, en consecuencia, si la existencia del uno perece, no por eso perecerá la del otro, mientras que, si la esencia del uno pudiera destruirse y hacerse falsa, se destruiría también la esencia del otro. Por consiguiente, una cosa que es causa de la esencia y de la existencia de algún efecto, debe diferir de tal efecto tanto por razón de la esencia como por razón de la existencia. Es así que el entendimiento de Dios es causa tanto de la esencia como de la existencia de nuestro entendimiento. Luego el entendimiento de Dios, en cuanto se concibe que constituye la esencia divina, difiere de nuestro entendimiento tanto por razón de la esencia como por razón de la existencia, y no puede concordar con él en cosa alguna, excepto en el nombre, que es lo que queríamos. Acerca de la voluntad, se procede de la misma manera, como fácilmente puede ver cualquiera.

*PROPOSICIÓN 18*.
*Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas*.

[2|64] *Demostración*.
Todas las cosas que son, son en Dios y deben ser concebidas por Dios (*por 1/15*: que es lo primero. Además, fuera de Dios no puede darse ninguna sustancia (*por 1/14*), esto es (*por 1/d3*), una cosa que sea en sí fuera de Dios: que era lo segundo. Luego Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas**[35]**.

*PROPOSICIÓN 19*.
*Dios, o sea, todos los atributos de Dios son eternos*.

*Demostración*.
Dios, en efecto (*1/d6*), es la sustancia, que (*por 1/11*) existe necesariamente, esto es (*por 1/7*), a cuya naturaleza pertenece existir o (lo

que es lo mismo) de cuya definición se sigue el existir mismo, y por tanto (*por 1/d8*) es eterno. Además, por atributos de Dios hay que entender aquello que (*por 1/d4*) expresa la esencia de la sustancia divina, esto es, aquello que pertenece a la sustancia: eso mismo, digo, deben implicar los atributos como tales. Ahora bien, a la naturaleza de la sustancia (*como ya he demostrado por 1/7*), pertenece la eternidad. Luego cada uno de los atributos de Dios debe implicar la eternidad y, por tanto, son eternos.

*Escolio*.

Esta proposición también aparece con la máxima claridad por el modo como he demostrado (*1/11*) la existencia de Dios. Por aquella demostración, digo, consta que la existencia de Dios es, como su esencia, una verdad eterna. Por lo demás, también he demostrado (*Principios de Descartes*, 1, 19) de otra manera la existencia de Dios, y no es necesario repetirlo aquí.

*PROPOSICIÓN 20*.

*La existencia de Dios y su esencia son una y la misma cosa*.

*Demostración*.

Dios (*por la prop. precedente*) y todos sus atributos son eternos, es decir (*por 1/8*), cada uno de sus atributos expresa la existencia. Así, pues, los mismos atributos de Dios que (*por 1/d4*) explican la esencia eterna de Dios, explican al mismo tiempo su existencia eterna; esto es, aquello mismo que constituye la esencia de Dios, constituye [2|65] a la vez su existencia, y, por tanto, su existencia y su esencia son una y la misma cosa.

*Corolario 1*.

De aquí se sigue: 1.º) que la existencia de Dios es, como su esencia, una verdad eterna.

*Corolario 2*.

Se sigue: 2.º) que Dios, o sea, todos los atributos de Dios son inmutables. Ya que, si cambiaran por razón de su existencia, deberían cambiar también (*por la prop. precedente*) por razón de su esencia, esto es

(*como es por sí mismo evidente*), convertirse de verdaderos en falsos, lo cual es absurdo.

*PROPOSICIÓN 21*.

*Todas las cosas que se siguen de la naturaleza absoluta de un atributo de Dios, debieron existir siempre y ser infinitas, esto es, son eternas e infinitas en virtud del mismo atributo*.

*Demostración*.

(a) En caso de que lo niegues, concibe, si es posible, que en algún atributo de Dios y de su naturaleza absoluta se sigue algo que sea finito y que tenga una existencia determinada o duración; por ejemplo, la idea de Dios en el pensamiento. Ahora bien, el pensamiento, en cuanto se supone que es un atributo de Dios, es por su naturaleza (*por 1/11*) necesariamente infinito; en cambio, en cuanto que él tiene la idea de Dios, se supone que es finito. Ahora bien (*por 1/d2*), no puede ser concebido como finito, a menos que sea determinado por el mismo pensamiento; pero no por el mismo pensamiento, en cuanto que constituye la idea de Dios, ya que en ese sentido se supone que es finito; luego debe serlo por el pensamiento, en cuanto que no constituye la idea de Dios y que, sin embargo (*por 1/11*), debe existir necesariamente. Por consiguiente se da un pensamiento que no constituye la idea de Dios; y, por tanto, de su naturaleza, en cuanto que es pensamiento absoluto, no se sigue necesariamente la idea de Dios. (Porque se concibe que el pensamiento constituye y no constituye la idea de Dios). Ahora bien, esto es contrario a la hipótesis. Por consiguiente, si la idea en el pensamiento, o algo (no importa de qué cosa se hable, ya que la demostración es universal) en algún atributo de Dios, se sigue de la necesidad de la naturaleza absoluta de dicho atributo, debe ser necesariamente infinito. Y esto era lo primero.

(b) Por otra parte, lo que así se sigue de la necesidad de la naturaleza de algún atributo, [2|66] no puede tener una duración determinada. Pues, si lo niegas, supóngase que en algún atributo de Dios se da una cosa que se sigue de la necesidad de la naturaleza de dicho atributo, por ejemplo, la idea de Dios en el pensamiento, y supóngase que en algún tiempo ella no ha

existido o no existirá. Como se supone, sin embargo, que el pensamiento es un atributo de Dios, debe existir necesaria e inmutablemente (*por 1/11 y 1/20c2*). Por tanto, el pensamiento deberá existir sin la idea de Dios más allá de los límites de la duración de la idea de Dios (pues se supone que en algún tiempo ésta no existió o no existirá). Es así que esto es contra la hipótesis, puesto que se supone que del pensamiento dado se sigue necesariamente la idea de Dios. Luego la idea de Dios en el pensamiento, o algo que se sigue necesariamente de la naturaleza absoluta de algún atributo de Dios, no puede tener una duración determinada, sino que es eterna en virtud del mismo atributo. Y esto era lo segundo. Y advierte que esto mismo hay que afirmarlo de cualquier cosa que, en algún atributo de Dios, se sigue necesariamente de la naturaleza absoluta de Dios.

*PROPOSICIÓN 22*.

*Todo cuanto se sigue de algún atributo de Dios, en cuanto que está modificado por una modificación tal que por él existe necesariamente y es infinita, debe también existir necesariamente y ser infinito*.

*Demostración*.

La demostración de esta proposición procede de la misma manera que la demostración de la prop. precedente.

*PROPOSICIÓN 23*.

*Todo modo que existe necesariamente y es infinito, debió seguirse necesariamente o de la naturaleza absoluta de algún atributo de Dios o de algún atributo modificado por una modificación que existe necesariamente y es infinita*[36].

*Demostración*.

El modo, en efecto, es en otra cosa por la que debe ser concebido (*por 1/d5*), esto es (*por 1/15*), solo es en Dios y solo puede ser concebido por Dios. [2|67] Por tanto, si se concibe que un modo existe necesariamente y es infinito, estas dos cosas deben necesariamente concluirse o percibirse por algún atributo de Dios, en cuanto se concibe que éste expresa la infinitud y la necesidad de la existencia, o (*por 1/d8 es lo mismo*) la eternidad, o sea

(*por 1/d6 y 1/19*), en cuanto que se lo considera en sentido absoluto. Por consiguiente, un modo que existe necesariamente y es infinito, debió seguirse de la naturaleza absoluta de algún atributo de Dios, y esto o bien inmediatamente (*por 1/21*) o mediante alguna modificación que se sigue de su naturaleza absoluta, esto es (*por la prop. precedente*), que existe necesariamente y es infinita.

*PROPOSICIÓN 24*.

*La esencia de las cosas producidas por Dios no implica la existencia*.

*Demostración*.

Es evidente por *1/d1*. Pues aquello, cuya naturaleza (considerada en sí misma, se entiende) implica la existencia, es causa de sí y existe por la sola necesidad de su naturaleza.

*Corolario*.

De aquí se sigue que Dios no solo es causa de que las cosas comiencen a existir, sino también de que perseveren en la existencia, o sea (por usar un término escolástico), que Dios es causa del ser de las cosas. Porque, existan o no existan las cosas, siempre que atendemos a su esencia, constatamos que ésta no implica ni existencia ni duración. Y, por tanto, la esencia de las cosas no puede ser causa ni de su existencia ni de su duración, sino tan solo Dios, el único a cuya naturaleza pertenece existir (*por 1/14c1*).

*PROPOSICIÓN 25*.

*Dios no solo es causa eficiente de la existencia de las cosas, sino también de su esencia*.

*Demostración*.

Si lo niegas, es que Dios no es causa de la esencia de las cosas; y por tanto (*por 1/ax4*) la esencia de las cosas puede ser concebida sin Dios. Ahora bien, esto [2|68] (*por 1/15*) es absurdo. Luego Dios es también causa de la esencia de las cosas.

*Escolio*.

Esta proposición se sigue más claramente de la *1/16*. Pues de ella se sigue que de la naturaleza divina dada debe concluirse necesariamente tanto la esencia como la existencia de las cosas. Y, para decirlo en una palabra, en el sentido[37] en que Dios se dice causa de sí, debe decirse también causa de todas las cosas, lo cual constará aún más claramente por el corolario siguiente.

*Corolario*.

Las cosas particulares no son nada más que afecciones de los atributos de Dios, o sea, modos en los que los atributos de Dios se expresan de una cierta y determinada manera. La demostración es evidente por *1/15* y *1/d5*.

*PROPOSICIÓN 26*.

*La cosa que está determinada a obrar algo, ha sido necesariamente determinada así por Dios; y la que no es determinada por Dios, no puede determinarse a sí misma a obrar*.

*Demostración*.

Aquello por lo que se dice que las cosas están determinadas a obrar algo, es necesariamente algo positivo (*como es por sí mismo evidente*). Y por tanto, por la necesidad de su propia naturaleza, Dios es la causa eficiente tanto de la esencia como de la existencia (*por 1/25 y 1/16*) de eso positivo, que era lo primero. De donde se sigue clarísimamente también lo segundo que se propone. Pues, si una cosa, que no es determinada por Dios, pudiera determinarse a sí misma, sería falsa la primera parte de esta proposición, lo cual es absurdo, como hemos mostrado.

*PROPOSICIÓN 27*.

*Una cosa que es determinada por Dios a obrar algo, no puede volverse a sí misma indeterminada*.

*Demostración*.

Esta proposición es evidente por *1/ax3*.

[2|69] *PROPOSICIÓN 28*.

*Cualquier cosa singular, o sea, toda cosa que es finita y tiene una existencia determinada, no puede existir ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y a obrar por otra causa, que también es finita y tiene una existencia determinada; y esta causa, a su vez, t ampoco puede existir y ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y a obrar por otra, que también es finita y tiene una existencia determinada, y así al infinito*[38].

*Demostración*.

Todo lo que está determinado a existir y a obrar, está determinado así por Dios (*por 1/26 y 1/24c*). Pero lo que es finito y tiene una existencia determinada, no pudo ser producido por la naturaleza absoluta de algún atributo de Dios, ya que lo que se sigue de la naturaleza absoluta de algún atributo de Dios, es infinito y eterno (*por 1/21*). Debió seguirse, pues, de Dios o de algún atributo suyo, en cuanto que se lo considera afectado por algún modo, puesto que no se dan más que sustancias y modos (*por 1/ax1, y 1/d3 y 1/d5*), y los modos (*por 1/25c*) no son otra cosa que afecciones de los atributos de Dios. Es así que no pudo seguirse de Dios o de algún atributo suyo en cuanto que está afectado por una modificación que es eterna e infinita (*por 1/22*). Luego, debió seguirse o ser determinado a existir y a obrar por Dios o por algún atributo suyo, en cuanto que está modificado por una modificación que es finita y tiene una existencia determinada. Y esto era lo primero. Además, esta causa, o sea, este modo (*por la misma razón con que acabamos de demostrar la primera parte de ésta*) también debió ser determinada, a su vez, por otra que también es finita y tiene una existencia determinada; y ésta última, a su vez (*por la misma razón*), por otra, y así siempre (*por la misma razón*) al infinito.

[2|70] *Escolio*.

Como algunas cosas debieron ser producidas inmediatamente por Dios, a saber, aquellas que se siguen necesariamente de su naturaleza absoluta, y otras por medio de estas primeras, que, sin embargo, no pueden ni ser ni ser concebidas sin Dios, se sigue de aquí: 1.º) que Dios es causa absolutamente próxima, y no, como dicen, en su género, de las cosas inmediatamente

producidas por él. Se sigue: 2.º) que Dios no puede decirse propiamente que es causa remota de las cosas singulares, a no ser quizá con el solo objetivo de distinguir a éstas de aquellas que produjo inmediatamente o más bien que se siguen de la naturaleza absoluta de Dios. Pues por causa remota entendemos aquella que no está en modo alguno unida con el efecto. Ahora bien, todas las cosas que son, son en Dios y dependen de tal modo de Dios que sin él no pueden ni ser ni ser concebidas.

*PROPOSICIÓN 29.*

*En la naturaleza de las cosas no se da nada contingente, sino que todas son determinadas por la necesidad de la naturaleza divina a existir y a obrar de cierto modo*[39].

*Demostración*.

Todo lo que es, es en Dios (*por 1/15*); pero Dios no puede llamarse cosa contingente, porque (*por 1/11*) existe de forma necesaria y no contingente. Además, los modos de la naturaleza divina también se han seguido de ella necesaria y no contingentemente (*por 1/16*), y ello en cuanto que se considera la naturaleza divina determinada, o bien de modo absoluto (*por 1/21*) o bien de un cierto modo, a actuar (*por 1/22*)[40]. Por otra parte, Dios no solo es causa de estos modos, en cuanto que simplemente existen (*por 1/24c*), sino también (*por 1/26*) en cuanto que se consideran determinados a obrar algo. Y, si no son determinados por Dios (*por la misma 1/26*), es imposible y no contingente que se determinen a sí mismos; y, al revés (*por 1/27*), si son determinados por Dios, es imposible y no contingente que se vuelvan a sí mismos indeterminados. En consecuencia, [2|71] todas las cosas son determinadas por la necesidad de la naturaleza divina, no solo a existir, sino también a existir y a obrar de cierto modo, y no se da nada contingente.

*Escolio*.

Antes de seguir adelante, quiero explicar aquí, o más bien advertir, qué debemos entender por Naturaleza naturante y qué por Naturaleza naturada[41]. Pues estimo que por cuanto precede ya consta que por Naturaleza naturante debemos entender aquello que es en sí y se concibe

por sí, o sea, aquellos atributos de la sustancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es (*por 1/14c1 y 1/17c2*), Dios, en cuanto que es considerado como causa libre. Por Naturaleza naturada, en cambio, entiendo todo lo que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de cada uno de los atributos de Dios, esto es, todos los modos de los atributos de Dios, en cuanto que son considerados como cosas que son en Dios y no pueden ni ser ni ser concebidos sin Dios.

*PROPOSICIÓN 30*.

*El entendimiento, finito en acto o infinito en acto, debe comprender los atributos de Dios y las afecciones de Dios, y ninguna otra cosa*.

*Demostración*.

La idea verdadera debe concordar con su objeto ideado (*por 1/ax6*), esto es (*como es por sí mismo evidente*), aquello que se contiene objetivamente en el entendimiento debe darse necesariamente en la naturaleza. Es así que en la naturaleza (*por 1/14c1*) no se da más que una sustancia, a saber, Dios, ni se dan otras afecciones (*por 1/15*) que aquellas que son en Dios y que (*por la misma 1/15*) sin Dios no pueden ni ser ni ser concebidas. Luego el entendimiento, finito en acto o infinito en acto, debe comprender los atributos de Dios y las afecciones de Dios, y ninguna otra cosa.

*PROPOSICIÓN 31*.

*El entendimiento en acto, ya sea finito ya sea infinito, así como la voluntad, el deseo, el amor, etc., deben ser referidos a la Naturaleza naturada, y no a la naturante*[42].

[2|72] *Demostración*.

Por entendimiento no entendemos, en efecto (*como es por sí mismo evidente*), el pensamiento absoluto, sino tan solo cierto modo del pensar, el cual difiere de otros, a saber, del deseo, el amor, etc. Y, por tanto (*por 1/d5*), ese modo debe ser concebido por el pensamiento absoluto, es decir (*por 1/15 y 1/d6*), por un atributo de Dios, que expresa la esencia eterna e infinita del pensamiento; y de tal modo debe ser concebido que no pueda ser ni ser concebido sin él. En consecuencia (*por 1/29e*), debe ser referido a

la Naturaleza naturada y no a la naturante, e igualmente los demás modos del pensar.

*Escolio*.

La razón de por qué hablo aquí de entendimiento en acto, no es porque yo conceda que existe algún entendimiento en potencia, sino que, como deseo evitar toda confusión, no he querido hablar más que de una cosa que es percibida por nosotros con la máxima claridad, a saber, de la intelección misma, ya que nada se percibe con mayor claridad. Pues nada podemos entender, que no conduzca a un conocimiento más perfecto de la intelección.

*PROPOSICIÓN 32*.

*La voluntad no puede llamarse causa libre, sino solo necesaria*[43].

*Demostración*.

La voluntad es, como el entendimiento, tan solo cierto modo del pensar; y, por tanto (*por 1/28*), una volición cualquiera no puede existir ni ser determinada a obrar, si no es determinada por otra y ésta a su vez por otra y así de nuevo al infinito. Y aunque la voluntad se suponga infinita, debe igualmente ser determinada a existir y a obrar por Dios, no en cuanto que es sustancia absolutamente infinita, sino en cuanto que tiene un atributo que expresa la esencia eterna e infinita del pensamiento (*por 1/23*). Así, pues, de cualquier modo que se la conciba, como finita o como infinita, requiere una causa por la que sea determinada a existir y a obrar. Y, por consiguiente (*por 1/d7*), no puede llamarse causa libre, sino tan solo necesaria o coaccionada.

[2|73] *Corolario 1*.

De aquí se sigue: 1.º) que Dios no obra por la libertad de la voluntad.

*Corolario 2*.

Se sigue: 2.º) que la voluntad y el entendimiento se relacionan con la naturaleza de Dios de la misma manera que el movimiento y el reposo, y, en general, todas las cosas naturales, que (*por 1/29*) deben ser determinadas

por Dios a existir y a obrar de cierto modo. Pues la voluntad necesita, como todas las demás cosas, una causa por la que sea determinada a existir y a obrar de cierto modo. Y, aunque de una voluntad dada o de un entendimiento se sigan infinitas cosas, no por eso hay más razón para poder afirmar que Dios actúa por la libertad de la voluntad que para poder afirmar que, puesto que hay cosas que se siguen del movimiento y del reposo (pues también de éstos se siguen infinitas cosas), Dios actúa por la libertad del movimiento y del reposo. De ahí que la voluntad no pertenece a la naturaleza de Dios más que las demás cosas naturales, sino que tiene con ella la misma relación que el movimiento y el reposo y todas las demás cosas que hemos mostrado que se siguen de la necesidad de la naturaleza divina y son por ella determinadas a existir y a obrar de cierto modo[44].

*PROPOSICIÓN 33*.

*Las cosas no han podido ser producidas por Dios de una manera ni en un orden distintos de como han sido producidas*.

*Demostración*.

Todas las cosas, en efecto, se han seguido necesariamente de la naturaleza de Dios ya dada (*por 1/16*) y han sido determinadas por la necesidad de la naturaleza de Dios a existir y a obrar de cierto modo (*por 1/29*). De ahí que, si las cosas hubieran podido ser de otra naturaleza o ser determinadas a obrar de otra manera, de suerte que el orden de la naturaleza hubiera sido distinto, también la naturaleza de Dios podría ser distinta de la que ahora es; y, por tanto (*por 1/11*), también ella debería existir, y, en consecuencia, podrían darse dos o varios dioses, lo cual (*por 1/14c1*) es absurdo. Luego las cosas no han podido ser producidas por Dios de otra manera ni en otro orden, etc.

[2|74] *Escolio 1*.

Como con esto he mostrado con más claridad que la luz meridiana que en las cosas no se da absolutamente nada por lo que se digan contingentes, quiero ahora explicar brevemente qué debemos entender por contingente; pero antes qué por necesario e imposible. Una cosa se llama necesaria o por razón de su esencia o por razón de la causa. En efecto, la existencia de una

cosa se sigue necesariamente o bien de su misma esencia y definición o bien de una causa eficiente dada. Y por estas razones se dice también que una cosa es imposible, a saber, o bien porque su esencia o definición implica contradicción, o bien porque no se da ninguna causa externa que esté determinada a producir tal cosa. En cambio, una cosa no se llama contingente por ninguna causa que no se relacione con el defecto de nuestro conocimiento. En efecto, una cosa de la que ignoramos si su esencia implica contradicción o sabemos bien que no implica contradicción, pero no podemos afirmar nada cierto de su existencia, porque se nos oculta el orden de las causas, nunca puede ser vista por nosotros ni como necesaria ni como imposible, y por tanto la llamamos o contingente o posible[45].

*Escolio 2*.

(a) De lo anterior se sigue claramente que las cosas han sido producidas por Dios con la máxima perfección, puesto que se han seguido necesariamente de una naturaleza perfectísima dada. Y esto no arguye imperfección alguna en Dios, ya que su perfección nos ha forzado a afirmarlo. Aún más, de la afirmación contraria se seguiría claramente (como acabo de mostrar) que Dios no es sumamente perfecto; puesto que, si las cosas hubieran sido producidas de otro modo por Dios, habría que atribuir a Dios otra naturaleza, diversa de la que nos vimos forzados a atribuirle en consideración a la idea del ser perfectísimo (.)

(b) No dudo, sin embargo, que muchos rechacen esta opinión como absurda y no quieran disponer su ánimo a examinarla; y ello, por la única razón de que están acostumbrados a atribuir a Dios otra libertad, totalmente diversa de la por nosotros (*por 1/d7*) enseñada, a saber, una voluntad absoluta. Mas tampoco dudo que, si quisieran meditar la cuestión y detenerse a sopesar bien la serie de nuestras demostraciones, terminarían rechazando de plano esa libertad, que [2|75] suelen atribuir a Dios, no solo como ridícula, sino también como un gran obstáculo para la ciencia. Y no es necesario que repita aquí lo que he dicho en *1/17*e. No obstante, en atención a ellos, aún mostraré que, aun cuando se conceda que la voluntad pertenece a la esencia de Dios, de su perfección se sigue, sin embargo, que las cosas no han podido ser creadas por Dios de otro modo ni en otro orden.

Lo cual será fácil de mostrar, si consideramos antes lo que ellos mismos conceden, a saber, que solo del decreto y de la voluntad de Dios depende que cada cosa sea lo que es, ya que, de lo contrario, Dios no sería causa de todas las cosas; y si consideramos, además, que los decretos de Dios han sido sancionados por él mismo desde la eternidad, ya que lo contrario argüiría en Dios imperfección e inconstancia. Pero, como en lo eterno no hay ni *cuando* ni *antes* ni *después*, de la sola perfección de Dios se sigue que Dios nunca puede ni nunca ha podido decretar otra cosa, o sea, que Dios no existió antes de sus decretos ni puede existir sin ellos (.)

(c) Dirán, sin embargo, que, aunque se supusiera que Dios hubiera hecho otra la naturaleza de las cosas o hubiera decretado desde la eternidad algo distinto sobre la naturaleza y su orden, no se seguiría de ahí ninguna imperfección en Dios. Pero, si dicen esto, concederán, a la vez, que Dios puede cambiar sus decretos. Pues, si Dios hubiera decretado acerca de la naturaleza y su orden algo distinto de lo que decretó, esto es, si[46] hubiera querido y concebido algo distinto sobre la naturaleza, necesariamente habría tenido un entendimiento distinto del que ha tenido y una voluntad distinta de la que ahora tiene. Y, si cabe atribuir a Dios otro entendimiento y otra voluntad, sin ningún cambio de su esencia y de su perfección, ¿por qué ya no puede cambiar sus decretos sobre las cosas creadas y mantener, sin embargo, la misma perfección? Pues, de cualquier modo que se conciba el entendimiento de Dios y su voluntad acerca de las cosas creadas y de su orden, eso no significa nada en relación a su esencia y a su perfección. Además, todos los filósofos que he visto, conceden que en Dios no se da ningún entendimiento en potencia, sino tan solo en acto. Pero, puesto que su entendimiento y su voluntad no se distinguen de su esencia, como todos también conceden, de ahí se sigue también que, si Dios hubiera tenido otro entendimiento y otra voluntad, también su esencia sería necesariamente otra. Y, por consiguiente (como desde el principio [2|76] he concluido), si las cosas hubieran sido producidas por Dios de forma distinta de como ahora son, el entendimiento de Dios y su voluntad, esto es (como se concede), su esencia debería ser distinta, lo cual es absurdo.

(d) Dado, pues, que las cosas no han podido ser producidas por Dios de otro modo ni en otro orden, y que la verdad de esto se sigue de la suma

perfección de Dios, ninguna sana razón podrá sin duda persuadirnos de que creamos que Dios no quiso crear todas las cosas, que están en su entendimiento, con aquella misma perfección con que las entiende. Replicarán, sin embargo, que en las cosas no se da perfección ni imperfección alguna, sino que aquello que hay en ellas, por lo que se dicen perfectas o imperfectas, y buenas o malas, solo depende de la voluntad de Dios; y que, por tanto, si Dios hubiera querido, habría podido hacer que lo que ahora es perfección, fuera la máxima imperfección, y al revés. Pero ¿qué otra cosa sería esto que afirmar abiertamente que Dios, que entiende necesariamente lo que quiere, puede, con su voluntad, hacer que él entienda de otra forma las cosas que entiende?; lo cual (como acabo de mostrar) es un gran absurdo. Así que puedo volver contra ellos mismos el argumento, como sigue. Todas las cosas dependen de la potestad de Dios. De ahí que, para que las cosas fueran de otra manera, también la voluntad de Dios debería ser necesariamente de otra manera. Ahora bien, la voluntad de Dios no puede ser de otra manera (como acabamos de mostrar con toda claridad por la perfección de Dios). Luego tampoco las cosas pueden ser de otra manera (.)

(e) Confieso que esta opinión, que somete todas las cosas a cierta voluntad indiferente de Dios y sostiene que todas ellas dependen de su beneplácito, se aparta menos de la verdad que la de aquellos que sostienen que Dios lo hace todo en razón del bien. Pues éstos parecen poner fuera de Dios algo, que no depende de Dios, a lo que Dios mira como a un modelo en su obrar, o a lo que tiende como a cierto objetivo. Lo cual, por cierto, no es otra cosa que someter a Dios a la fatalidad, que es lo más absurdo que cabe afirmar de Dios, ya que hemos mostrado que él es la causa primera y la única libre, tanto de la esencia de las cosas como de su existencia. No tengo, pues, por qué perder el tiempo en refutar este absurdo[47].

*PROPOSICIÓN 34.*
*La potencia de Dios es su misma esencia.*

[2|77] *Demostración.*

En efecto, de la sola necesidad de la esencia de Dios se sigue que Dios es causa de sí (*por 1/11*), y (*por 1/16* y *1/16c*) de todas las cosas. Luego la potencia de Dios, con la que él mismo y todas las cosas existen y actúan, es su misma esencia.

*PROPOSICIÓN 35*.
*Todo lo que concebimos que está en la potestad de Dios, existe necesariamente*.

*Demostración*.
Porque todo lo que está en la potestad de Dios, debe (*por la prop. precedente*) estar comprendido en su esencia de tal modo que se sigue necesariamente de ella, y, por tanto, es necesariamente.

*PROPOSICIÓN 36*.
*No existe nada de cuya naturaleza no se siga algún efecto*.

*Demostración*.
Todo cuanto existe, expresa la naturaleza o esencia de Dios de un modo cierto y determinado (*por 1/25c*), esto es (*por 1/34*), todo lo que existe, expresa de un modo cierto y determinado la potencia de Dios, la cual es causa de todas las cosas, y, por tanto (*por 1/16*), debe seguirse de ello algún efecto.

## *APÉNDICE*[48]

(a) Con esto he explicado la naturaleza de Dios y sus propiedades, como que existe necesariamente, que es único, que es y actúa por la sola necesidad de su naturaleza, que es causa libre de todas las cosas y cómo lo es, que todas las cosas son en Dios y dependen de él de tal modo que sin él no pueden ni ser ni ser concebidas, y, en fin, que todas las cosas han sido predeterminadas por Dios, no sin duda por la libertad de la voluntad o por el absoluto beneplácito, sino por la naturaleza absoluta o la potencia infinita de Dios. Además, siempre que se ha presentado la ocasión, he procurado

remover los prejuicios que podían impedir que mis demostraciones fueran comprendidas (.)

(b) Mas, como aún quedan no pocos prejuicios, que podrían y pueden impedir también, y al máximo, que los hombres puedan aceptar la concatenación de las cosas tal como yo la he explicado, he juzgado que valía la pena someterlos aquí [2|78] al examen de la razón. Y, como todos los prejuicios que me propongo señalar aquí, dependen de este único, a saber, que los hombres suponen generalmente que todas las cosas naturales actúan, como ellos, por un fin; más aún, dan por seguro que el mismo Dios dirige todas las cosas a un fin, puesto que dicen que Dios las hizo todas por el hombre y al hombre para que le rindiera culto[49]; por eso, consideraré primero solo éste.

Buscaré, pues, *en primer lugar*, la causa de que la mayoría de los hombres se contenten con este prejuicio y de que todos sean por naturaleza tan propensos a abrazarlo; *después* mostraré su falsedad; y, *finalmente*, cómo de éste han surgido los prejuicios acerca del *bien y el mal, el mérito y el pecado, la alabanza y el vituperio, el orden y la confusión, la belleza y la fealdad*, y acerca de otras cosas similares (.)

(c) No es éste, sin embargo, el lugar de deducir esto de la naturaleza del alma humana. Será suficiente con que tome por fundamento aquello que todos deben reconocer, a saber, que todos los hombres nacen ignorantes de las causas de las cosas y que todos tienen apetito de buscar su utilidad y son conscientes de ello. Pues de esto se sigue: 1.º) que los hombres opinan que son libres, porque son conscientes de sus voliciones y de su apetito, y ni por sueños piensan en las causas por las que están inclinados a apetecer y a querer, puesto que las ignoran. Se sigue: 2.º) que los hombres lo hacen todo por un fin, es decir, por la utilidad que apetecen; de donde resulta que siempre ansían saber únicamente las causas finales de las cosas hechas y, tan pronto las han oído, se quedan tranquilos, ya que no tienen motivo alguno para seguir dudando. Mas, si no logran oírlas de otro, no les queda más que volverse sobre sí mismos y reflexionar sobre los fines por los que suelen ser determinados a tales cosas; y así, necesariamente juzgan el ingenio[50] de otro por el suyo propio. Además, como tanto en sí mismos como fuera encuentran no pocos medios que conducen en buena medida a

conseguir su utilidad, como, por ejemplo, los ojos para ver, los dientes para masticar, las hierbas y los animales para alimentarse, el Sol para iluminar, el mar para alimentar a los peces, etc.: ha resultado que consideran todas las cosas naturales como medios para su utilidad. Y como saben que ellos han descubierto esos medios, pero no los han preparado, han tenido motivos para creer que es algún otro el que ha preparado esos medios para que ellos los usen. Pues, después [2|79] de haber considerado las cosas como medios, no pudieron creer que ellas se hicieron a sí mismas, sino que a partir de los medios que ellos mismos suelen preparar, debieron concluir que se da algún o algunos rectores de la Naturaleza, dotados de libertad humana, que les proporcionaron todas las cosas y las hicieron todas para su uso. Y, como nunca habían oído hablar del ingenio de tales rectores, también debieron juzgar de él por el suyo propio; y, en consecuencia, afirmaron que los dioses lo dirigen todo a la utilidad de los hombres, a fin de cautivarlos y ser tenidos por ellos en el máximo honor. De donde ha resultado que cada uno, de acuerdo con su ingenio, haya excogitado diversas formas de rendir culto a Dios, para que Dios les amara más que a los otros y dirigiera toda la Naturaleza a la utilidad de su ciego deseo y de su insaciable avaricia. Y así, este prejuicio derivó en superstición[51] y echó hondas raíces en las almas, lo cual fue motivo de que cada uno pusiera todo su empeño en comprender las causas finales de todas las cosas y en explicarlas. Pero, mientras pretendían mostrar que la Naturaleza no hace nada en vano (esto es, que no sea para utilidad de los hombres), no parecen haber mostrado otra cosa sino que la Naturaleza y los Dioses deliran lo mismo que los hombres (.)

(d) ¡Mira, por favor, a dónde ha llegado finalmente la cosa! Entre tantas ventajas de la Naturaleza tuvieron que encontrarse con no pocas desventajas, a saber, tempestades, terremotos, enfermedades, etc.; y entonces afirmaron que todo esto sucedía porque los Dioses estaban irritados por las injurias recibidas de los hombres o por los pecados cometidos en su culto. Y, aun cuando la experiencia protestara cada día y mostrara con infinitos ejemplos que las ventajas mezcladas con las desventajas recaían por igual sobre los piadosos y los impíos, no por ello han desistido de su inveterado prejuicio. Pues les resultaba más fácil situar este hecho entre otras cosas desconocidas, cuyo uso ignoraban, y mantener

así su estado actual e innato de ignorancia, que destruir toda aquella fábrica y excogitar otra nueva. De ahí que dieron por sentado que los juicios de los Dioses superan con mucho la capacidad humana; y ésta causa hubiera bastado para que la verdad se ocultara por siempre al género humano, si las Matemáticas**[52]**, que no versan sobre los fines, sino tan solo sobre las esencias y las propiedades de las figuras, no hubieran mostrado a los hombres otra norma de la verdad. Y, aparte de las Matemáticas, aún pueden apuntarse otras causas (que es superfluo enumerar aquí) por las que fue posible conseguir que los hombres hayan descubierto estos prejuicios comunes [2|80] y hayan sido conducidos al verdadero conocimiento de las cosas.

(e) Con esto he explicado suficientemente lo que he prometido en primer lugar. Pero ahora, para demostrar que la Naturaleza no tiene ningún fin que le esté prefijado y que todas las causas finales no son más que ficciones**[53]** humanas, no hace falta alargarse mucho. Creo, en efecto, que esto ya está bastante claro tanto por los fundamentos y las causas en las que, según he mostrado, ha tenido su origen este prejuicio, como por *1/16* y *1/32c1-2*; y, además, por todas las razones con las que he demostrado que todas las cosas de la Naturaleza proceden con cierta necesidad eterna y con suprema perfección. No obstante, todavía añadiré esto, a saber, que esta doctrina sobre la finalidad subvierte totalmente la Naturaleza. Pues lo que es realmente causa, lo considera como efecto, y a la inversa; además, lo que es anterior por naturaleza, lo hace posterior; y, en fin, lo que es lo superior y lo más perfecto, lo hace lo más imperfecto. En efecto (omitiendo puntos, por ser claros por sí mismos), como consta por *1/21, 1/22 y 1/23*, el efecto más perfecto es aquel que es producido inmediatamente por Dios, y una cosa es tanto más imperfecta cuantas más causas intermedias necesita para ser producida. En cambio, si las cosas inmediatamente producidas por Dios hubieran sido hechas para que Dios alcanzara su propio fin, entonces las últimas, para las que fueron hechas las anteriores, serían necesariamente las más excelentes de todas. Por otra parte, esta doctrina suprime la perfección de Dios, ya que, si Dios actúa por un fin, desea necesariamente algo de lo que carece. Y, aunque los teólogos y los metafísicos distinguen entre fin de indigencia y fin de asimilación**[54]**, confiesan, sin embargo, que Dios lo hizo

todo por sí mismo y no por las cosas a crear, puesto que antes de la creación no pueden señalar nada distinto de Dios, por lo que Dios actuara. De ahí que se ven forzados a reconocer que Dios careció de aquellas cosas para las que quiso preparar los medios, y que las deseó, como es por sí mismo evidente (.)

(f) Ni hay que omitir aquí que los partidarios de esta doctrina, cuando quisieron exhibir su ingenio asignando fines a las cosas, adujeron para probarla un nuevo modo de argumentar, consistente en la reducción, no a lo imposible, sino a la ignorancia, lo cual pone de manifiesto que no había ningún otro medio de argüir a favor de ella. Pues, si, por ejemplo, desde un lugar elevado cayera una piedra sobre la cabeza de alguien y lo matara, demostrarán que la piedra ha caído para matar a ese hombre, argumentando como sigue. En efecto, si no ha caído con ese fin, [2|81] por voluntad de Dios, ¿cómo es posible que tantas circunstancias (porque es frecuente que coincidan muchas a la vez) hayan concurrido por casualidad? Responderás quizá que eso ha sucedido, porque sopló el viento y el hombre pasaba por allí. Pero instarán: ¿por qué sopló el viento en aquel momento? ¿Por qué el hombre pasaba en aquel mismo momento por allí? Si respondes de nuevo que el viento se levantó, porque el día precedente, cuando el tiempo aún estaba en calma, el mar había comenzado a agitarse, y porque el hombre había sido invitado por un amigo, instarán de nuevo, puesto que las preguntas no tienen término: ¿por qué estaba agitado el mar?; ¿por qué el hombre fue invitado para aquel momento? Y así en adelante, no cesarán de preguntar por las causas de las causas, hasta que te hayas refugiado en la voluntad de Dios, es decir, en el asilo de la ignorancia[55]. Y así también, cuando ven la fábrica[56] del cuerpohumano, quedan estupefactos y, porque ignoran las causas de tanto arte, concluyen que está fabricada, no con un arte mecánico, sino divino o sobrenatural, y que está constituida de tal suerte que una parte no perjudique a otra. De donde resulta que quien indaga las verdaderas causas de los milagros[57] e intenta entender las cosas naturales como docto y no admirarlas como necio, suele ser tenido y proclamado como hereje e impío por aquellos a quienes el vulgo adora como intérpretes de la Naturaleza y de los dioses. Pues saben que, suprimida la ignorancia, se suprime también el estupor, esto es, el único

medio de argumentar y de salvaguardar su autoridad. Pero dejo esto y paso a lo que he decidido tratar aquí en tercer lugar.

(g) Después que los hombres se convencieron de que todo cuanto se hace, se hace por ellos mismos, debieron considerar como lo principal en cada cosa aquello que es lo más útil para ellos y estimar como más excelentes aquellas cosas por las que son mejor afectados. Y así debieron formar estas nociones para explicar la naturaleza de las cosas, a saber, *bueno, malo, orden, confusión, caliente, frío, hermosura y fealdad*; y, como se consideran libres, surgieron estas nociones, a saber, *alabanza y vituperio, pecado y mérito*. Pero éstas las explicaré más abajo, después de tratar de la naturaleza humana, mientras que aquéllas las explicaré brevemente aquí. En efecto, a todo lo que conduce a la salud y al culto de Dios, lo llamaron *bien* y, en cambio, a lo que les es contrario, le llamaron *mal*. Y, como quienes no entienden la naturaleza de las cosas, nada afirman de las cosas**[58]**, sino que solo imaginan las cosas y toman la imaginación [2|82] por el entendimiento, creen firmemente que existe un *orden* en las cosas, por ignorar la naturaleza de las cosas y la suya propia. Pues, cuando están dispuestas de suerte que, al ser representadas por nuestros sentidos, podemos imaginarlas fácilmente y, por tanto, también recordarlas, las llamamos bien ordenadas; y si sucede lo contrario, las llamamos mal ordenadas o confusas. Y como las cosas que podemos imaginar con facilidad nos son más agradables que las demás, es obvio que los hombres prefieran el orden a la confusión, como si el orden fuera algo en la Naturaleza, aparte de una relación a nuestra imaginación. Y dicen que Dios lo creó todo con orden, y de este modo esos mismos atribuyen, sin saberlo, imaginación a Dios; a menos que quieran que Dios, providente con la imaginación humana, haya dispuesto todas las cosas del modo que más fácilmente pudieran imaginarlas. Y quizá ni les detenga el hecho de que se encuentran infinitas cosas que superan con mucho nuestra imaginación, y muchísimas que la confunden a causa de su debilidad. Pero basta sobre este punto (.)

(h) En cuanto a las demás nociones, tampoco son sino modos de imaginar, con los que la imaginación es afectada de diversas maneras; y, sin embargo, son consideradas por los ignorantes como los principales atributos de las cosas, puesto que, como ya hemos dicho, creen que todas las cosas

han sido hechas para ellos y califican de buena o mala, de sana o putrefacta y corrompida a la naturaleza de una cosa, según el modo como son afectados por ella. Por ejemplo, si el movimiento que los nervios reciben de los objetos representados por los ojos, conduce a la salud, los objetos por los que es causado se llaman *bellos*; y *feos*, en cambio, los que producen el movimiento contrario. Además, los que afectan al sentido por medio de la nariz, se llaman *olorosos* o *fétidos*; los que por la lengua, *dulces o amargos, sabrosos o insípidos, etc*.; y los que por el tacto, *duros o blandos, ásperos o suaves*, etc. Y, en fin, los que afectan al oído, se dice que producen ruido, sonido o armonía; y este último tanto ha hecho desvariar a los hombres que han creído que también Dios se deleita con la armonía. Ni faltan filósofos que se han persuadido a sí mismos de que los movimientos celestes componen una armonía. Todo lo cual deja bien claro que cada uno ha juzgado de las cosas según la disposición de su cerebro o que más bien ha tomado las afecciones de la imaginación por cosas. No hay, pues, que extrañarse (señalemos también esto de paso) de que hayan surgido entre los hombres tantas controversias como las que experimentamos, y a partir de ellas, al fin, el escepticismo[59]. Porque, aunque los cuerpos humanos concuerdan en muchas cosas, discrepan, en cambio, en la mayoría. [2|83] Y por eso lo que a uno le parece bueno, al otro le parece malo; lo que a uno ordenado, a otro confuso; lo que a uno agradable, a otro desagradable; y así de las demás cosas que paso por alto, tanto porque no es éste el lugar de abordarlas de forma directa, como porque todos tienen de ellas suficiente experiencia. Pues está en la boca de todos: *hay tantas opiniones como cabezas*[60], *cada cual abunda en su propio sentir, las discrepancias entre los cerebros no son menores que entre los paladares*. Estos dichos bastan para mostrar que los hombres juzgan de las cosas según la disposición de su cerebro y que más bien las imaginan que las entienden. Ya que, de haber entendido las cosas, todas ellas (testigo las Matemáticas), aunque no atrajeran a todos, al menos los convencerían.

(i) Vemos, pues, que todas las nociones[61], con las que el vulgo suele explicar la Naturaleza, son tan solo modos de imaginar y no indican la naturaleza de cosa alguna, sino tan solo la constitución de la imaginación. Y como tienen nombres, como si fueran seres que existen fuera de la

imaginación, no los llamo entes de razón, sino de imaginación; de ahí que todos los argumentos contra nosotros, que se sacan de esas nociones, pueden ser fácilmente rechazados. Pues muchos suelen argumentar así. Si todas las cosas se han seguido de la necesidad de la naturaleza perfectísima de Dios, ¿de dónde han surgido, entonces, tantas imperfecciones como hay en la Naturaleza, a saber, la corrupción de las cosas hasta el hedor, la fealdad que provoca náuseas, la confusión, el mal, el pecado, etc.? Pero, como acabo de decir, son fácilmente refutados. Pues la perfección de las cosas debe ser valorada por su sola naturaleza y potencia; y por tanto, las cosas no son más o menos perfectas, porque deleitan o repugnan a los sentidos humanos, o porque ayudan a la humana naturaleza o la estorban. A aquellos, en cambio, que preguntan por qué Dios no creó a todos los hombres de tal forma que solo se guiaran por el uso de la razón, les respondo simplemente que porque no le faltó materia para crear todas las cosas, desde el grado supremo de perfección hasta el ínfimo; o, hablando con más propiedad, porque las leyes de la naturaleza fueron tan amplias que bastaban para producir todo cuanto puede ser concebido por un entendimiento infinito, como he demostrado en *1/16*.

(j) Estos son los prejuicios que me propuse señalar aquí. Si aun quedan algunos de la misma clase, podrán ser corregidos por cada uno con un poco de meditación.

*Fin de la Primera Parte*

## [2|84] SEGUNDA PARTE.

### *De la naturaleza y el origen del alma*

Paso ya a explicar las cosas que debieron seguirse necesariamente de la esencia de Dios, o sea, del ser eterno e infinito. No todas, sin duda, ya que en *1/16* hemos demostrado que de ella debieron seguirse infinitas cosas en infinitos modos, sino tan solo aquellas que nos pueden llevar como de la mano al conocimiento del alma humana y de su felicidad suprema[62].

***DEFINICIONES***

I. Por cuerpo entiendo el modo que expresa de cierta y determinada manera la esencia de Dios, en cuanto que se la considera como extensa (*ver 1/25c*).

II. Digo que pertenece a la esencia[63] de una cosa aquello que, si se da, se pone necesariamente la cosa, y que, si se quita, se quita necesariamente la cosa; o sea, aquello sin lo cual la cosa y, a la inversa, aquello que sin la cosa no puede ser ni ser concebido.

III. Por idea entiendo el concepto del alma, que el alma forma, porque es cosa pensante.

*Explicación*.

Digo *concepto*, más bien que *percepción*, porque el nombre de *percepción* [2|85] parece indicar que el alma es pasiva respecto al objeto; *concepto*, en cambio, parece expresar una acción del alma[64].

IV. Por idea adecuada entiendo la idea que, en cuanto que se considera en sí misma, sin relación al objeto, tiene todas las propiedades o

denominaciones intrínsecas de la idea verdadera[65].

*Explicación*.

Digo intrínsecas a fin de excluir aquella que es extrínseca, a saber, la concordancia de la idea con su objeto ideado.

V. Duración es la continuación indefinida de la existencia[66].

*Explicación*.

Digo indefinida, porque no se puede determinar por la misma naturaleza de la cosa existente, ni tampoco por la causa eficiente, ya que ésta pone sin duda necesariamente la existencia de la cosa, pero no la quita.

VI. Por realidad y perfección entiendo lo mismo[67].

VII. Por cosas singulares entiendo las cosas que son finitas y tienen una existencia determinada. Pero, si varios individuos concurren a una misma acción, de tal manera que todos a la vez sean causa de un solo efecto, en ese sentido los considero a todos ellos como una cosa singular[68].

***AXIOMAS***

*I*. La esencia del hombre no implica la existencia necesaria, esto es, por el orden de la naturaleza puede suceder tanto que este y aquel hombre exista como que no exista[69].

*II*. El hombre piensa[70].

*III*. Los modos del pensar, como el amor, el deseo o cualesquiera de los designados con el nombre de afectos del ánimo, no se dan, [2|86] a menos que en el mismo individuo se dé la idea de la cosa amada, deseada, etc. En cambio, la idea se puede dar, aunque no se dé ningún otro modo del pensar[71].

*IV*. Nosotros sentimos que cierto cuerpo es afectado de muchos modos[72].

*V*. No sentimos ni percibimos más cosas singulares que los cuerpos y los modos del pensar.

*PROPOSICIÓN 1*.

*El pensamiento es un atributo de Dios, o sea, Dios es una cosa pensante*[73].

*Demostración*.

Los pensamientos singulares, es decir, este y aquel pensamiento, son modos que expresan la naturaleza de Dios de cierta y determinada manera (*por 1/25c*). A Dios pertenece, pues (*por 1/d5*), un atributo, cuyo concepto implican todos los pensamientos singulares, y por medio del cual son también concebidos. Por consiguiente, el pensamiento es uno de los infinitos atributos de Dios, que expresa (*ver 1/d6*) la esencia eterna e infinita de Dios, es decir, Dios es una cosa pensante.

*Escolio*.

Esta proposición también resulta evidente por el hecho de que podemos concebir un ser pensante infinito. Pues, cuantas más cosas puede pensar un ser pensante, más realidad o perfección concebimos que contiene. Por tanto, el ser que puede pensar infinitas cosas en infinitos modos, es necesariamente infinito en su capacidad de pensar. Dado, pues, que, si solo atendemos al pensamiento, concebimos un ser infinito, el pensamiento es necesariamente (*por 1/d4* y *1/d6*) uno de los infinitos atributos de Dios, como queríamos.

*PROPOSICIÓN 2*.

*La Extensión es un atributo de Dios, o sea, Dios es una cosa extensa*[74].

[2|87] *Demostración*.

La demostración de esta proposición procede de la misma manera que la de la proposición anterior.

*PROPOSICIÓN 3*.

*En Dios se da necesariamente la idea, tanto de su esencia como de todas las cosas que se siguen necesariamente de esa misma esencia*.

*Demostración*.

En efecto, Dios puede (*por 2/1*) pensar infinitas cosas de infinitos modos o (*lo que es lo mismo por 1/16*) formar una idea de su esencia y de todas las cosas que se siguen necesariamente de ella. Es así que todo lo que está en la potestad de Dios, existe necesariamente (*por 1/35*). Luego, tal idea se da necesariamente, y (*por 1/15*) no se da más que en Dios.

*Escolio*.

El vulgo entiende por potencia de Dios la voluntad libre de Dios y el derecho a todas las cosas que existen, y que, por tanto, suelen ser consideradas como contingentes. Pues dicen que Dios tiene la potestad de destruirlo todo y de reducirlo a la nada. Y las más de las veces comparan, además, la potencia de Dios con el poder de los reyes. Pero esto lo hemos refutado en *1/32c1-2*, y en *1/16* hemos mostrado que Dios actúa con la misma necesidad con que se entiende a sí mismo, esto es, que así como de la necesidad de la naturaleza divina se sigue (*como todos afirman al unísono*) que Dios se entiende a sí mismo, con la misma necesidad se sigue también que Dios hace infinitas cosas en infinitos modos. Además, en *1/34* hemos mostrado que la potencia de Dios no es otra cosa que la esencia actuante[75] de Dios; y, por tanto, tan imposible nos es concebir que Dios no actúa como que Dios no existe. Aún más, si quisiera ir más lejos por esta vía, yo podría seguir mostrando aquí que aquella potencia que el vulgo imagina en Dios, no solo es humana (lo cual revela que Dios es concebido por el vulgo como hombre o a imagen del hombre), sino que, además, implica impotencia. Pero no quiero discutir tantas veces el mismo tema. Tan solo [2|88] ruego insistentemente al lector que sopese una y otra vez cuanto se ha dicho sobre este asunto en la primera parte, desde la proposición 16 hasta el final. Pues nadie logrará captar correctamente lo que quiero decir, a menos que tenga sumo cuidado en no confundir la potencia de Dios con el poder humano o derecho de los reyes.

*PROPOSICIÓN 4*.

*La idea de Dios, de la que se siguen infinitas cosas en infinitos modos, solo puede ser única*.

*Demostración*.

El entendimiento infinito no comprende nada más que los atributos de Dios y sus afecciones (*por 1/30*). Es así que Dios es único (*por 1/14c1*). Luego la idea de Dios, de la que se siguen infinitas cosas en infinitos modos, solo puede ser única.

*PROPOSICIÓN 5*.

*El ser formal*[76] *de las ideas reconoce a Dios como causa solo en cuanto que se considera como cosa pensante, y no en cuanto que se explica por otro atributo. Es decir, tanto las ideas de los atributos de Dios como las de las cosas singulares reconocen como causa eficiente, no a los mismos objetos ideados o cosas percibidas, sino al mismo Dios, en cuanto que es una cosa pensante*.

*Demostración*.

Está claro por la proposición 2/3 de esta parte. Pues allí concluíamos que Dios puede formar una idea de su esencia y de todas las cosas que se siguen necesariamente de ella, por el solo hecho de que es una cosa pensante y no de que es objeto de su idea. De ahí que el ser formal de las ideas reconoce como causa a Dios, en cuanto que es una cosa pensante (.)

Pero se demuestra de otra manera como sigue. El ser formal de las ideas es un modo del pensar (*como es por sí mismo evidente*), esto es (*por 1/25c*), un modo que expresa de cierta manera la naturaleza de Dios, en cuanto que es una cosa pensante; por tanto (*por 1/10*), no implica el concepto de ningún otro atributo de Dios, y, en consecuencia (*por 1/ax4*), no es efecto de ningún atributo distinto del pensamiento. Por consiguiente, el ser [2|89] formal de las ideas reconoce como causa a Dios, en cuanto que se lo considera solo como cosa pensante.

*PROPOSICIÓN 6*.

*Los modos de un atributo cualquiera tienen por causa a Dios, en cuanto que se lo considera solo bajo aquel atributo del que son modos, y no en cuanto que se lo considera bajo algún otro*.

*Demostración*.

Pues cada atributo se concibe por sí, sin ningún otro (*por 1/10*). De ahí que los modos de cada atributo implican el concepto de su atributo, pero no de otro. Y, por tanto (*por 1/ax4*), tienen como causa a Dios, en cuanto que se lo considera solo bajo aquel atributo del que son modos, y no en cuanto que se lo considera bajo algún otro.

*Corolario*.

De aquí se sigue que el ser formal de las cosas que no son modos del pensar, no se sigue de la naturaleza divina porque ésta conoció primero las cosas, sino que las cosas ideadas se siguen y concluyen de sus atributos de la misma manera y con la misma necesidad con que hemos mostrado que las ideas se siguen del atributo del pensamiento.

*PROPOSICIÓN 7*.

*El orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas*[77].

*Demostración*.

Está claro por *1/ax4*, ya que la idea de cualquier cosa causada depende del conocimiento de la causa, de la que es efecto.

*Corolario*.

De aquí se sigue que la potencia de pensar de Dios es igual a su potencia actual de actuar. Es decir, todo cuanto se sigue formalmente de la naturaleza infinita de Dios, todo ello se sigue objetivamente en Dios, con el mismo orden y con la misma conexión, a partir de la idea de Dios.

[2|90] *Escolio*.

(a) Antes de seguir adelante, debemos recordar aquí lo que hemos demostrado antes, a saber, que todo lo que puede ser percibido por el entendimiento infinito como constitutivo de la esencia de la sustancia, todo eso pertenece solo a la única sustancia; y que, por consiguiente, la sustancia pensante y la sustancia extensa es una y la misma sustancia, que es comprendida ora bajo este ora bajo aquel atributo. Y así, también un modo de la extensión y la idea de ese modo es una y la misma cosa, pero

expresada en dos modos; cosa que algunos hebreos parecen haber visto como a través de una niebla, ya que afirman que Dios, el entendimiento de Dios y las cosas por él entendidas son una y la misma cosa. Por ejemplo, un círculo que existe en la naturaleza y la idea de ese círculo existente, que también existe en Dios, es una y la misma cosa, que se explica por diversos atributos. Y, por consiguiente, ya concibamos la naturaleza bajo el atributo de la extensión, ya bajo el atributo del pensamiento, ya bajo cualquier otro atributo, encontraremos uno y el mismo orden, o sea, una y la misma conexión de causas, es decir, que se siguen las mismas cosas en el uno y en el otro (.)

(b) Por eso, cuando dije que Dios es causa de una idea, por ejemplo, del círculo, en cuanto que solo es una cosa pensante, y del círculo, en cuanto que solo es una cosa extensa, fue por el único motivo de que el ser formal de la idea del círculo solo puede ser percibido por otro modo del pensar, como su causa próxima, y aquél de nuevo por otro, y así al infinito. De suerte que, mientras las cosas son consideradas como modos del pensar, debemos explicar el orden de toda la naturaleza, o sea, la conexión de las causas, por el solo atributo del pensamiento; y, en cuanto que son consideradas como modos de la extensión, también el orden de toda la naturaleza debe ser explicado por el solo atributo de la extensión; y lo mismo entiendo de los demás atributos. De ahí que la causa de las cosas, tal como son en sí, es realmente Dios, en cuanto que consta de infinitos atributos. Y, por el momento, no puedo explicar esto de forma más clara.

*PROPOSICIÓN 8.*

*Las ideas de las cosas singulares o modos, que no existen, deben estar comprendidas en la idea infinita de Dios del mismo modo que las esencias formales de las cosas singulares o modos están contenidas en los atributos de Dios*[78].

[2|91] *Demostración*.

Esta proposición es evidente por la anterior; pero se entiende más claramente por el escolio precedente.

*Corolario*.

De aquí se sigue que, mientras las cosas singulares no existen sino en cuanto que están comprendidas en los atributos de Dios, su ser objetivo o sus ideas no existen sino en cuanto que existe la idea infinita de Dios. Y, cuando se dice que las cosas singulares existen, no solo en cuanto que están comprendidas en los atributos de Dios, sino además en cuanto que se dice que duran, sus ideas implicarán también la existencia, por la que se dice que duran.

Si, para una explicación más plena de este punto, alguien deseara un ejemplo, sin duda que no podré ofrecerle ninguno que explique adecuadamente el asunto, del que aquí hablo, porque es único; me esforzaré, no obstante, en ilustrarlo en la medida de lo posible. En efecto, el círculo es de tal naturaleza que los rectángulos formados por <los dos> segmentos[79] de todas las líneas rectas, que en él se cortan unas con otras, son iguales entre sí. En el círculo se contienen, pues, infinitos rectángulos iguales entre ellos. Pero ninguno de esos rectángulos puede decirse que existe sino en cuanto que existe el círculo; ni tampoco se puede decir que existe la idea de alguno de estos rectángulos sino en cuanto que está comprendida en la idea del círculo.

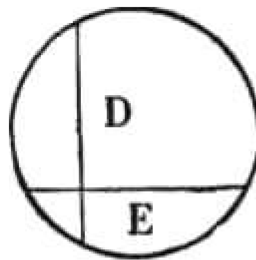



*Figura 2*

Concíbase ahora que, de esos infinitos rectángulos, solo existen dos, a saber, E y D. Está claro que ahora también sus ideas ya no solo existen en cuanto que están comprendidas únicamente en la idea del círculo, sino además en cuanto que implican la existencia de dichos rectángulos; de donde resulta que se distinguen de las demás ideas de los otros rectángulos.

*PROPOSICIÓN 9.*

*La idea de una cosa singular, que existe en acto, tiene como causa a Dios, no en cuanto que es infinito, sino en cuanto que se considera que está*

*afectado por otra idea de una cosa singular, que* [2|92] *existe en acto, de la cual también Dios es causa, en cuanto que está afectado por otra, y así al infinito*[80].

*Demostración*.

La idea de una cosa singular, que existe en acto, es un modo singular del pensar y distinto de los demás (*por 2/8c y 2/8e*), y, por tanto (*por 2/6*), tiene como causa a Dios, en cuanto que solo es cosa pensante. Pero no (*por 1/28*), en cuanto que es una cosa absolutamente pensante, sino en cuanto que se lo considera afectado por otro modo del pensar; y de éste también Dios es causa, en cuanto que está afectado por otro, y así al infinito. Ahora bien, el orden y la conexión de las ideas (*por 2/7*) es el mismo que el orden y la conexión de las causas. Luego la causa de la idea de una cosa singular es otra idea, o sea, Dios, en cuanto que se lo considera afectado por otra idea; y de ésta a su vez, en cuanto que está afectado por otra, y así al infinito.

*Corolario*.

De todo cuanto sucede en el objeto singular de cualquier idea, se da el conocimiento en Dios, solo en cuanto que tiene la idea de dicho objeto.

*Demostración*.

De todo cuanto sucede en el objeto de cualquier idea, se da en Dios una idea (*por 2/3*), no en cuanto que es infinito, sino en cuanto que se le considera afectado por otra idea de una cosa singular (*por la prop. precedente*). Ahora bien (*por 2/7*), el orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas. Luego el conocimiento de aquello que sucede en algún objeto singular, estará en Dios, solo en cuanto que tiene la idea de ese objeto.

*PROPOSICIÓN 10*.

*A la esencia del hombre no pertenece el ser de la sustancia, o sea, la sustancia no constituye la forma del hombre*[81].

*Demostración*.

En efecto, el ser de la sustancia implica la existencia necesaria (*por 1/7*). Y, por tanto, si a la esencia del hombre perteneciera el ser de la sustancia, dada la sustancia, se daría necesariamente el hombre (*por 2/d2*); y, [2|93] por consiguiente, el hombre existiría necesariamente, lo cual (*por 2/ax1*) es absurdo.

*Escolio* (1)

Esta proposición se demuestra también por *1/5*, a saber, que no se dan dos sustancias de la misma naturaleza. Pero, como pueden existir varios hombres, se sigue que lo que constituye la forma del hombre, no es el ser de la sustancia (.)

Esta proposición es clara también por las demás propiedades de la sustancia, a saber, que la sustancia es por su naturaleza infinita, inmutable, indivisible, etc., como cada uno puede fácilmente ver.

*Corolario*

*De aquí se sigue que la esencia del hombre está constituida por ciertas modificaciones de los atributos de Dios*. En efecto, el ser de la sustancia (*por la prop. precedente*) no pertenece a la esencia del hombre. Ésta es, pues (*por 1/15*), algo que está en Dios y que sin Dios no puede ser ni ser concebido, o sea (*por 1/25c*), una afección o modo, que expresa la naturaleza de Dios de cierta y determinada manera.

*Escolio* [2]

(a) Todos deben conceder sin duda que nada puede ser ni ser concebido sin Dios. Pues todos reconocen que Dios es la única causa de todas las cosas, tanto de su esencia como de su existencia, es decir, que Dios no solo es causa de las cosas según el devenir, como dicen, sino también según el ser. Pero, al mismo tiempo, muchos dicen que a la esencia de una cosa pertenece aquello sin lo cual la cosa no puede ser ni ser concebida; y por tanto, o bien creen que la naturaleza de Dios pertenece a la esencia de las cosas creadas o que las cosas creadas pueden ser o ser concebidas sin Dios, o bien (lo cual es más seguro) no son bastante coherentes (.)

(b) Y el motivo de esto me parece haber sido que no han mantenido el orden del filosofar. Pues creyeron que la naturaleza divina, que debían

contemplar antes de nada por ser anterior tanto en conocimiento como en naturaleza, era la última en el orden del conocimiento, y que las cosas, que son objeto de los sentidos, eran las primeras de todas. De donde ha resultado que, mientras contemplaron las cosas naturales, en ninguna cosa pensaron menos que en la naturaleza divina; y que, cuando después encaminaron su ánimo a contemplar la naturaleza divina, [2|94] en nada pudieron pensar menos que en sus primeras ficciones, sobre las que habían construido el conocimiento de las cosas naturales, puesto que nada les podían ayudar para el conocimiento de la naturaleza divina. Nada extraño, pues, que hayan caído en frecuentes contradicciones (.)

(c) Pero dejo esto, ya que mi único objetivo aquí ha sido explicar por qué yo no he dicho que pertenece a la esencia de una cosa aquello sin lo cual la cosa no puede ni ser ni ser concebida: a saber, porque las cosas singulares no pueden ser ni ser concebidas sin Dios, y, sin embargo, Dios no pertenece a la esencia de ellas; sino que he dicho que constituye necesariamente la esencia de una cosa aquello que, si se da, se pone la cosa y, si se quita, se quita la cosa, o bien, aquello sin lo cual la cosa y, a la inversa, aquello que sin la cosa no puede ni ser ni ser concebido.

*PROPOSICIÓN 11*.

*Lo primero que constituye el ser actual del alma humana, no es otra cosa que la idea de una cosa singular, que existe en acto*[82].

*Demostración*.

La esencia del hombre (*por el cor. de la prop. precedente*) está constituida por ciertos modos de los atributos de Dios, a saber (*por 2/ax2*), por los modos del pensar. El primero de todos ellos (*por 2/ax3*) es por naturaleza la idea; y, dada ésta, deben darse en el mismo individuo (*por 2/ax3*) los demás modos, respecto a los cuales la idea es anterior por naturaleza. Por consiguiente, la idea es lo primero que constituye el ser del alma humana. Pero no la idea de una cosa no existente, ya que entonces (*por 2/8c*) no puede decirse que exista la idea misma; será, pues, la idea de una cosa que existe en acto. Mas no de una cosa infinita, porque una cosa infinita (*por 1/21* y *1/22*) debe existir siempre necesariamente; es así que

esto (*por 2/ax1*) es absurdo. Luego, lo primero que constituye el ser actual del alma humana, es la idea de una cosa singular, que existe en acto.

*Corolario*.

De aquí se sigue que el alma humana es una parte[83] del entendimiento infinito de Dios. Y por tanto, cuando decimos que el alma humana percibe esto o aquello, no decimos sino que Dios, no en cuanto que es infinito, sino en cuanto que se explica por la esencia del alma humana, [2|95] o sea, en cuanto que constituye la esencia del alma humana, tiene esta o aquella idea. Y, cuando decimos que Dios tiene esta o aquella idea, no solo en cuanto que constituye la naturaleza del alma humana, sino en cuanto que tiene, junto con el alma humana, también la idea de otra cosa, entonces decimos que el alma humana percibe parcial o inadecuadamente la cosa.

*Escolio*.

Sin duda que los lectores se sentirán aquí perplejos, y les vendrán a la mente muchas cosas que les harán detenerse. Por este motivo, les ruego que avancen conmigo a paso lento y que no emitan su juicio sobre ellas, hasta que lo hayan leído todo.

*PROPOSICIÓN 12*.

*Todo cuanto sucede en el objeto de la idea que constituye el alma humana, debe ser percibido por el alma humana, o sea, que de esa cosa se dará necesariamente una idea en el alma. Y así, si el objeto de la idea que constituye el alma humana, es un cuerpo, no podrá suceder nada en ese cuerpo, que no sea percibido por el alma*[84] .

*Demostración*.

En efecto, de todo cuanto sucede en el objeto del alma humana, se da necesariamente su conocimiento en Dios (*por 2/9c*), en cuanto que se lo considera afectado por la idea de ese objeto, esto es (*por 2/11*), en cuanto que constituye el alma de alguna cosa. Así, pues, de cuanto sucede en el objeto de la idea, que constituye el alma humana, su conocimiento se da necesariamente en Dios, en cuanto que constituye la naturaleza del alma

humana, esto es (*por 2/11c*), su conocimiento estará necesariamente en el alma, o sea, que el alma lo percibe.

*Escolio*.

Esta proposición resulta también evidente y se entiende más claramente por *2/7e*. Véase.

[2|96] *PROPOSICIÓN 13*.

*El objeto de la idea que constituye el alma humana, es el cuerpo, o sea, cierto modo de la extensión que existe en acto, y no otra cosa*.

*Demostración*.

En efecto, si el cuerpo no fuera objeto del alma humana, las ideas de las afecciones del cuerpo no estarían en Dios (*por 2/9c*), en cuanto que constituyera nuestra alma, sino el alma de otra cosa, es decir (*por 2/11c*), que las ideas de las afecciones del cuerpo no estarían en nuestra alma. Es así que (*por 2/ax4*) tenemos las ideas de las afecciones del cuerpo. Luego el objeto de la idea que constituye el alma humana, es el cuerpo, y (*por 2/11*) existente en acto. Por otra parte, si, además del cuerpo, hubiera también otro objeto del alma, como nada existe (*por 1/36*) de lo que no se siga algún efecto, necesariamente debería (*por 2/12*) darse en nuestra alma la idea de algún efecto suyo. Es así que (*por 2/ax5*) no se da su idea. Luego el objeto de nuestra alma es el cuerpo existente, y no otra cosa.

*Corolario*.

De donde se sigue que el hombre consta de alma y cuerpo y que el cuerpo humano existe tal como lo sentimos[85].

*Escolio*.

(a) A partir de aquí no solo entendemos que el alma humana está unida al cuerpo[86], sino también qué hay que entender por unión de alma y cuerpo. Pero nadie podrá entenderla de forma adecuada o distinta, a menos que conozca antes adecuadamente la naturaleza de nuestro cuerpo. En efecto, las cosas hasta aquí expuestas son demasiado comunes y no pertenecen más a los hombres que a los demás individuos, todos los cuales,

aunque en diversos grados, son animados. Pues de cualquier cosa se da necesariamente en Dios una idea, de la que Dios es causa de la misma manera que de la idea del cuerpo humano. Y por eso, todo lo que dijimos de la idea del cuerpo humano, hay que decirlo necesariamente de la idea de cualquier cosa (.)

(b) Sin embargo, tampoco podemos negar que las ideas [2|97] difieren entre sí como los objetos mismos, y que una es más excelente y contiene más realidad que otra, según que el objeto de una es más excelente y contiene más realidad que el de otra. Y, por tanto, para determinar en qué se diferencia el alma humana de las demás y en qué las supera, nos es necesario, como dijimos, conocer la naturaleza de su objeto, es decir, del cuerpo humano. Pero explicarla aquí, ni me es posible, ni tampoco necesario para lo que quiero demostrar. No obstante, digo esto en general: cuanto más apto es un cuerpo para hacer o padecer más cosas a la vez, más apta que las demás es su alma para percibir a la vez más cosas. Y cuanto más dependen de él solo las acciones de un cuerpo, y menos concurren con él en su acción otros cuerpos, tanto más apta para entender distintamente es su alma. Y a partir de esto podemos conocer la superioridad de un alma sobre las demás, y ver también la causa de que no tengamos más que un conocimiento muy confuso de nuestro cuerpo, y otras muchas cosas que deduciré de éstas en lo que sigue.

Por este motivo, he creído que valía la pena explicar y demostrar esto mismo con mayor precisión, para lo cual es necesario adelantar algunos datos sobre la naturaleza de los cuerpos[87].

*AXIOMA 1*[88]

Todos los cuerpos o se mueven o están en reposo.

*AXIOMA 2*.

Cada cuerpo se mueve, ora más lenta ora más rápidamente.

*LEMA 1*.

*Los cuerpos se distinguen unos de otros en razón del movimiento y del reposo, la rapidez y la lentitud, y no en razón de la sustancia*.

*Demostración*.

La primera parte del lema supongo que es evidente por sí misma. En cambio, que los cuerpos no se distingan en razón de la sustancia, está claro tanto por *1/5* como por *1/8*. Pero más claramente todavía por lo dicho en *1/15e*.

[2|98] *LEMA 2*.

*Todos los cuerpos concuerdan en algunas cosas*.

*Demostración*.

Pues todos los cuerpos concuerdan en lo siguiente: en que implican el concepto de un solo y el mismo atributo (*por 2/d1*); y además, en que pueden moverse más lenta o más rápidamente, y, en general, ora moverse ora estar en reposo.

*LEMA 3*.

*Un cuerpo en movimiento o en reposo debió ser determinado al movimiento o al reposo por otro cuerpo, el cual también fue determinado al movimiento o al reposo por otro, y aquel a su vez por otro, y así al infinito*.

*Demostración*.

Los cuerpos (*por 2/d1*) son cosas singulares, que (*por el lema 1*) se distinguen unas de otras en razón del movimiento y del reposo. Y, por tanto (*por 1/28*), cada uno debió ser necesariamente determinado al movimiento o al reposo por otra cosa, a saber (*por 2/6*), por otro cuerpo, el cual (*por 2/13e/ax1*) también se mueve o está en reposo. Pero éste, a su vez (*por la misma razón*), tampoco pudo moverse o estar en reposo, si no fue determinado por otro al movimiento o al reposo, y éste de nuevo (*por idéntico motivo*) por otro, y así al infinito.

*Corolario*.

De aquí se sigue que un cuerpo en movimiento continúa moviéndose hasta que sea determinado por otro cuerpo a detenerse; y que un cuerpo en reposo continúa en reposo hasta que sea determinado por otro a moverse.

Lo cual también es evidente por sí mismo. Pues, cuando supongo que un cuerpo, por ejemplo A, está en reposo y no atiendo a otros cuerpos en movimiento, no puedo decir del cuerpo A sino que está en reposo. Pero, si después sucede que el cuerpo A se mueve, eso no puede provenir de que estaba en reposo, ya que de ahí no podía seguirse sino que el cuerpo A estuviera en reposo. [2|99] Si, en cambio, se supone que A se mueve, siempre que atendamos solo a A, no podremos afirmar de él sino que se mueve. Pero, si después sucede que A está en reposo, eso tampoco pudo provenir del movimiento que tenía, ya que del movimiento no podía seguirse sino que A se moviera. Proviene, pues, de una cosa que no estaba en A, a saber, de una causa exterior, por la que fue determinado al reposo.

*AXIOMA 1*.

Todos los modos, con los que un cuerpo es afectado por otro, se siguen de la naturaleza del cuerpo afectado y, a la vez, de la naturaleza del cuerpo afectante. De ahí que uno y el mismo cuerpo se mueve de forma diversa, según la diversidad de la naturaleza de los cuerpos que mueven, y, al revés, cuerpos diversos son movidos de diversa forma por uno y el mismo cuerpo.

*AXIOMA 2*.

Cuando un cuerpo en movimiento choca con otro en reposo, al que no puede desplazar, rebota para seguir moviéndose; y el ángulo que forma la línea del movimiento de rebote con el plano del cuerpo en reposo, sobre el que chocó, será igual al ángulo que forma la línea del movimiento de incidencia con el mismo plano.



*Figura 3*

Todo esto se refiere a los cuerpos más simples, a saber, aquellos que solo se distinguen unos de otros por el movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud. Pasemos ahora a los compuestos.

*DEFINICIÓN*[89].

*Cuando algunos cuerpos de la misma o distinta magnitud son forzados por otros a que choquen entre sí o, si se mueven con el mismo* o [2|100] *con distintos grados de rapidez, a que se comuniquen unos a otros sus movimientos en cierta proporción; diremos que dichos cuerpos están unidos entre sí y que todos a la vez forman un solo cuerpo o individuo, que se distingue de los demás por esta unión de cuerpos*.

*AXIOMA 3*.

Cuanto mayores o menores sean las superficies con las que chocan entre sí las partes de un individuo o cuerpo compuesto, tanto más difícil o fácilmente pueden ser forzadas esas partes a que cambien de sitio; y, en consecuencia, más difícil o fácilmente puede conseguirse que el individuo mismo adopte otra figura. De ahí que a los cuerpos cuyas partes chocan entre sí con grandes superficies, les llamaré *duros*; a los que chocan con superficies pequeñas, *blandos*; y a aquellos cuyas partes se mueven unas entre otras, *fluidos*.

*LEMA 4*.

*Si de un cuerpo o individuo compuesto de varios cuerpos se separan algunos cuerpos y, al mismo tiempo, le suceden en el mismo lugar otros tantos de la misma naturaleza, el individuo mantendrá su naturaleza igual que antes, sin cambio alguno de su forma*.

*Demostración*.

Efectivamente, los cuerpos (*por el lema 1*) no se distinguen en razón de la sustancia. Por otra parte, lo que constituye la forma del individuo, consiste (*por la def. precedente*) en la unión de los cuerpos. Ahora bien, ésta (*por hipótesis*) se mantiene, aun cuando se produzca un cambio continuo de los cuerpos. Por tanto, el individuo retendrá su naturaleza igual que antes, tanto en razón de la sustancia como del modo.

*LEMA 5*.

*Si las partes que componen un individuo se hacen mayores o menores,* [2|101] *pero en tal proporción que todas mantengan entre sí la misma proporción de movimiento y reposo que antes, también el individuo mantendrá su naturaleza igual que antes, sin cambio alguno de forma*.

*Demostración*.

Es la misma que la del lema precedente.

*LEMA 6*.

*Si algunos cuerpos que componen un individuo, son forzados a cambiar la dirección de sus movimientos de un lado a otro, pero de manera que puedan continuar sus movimientos y comunicarlos entre ellos en la misma proporción que antes, también el individuo retendrá su naturaleza, sin cambio alguno de forma*.

*Demostración*.

Es por sí mismo evidente, ya que se supone que el individuo mantiene todo lo que, en su definición, hemos dicho que constituye su forma.

*LEMA 7*.

*El individuo así compuesto mantiene también su naturaleza, ya se mueva en su totalidad ya esté en reposo, ya se mueva hacia un lado ya hacia otro, mientras cada parte mantenga su movimiento y lo comunique, como antes, a las demás*.

*Demostración*.

Está claro por su definición, que se halla antes del lema 4.

*Escolio*.

Por lo dicho vemos, pues, por qué razón un individuo compuesto puede ser afectado de muchos modos, aunque conserve su naturaleza. Y hasta aquí hemos concebido un individuo que no se compone más que de cuerpos que solo se distinguen entre sí por el movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud, es decir, más que de cuerpos muy simples.

[2|102] Si ahora concebimos otro, compuesto de varios individuos de diversa naturaleza, hallaremos que podrá ser afectado de otros varios modos, aunque conserve su naturaleza. Pues, como cada una de sus partes está compuesta de varios cuerpos, podrá (*por el lema precedente*) cada una de ellas, sin cambio alguno de su naturaleza, moverse ora más rápida ora más lentamente y comunicar, por tanto, con mayor rapidez o lentitud sus movimientos a las demás. Si concebimos, a continuación, un tercer género de individuos, compuesto de los del segundo, hallaremos que puede ser afectado de otros muchos modos, sin cambio alguno de su forma. Y, si proseguimos así al infinito, concebiremos fácilmente que toda la naturaleza es un individuo, cuyas partes, esto es, todos los cuerpos, varían de infinitos modos, sin cambio alguno del individuo total[90]. Y, si hubiera sido mi intención tratar expresamente del cuerpo, debería haber explicado y demostrado todo esto con más detalle. Pero ya he dicho que mi objetivo es otro, y que, si he aducido estos datos, es únicamente porque de ellos puedo deducir fácilmente lo que me he propuesto demostrar.

*POSTULADOS*[91].

*I*. El cuerpo humanoestá compuesto de muchísimos individuos (de diversa naturaleza), cada uno de los cuales es muy compuesto.

II. Algunos individuos de los que se compone el cuerpo humano, son fluidos, otros blandos y otros finalmente duros.

III. Los individuos que componen el cuerpo humano y, por consiguiente, el mismo cuerpo humano es afectado de muchísimos modos por los cuerpos exteriores.

IV. El cuerpo humano necesita, para conservarse, muchísimos otros cuerpos con los que es, por así decirlo, continuamente regenerado.

V. Cuando una parte fluida del cuerpo humano [2|103] es determinada por un cuerpo exterior a chocar frecuentemente con otra parte blanda, modifica el plano de ésta y le imprime ciertos como vestigios del cuerpo exterior que impulsa a aquélla.

VI. El cuerpo humano puede mover y disponer de muchísimos modos los cuerpos exteriores.

*PROPOSICIÓN 14*.

*El alma humana es apta para percibir muchísimas cosas y tanto más apta cuanto de más modos pueda ser dispuesto su cuerpo*.[92]

*Demostración*.

El cuerpo humano (*por los postulados 3 y 6*) es afectado de muchísimos modos por los cuerpos exteriores y está dispuesto para afectar a los cuerpos exteriores de muchísimos modos. Ahora bien, todo cuanto sucede en el cuerpo humano (*por 2/12*), debe percibirlo el alma humana. Luego el alma humana es apta para percibir muchísimas cosas, y tanto más apta cuanto, etc.

*PROPOSICIÓN 15*.

*La idea que constituye el ser formal del alma humana, no es simple, sino compuesta de muchísimas ideas*[93].

*Demostración*.

La idea que constituye el ser formal del alma humana, es la idea del cuerpo (*por 2/13*), el cual (*por el post. 1*) está compuesto de muchísimos individuos muy compuestos. Ahora bien, de cualquier individuo que compone el cuerpo, se da necesariamente (*por 2/8c*) una idea en Dios. Luego (*por 2/7*) la idea del cuerpo humano está compuesta de esas numerosísimas ideas de las partes que lo componen.

*PROPOSICIÓN 16*.

*La idea de un modo cualquiera con que el cuerpo humano es afectado por los cuerpos exteriores, debe implicar la naturaleza del cuerpo humano y, a la vez, la naturaleza del cuerpo exterior*.

[2|104] *Demostración*.

Pues todos los modos con que un cuerpo es afectado, se siguen de la naturaleza del cuerpo afectado y, a la vez, de la naturaleza del cuerpo afectante (*por el ax.1 que sigue al corolario del lema 3*). De ahí que la idea de esos modos (*por 1/ax4*) implicará necesariamente la naturaleza de uno y

otro cuerpo. Y por tanto, la idea de cualquier modo con que el cuerpo humano es afectado por un cuerpo exterior, implica la naturaleza del cuerpo humano y la del cuerpo exterior.

*Corolario 1*.

De aquí se sigue, en primer lugar, que el alma humana percibe la naturaleza de muchísimos cuerpos junto con la naturaleza de su cuerpo.

*Corolario 2*.

Se sigue, en segundo lugar, que las ideas que tenemos de los cuerpos exteriores, indican más la constitución de nuestro cuerpo que la naturaleza de los cuerpos exteriores, como lo he explicado con muchos ejemplos en el *Apéndice* de la primera parte[94].

*PROPOSICIÓN 17*.

*Si el cuerpo humano ha sido afectado de un modo que implica la naturaleza de un cuerpo exterior, el alma humana contemplará ese cuerpo exterior como actualmente existente o como presente, hasta que el cuerpo sea afectado por un afecto que excluya la existencia o la presencia de dicho cuerpo*.

*Demostración*.

Es evidente. Pues, mientras el cuerpo humano está así afectado, también el alma humana (*por 2/12*) contemplará esta afección del cuerpo, esto es (*por 2/16*), tendrá la idea de un modo existente en acto, la cual implica la naturaleza del cuerpo exterior; es decir, que tendrá una idea que no excluye, sino que pone la existencia o la presencia de la naturaleza del cuerpo exterior. Y, por tanto, el alma (*por 2/16c1*) contemplará el cuerpo exterior como existente en acto o como presente, mientras no sea afectada, etc.

[2|105] *Corolario*.

*El alma podrá contemplar, como si estuvieran presentes, los cuerpos exteriores por los que el cuerpo humano ha sido afectado una vez, aun cuando no existan ni estén presentes*[95].

*Demostración*.

Mientras los cuerpos exteriores determinan las partes fluidas del cuerpo humano, de tal modo que choquen con frecuencia con las más blandas, hacen cambiar sus planos (*por el postulado 5*); de donde resulta (*ver ax. 2 después del cor. del lema 3*) que las primeras rebotan contra las segundas de distinta manera que solían; y que después, al proseguir su movimiento espontáneo y chocar con esos nuevos planos, rebotan de la misma manera que cuando fueron lanzadas por los cuerpos exteriores contra los primeros planos; y que, por tanto, mientras siguen ese movimiento de rebote, afectan de la misma manera al cuerpo humano. Y esto lo pensará de nuevo el alma humana (*por 2/12*), es decir (*por 2/17*), que el alma humana contemplará de nuevo el cuerpo exterior como presente, y ello tantas cuantas veces las partes fluidas del cuerpo humano choquen, en su movimiento espontáneo, contra los mismos planos. De ahí que, aunque los cuerpos exteriores, por los que el cuerpo humano fue afectado una vez, no existan, el alma los contemplará como presentes tantas cuantas veces se repita esta acción del cuerpo.

*Escolio*.

(a) Vemos, pues, cómo puede suceder, como muchas veces ocurre, que contemplemos como presentes cosas que no existen. Y puede darse el caso de que esto suceda por otras causas; pero aquí me basta haber mostrado una, por la que pudiera explicar la cosa como si la hubiera demostrado por su verdadera causa. Y no creo alejarme mucho de la verdadera, dado que todos los postulados que he aceptado apenas contienen nada que no conste por experiencia, acerca de la cual no nos es lícito dudar, una vez que hemos mostrado que el cuerpo humano existe tal como lo sentimos (*ver 2/13c*) (.)

(b) Además (*por el cor. precedente y 2/16c2*), entendemos claramente cuál es la diferencia entre la idea, por ejemplo, de Pedro, que constituye la esencia del alma**[96]** del mismo Pedro, y la idea del propio Pedro, que está en otro hombre, digamos en Pablo. Pues aquella explica directamente la esencia del cuerpo del mismo Pedro, y no [2|106] implica su existencia sino mientras Pedro existe; en cambio, ésta indica la constitución del cuerpo de

Pablo más bien que la naturaleza de Pedro; y por eso, mientras persiste aquella constitución de Pablo, el alma de Pablo contemplará a Pedro como si le estuviera presente, aunque no exista. Por lo demás, a fin de mantener las palabras usuales, a las afecciones del cuerpo humano, cuyas ideas nos representan los cuerpos exteriores como presentes, las llamaremos imágenes de las cosas, aunque no reproducen las figuras de las cosas; y cuando el alma contempla desde esta perspectiva los cuerpos, diremos que los imagina (.)

(c) Y ahora, a fin de comenzar a indicar qué es el error[97], quisiera que observarais que las imaginaciones del alma, consideradas en sí mismas, no contienen error alguno, es decir, que el alma no yerra por imaginar, sino tan solo en cuanto que se considera que carece de una idea que excluya la existencia de aquellas cosas que imagina presentes. Porque, si el alma, mientras imagina como presentes a ella cosas no existentes, supiera a la vez que esas cosas no existen realmente, atribuiría esta potencia de imaginar a una virtud, y no a un vicio de su naturaleza; sobre todo, si esta facultad de imaginar dependiera de su sola naturaleza, esto es (*por 1/d7*), si esta facultad de imaginar del alma fuera libre.

*PROPOSICIÓN 18.*

*Si el cuerpo humano ha sido afectado una vez por dos o más cuerpos al mismo tiempo, cuando el alma imagine después alguno de ellos, recordará al instante también los otros*[98].

*Demostración.*

El alma (*por el cor. precedente*) imagina un cuerpo por el hecho de que el cuerpo humano es afectado y dispuesto por los vestigios de un cuerpo externo de la misma manera que es afectado cuando algunas de sus partes fueron impactadas por dicho cuerpo externo. Es así que (*por hipótesis*) entonces el cuerpo fue dispuesto de forma que el alma imaginó dos cuerpos al mismo tiempo. Luego también después imaginará dos cuerpos a la vez; y, cuando el alma imagine uno de ellos, recordará inmediatamente el otro.

*Escolio.*

(a) A partir de aquí entendemos qué es la memoria. Pues no es otra cosa [2|107] que cierta concatenación de las ideas que implican la naturaleza de cosas que están fuera del cuerpo humano, la cual se efectúa en el alma según el orden y la concatenación de las afecciones del cuerpo humano. Digo, *en primer lugar*, que la concatenación es tan solo de aquellas ideas que implican la naturaleza de las cosas que están fuera del cuerpo humano, pero no de las ideas que explican la naturaleza de esas cosas. Pues son realmente (*por 2/16*) ideas de las afecciones del cuerpo humano, que implican tanto la naturaleza de éste como la de los cuerpos exteriores. Digo, *en segundo lugar*, que esta concatenación se efectúa según el orden y la concatenación de las afecciones del cuerpo humano, a fin de distinguirla de la concatenación de las ideas que se hace según el orden del entendimiento, con el que el alma percibe las cosas por sus primeras causas y que es el mismo en todos los hombres (.)

(b) Y a partir de aquí entendemos fácilmente, además, por qué el alma pasa al instante del pensamiento de una cosa al pensamiento de otra que no tiene semejanza alguna con la primera. Como, por ejemplo, un hombre romano pasa al instante del pensamiento de la voz «*pomum*» (*manzana*) al pensamiento de una fruta, que no tiene semejanza alguna ni nada común con aquel sonido articulado[99], si no es que el cuerpo del mismo hombre fue muchas veces afectado por esas dos cosas, es decir, que el mismo hombre oyó muchas veces la voz «*pomum*» mientras veía dicha fruta. Y así, cada cual pasa de un pensamiento a otro según que la costumbre de cada uno ha ordenado en su cuerpo las imágenes de las cosas. Pues un soldado, por ejemplo, al ver en la arena las huellas de un caballo, pasará al instante del pensamiento del caballo al del jinete, y de éste al de la guerra, etc.; un campesino, en cambio, del pensamiento del caballo pasará al del arado, del campo, etc. Y así, cada cual, según ha acostumbrado a unir y concatenar las imágenes de las cosas de tal o cual manera, pasará de un pensamiento a este o a aquel otro.

*PROPOSICIÓN 19.*

*El alma humana no conoce el mismo cuerpo humano ni sabe que existe sino por las ideas de las afecciones con las que el cuerpo es afectado*[100].

[2|108] *Demostración*.

En efecto, el alma humana es la misma idea o conocimiento del cuerpo humano (*por 2/13*), la cual (*por 2/9*) *está* sin duda en Dios en cuanto que se lo considera afectado por otra idea de una cosa singular. Ahora bien, dado que (*por el post. 4*) el cuerpo humano necesita muchísimos cuerpos, con los que es, por así decirlo, continuamente regenerado, y el orden y la conexión de las ideas es el mismo (*por 2/7*) que el orden y la conexión de las causas, esa idea estará también en Dios en cuanto que se le considera afectado por las ideas de muchísimas cosas singulares. Dios tiene, pues, la idea del cuerpo humano, o sea, conoce el cuerpo humano, en cuanto que está afectado por muchísimas otras ideas, y no en cuanto que constituye la naturaleza del alma humana, es decir (*por 2/11c*), el alma humana no conoce el cuerpo humano. Pero las ideas de las afecciones del cuerpo están en Dios, en cuanto que constituye la naturaleza del alma humana; o sea, el alma humana las *percibe* a ellas (*por 2/12*) y, por tanto (*2/16*), también al cuerpo humano, y además (*por 2/17*) como existente en acto. Luego el alma humana solo percibe al cuerpo humano en ese sentido.

*PROPOSICIÓN 20*.

*Del alma humana se da también en Dios una idea o conocimiento, la cual se sigue en Dios y se refiere a Dios del mismo modo que la idea o conocimiento del cuerpo humano*.

*Demostración*.

El pensamiento es un atributo de Dios (*por 2/1*), y por tanto (*por 2/3*) debe darse necesariamente en Dios una idea tanto de él como de todas sus afecciones, y, en consecuencia (*por 2/11*), también del alma humana. Por otra parte, que esta idea o conocimiento del alma se dé en Dios no se sigue en cuanto que Dios es infinito, sino en cuanto que está afectado por otra idea de una cosa singular (*por 2/9*). Pero el orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las causas (*por 2/7*). Luego esta idea o conocimiento del alma se sigue en Dios y se refiere a Dios del mismo modo que la idea o conocimiento del cuerpo.

[2|109] *PROPOSICIÓN 21*.

*Esta idea del alma está unida al alma del mismo modo que la misma alma está unida al cuerpo*.

*Demostración*.

Hemos mostrado que el alma está unida al cuerpo, porque el cuerpo es objeto del alma (*ver 2/12* y *2/13*). Por tanto, por esa misma razón, la idea del alma debe estar unida con su objeto, esto es, con la propia alma del mismo modo que el alma está unida con el cuerpo.

*Escolio*.

Esta proposición se entiende mucho más claramente por lo dicho en *2/7e*. Pues allí hemos mostrado que la idea del cuerpo y el cuerpo, esto es (*por 2/13*), el alma y el cuerpo son uno y el mismo individuo, que se concibe ora bajo el atributo del pensamiento ora bajo el atributo de la extensión. De ahí que la idea del alma y el alma misma es una y la misma cosa, que se concibe bajo uno y el mismo atributo, a saber, el del pensamiento. Digo que de la misma potencia de pensar se sigue que la idea del alma y el alma misma se dan en Dios con la misma necesidad. Porque, en realidad, la idea del alma, esto es, la idea de la idea no es otra cosa que la forma de la idea[101], en cuanto que ésta es considerada como un modo del pensar, sin relación al objeto. Pues tan pronto alguien sabe algo, sabe por eso mismo que lo sabe y, a la vez, sabe que sabe lo que sabe, y así al infinito. Pero de esto hablaré después.

*PROPOSICIÓN 22*.

*El alma humana no solo percibe las afecciones del cuerpo, sino también las ideas de estas afecciones*.

*Demostración*.

Las ideas de las ideas de las afecciones se siguen en Dios y se refieren a Dios del mismo modo que las ideas mismas de las afecciones; lo cual se demuestra de la misma manera que *2/20*. Es así que las ideas de las afecciones del cuerpo están en el alma humana (*por 2/12*), [2|110], esto es

(*2/11c*), en Dios en cuanto que constituye la esencia del alma humana. Luego las ideas de estas ideas estarán en Dios en cuanto que tiene el conocimiento o idea del alma humana, esto es (*por 2/21*), en la misma alma humana, la cual percibe, por tanto, no solo las afecciones del cuerpo, sino también las ideas de éstas.

*PROPOSICIÓN 23*.

*El alma no se conoce a sí misma sino en cuanto que percibe las ideas de las afecciones del cuerpo*[102].

*Demostración*.

La idea o conocimiento del alma (*por 2/20*) se sigue en Dios y se refiere a Dios de la misma manera que la idea o conocimiento del cuerpo. Pero, como (*por 2/19*) el alma humana no conoce el mismo cuerpo humano, esto es (*por 2/11c*), como el conocimiento del cuerpo humano no se refiere a Dios en cuanto que constituye la naturaleza del alma humana; luego tampoco el conocimiento del alma se refiere a Dios en cuanto que el mismo constituye la esencia del alma humana; y por tanto (*por el mismo 2/11c*), el alma humana no se conoce a sí misma en ese sentido. Por otra parte, las ideas de las afecciones con las que el cuerpo es afectado, implican la naturaleza del mismo cuerpo humano (*2/16*), esto es (*por 2/13*), concuerdan con la naturaleza del alma, por lo cual el conocimiento de estas ideas implica necesariamente el conocimiento del alma. Es así que (*por la prop. precedente*) el conocimiento de estas ideas está en la misma alma humana. Luego el alma humana solo se conoce a sí misma en ese sentido.

*PROPOSICIÓN 24*.

*El alma humana no implica el conocimiento adecuado de las partes que componen el cuerpo humano*[103].

*Demostración*.

Las partes que componen el cuerpo humano, no pertenecen a la esencia de dicho cuerpo sino en cuanto que comunican unas a otras sus movimientos en cierta proporción (*véase la def. después del cor. del lema 3*), [2|111] y no en cuanto que pueden ser consideradas como individuos, sin

relación al cuerpo humano. Pues las partes del cuerpo humano (*por el post. 1*) son individuos muy compuestos, cuyas partes (*por el lema 4*) pueden ser aisladas del cuerpo humano, conservando totalmente su naturaleza y forma, y comunicar sus movimientos (*ver ax. 1 después del lema 3*) a otros cuerpos en otra proporción. Y por tanto (*por 2/3*), la idea o conocimiento de cualquier parte estará en Dios y precisamente (*por 2/9*) en cuanto que se le considera afectado por otra idea de una cosa singular, cosa que, según el orden de la naturaleza, es anterior a dicha parte (*por 2/7*). Y esto mismo hay que repetirlo, además, de cualquier parte de ese individuo que compone el cuerpo humano. Y por tanto, el conocimiento de cualquier parte que compone el cuerpo humano, se da en Dios en cuanto que está afectado por muchísimas ideas de cosas, y no en cuanto que solo tiene la idea del cuerpo humano, esto es (*por 2/13*), la idea que constituye la naturaleza del alma humana. Por consiguiente (*por 2/11c*), el alma humana no implica el conocimiento adecuado de las partes que componen el cuerpo humano.

*PROPOSICIÓN 25*.

*La idea de una afección cualquiera del cuerpo humano no implica el conocimiento adecuado del cuerpo exterior*.

*Demostración*.

Hemos probado que la idea de una afección del cuerpo humano solo implica la naturaleza de un cuerpo exterior (*ver 2/16*) en cuanto que el cuerpo exterior[104] determina de cierta manera el mismo cuerpo humano. Pero, en cuanto que el cuerpo exterior es un individuo, que no se refiere al cuerpo humano, su idea o conocimiento está en Dios (*2/9*) en cuanto que Dios se considera afectado por la idea de otra cosa, que (*por 2/7*) es anterior por naturaleza a dicho cuerpo exterior. Por tanto, el conocimiento adecuado del cuerpo exterior no está en Dios en cuanto que tiene la idea de la afección del cuerpo humano, es decir, que la idea de la afección del cuerpo humano no implica el conocimiento adecuado del cuerpo exterior.

[2|112] *PROPOSICIÓN 26*.

*El alma humana no percibe ningún cuerpo exterior como existente en acto sino por las ideas de las afecciones de su cuerpo*.

*Demostración*

Si el cuerpo humano no ha sido de alguna manera afectado por algún cuerpo exterior, tampoco (*2/7*) la idea del cuerpo humano, esto es (*2/13*), tampoco el alma humana es afectada en modo alguno por la idea de la existencia de dicho cuerpo, es decir, que no percibe de ningún modo la existencia de aquel cuerpo exterior. En cambio, en la medida en que el cuerpo humano es de alguna manera afectado por algún cuerpo exterior, también el alma (*por 2/16* y *2/16c1*) percibe el cuerpo exterior.

*Corolario*.

*En cuanto que el alma imagina un cuerpo exterior, no tiene de él un conocimiento adecuado*.

*Demostración*.

Cuando el alma humana contempla los cuerpos exteriores por las ideas de las afecciones de su cuerpo, decimos que imagina (*ver 2/17e*); y no puede el alma imaginar de otro modo (*por la prop. precedente*) los cuerpos exteriores como actualmente existentes. Y, por tanto (*por 2/25*), en cuanto que el alma imagina los cuerpos exteriores, no tiene de ellos un conocimiento adecuado.

*PROPOSICIÓN 27*.

*La idea de una afección cualquiera del cuerpo humano no implica el conocimiento adecuado del mismo cuerpo humano*.

*Demostración*.

Una idea de cualquier afección del cuerpo humano solo implica la naturaleza del cuerpo humano en cuanto se considera que el mismo cuerpo humano está afectado de un cierto modo (*por 2/16*). Ahora bien, en cuanto que el cuerpo humano es un individuo [2|113] que puede ser afectado de otros muchos modos, su idea, etc. (*ver 2/25d*).

*PROPOSICIÓN 28*.

*Las ideas de las afecciones del cuerpo humano, en cuanto que solo se refieren al alma humana, no son claras y distintas, sino confusas*.

*Demostración*.

Pues las ideas de las afecciones del cuerpo humano implican la naturaleza tanto de los cuerpos exteriores como del mismo cuerpo humano (*por 2/16*); y deben implicar, no solo la naturaleza del cuerpo humano, sino también la de sus partes, ya que las afecciones son modos (*por post. 3*) por los que son afectadas las partes del cuerpo humano y, por tanto, todo el cuerpo. Pero (*por 2/24* y *2/25*) el conocimiento adecuado, tanto de los cuerpos exteriores como de las partes que componen el cuerpo humano, no está en Dios, en cuanto que se le considera afectado por el alma humana, sino por otras ideas. Luego estas ideas de las afecciones, en cuanto que se refieren al alma humana, son como consecuencias sin premisas, esto es (*como es por sí mismo evidente*), ideas confusas.

*Escolio*[105].

Del mismo modo se demuestra que la idea que constituye la naturaleza del alma humana, no es, considerada en sí sola, clara y distinta; como tampoco lo son la idea del alma humana y las ideas de las ideas de las afecciones del cuerpo humano, en cuanto que se refieren a la sola alma, como cada uno puede fácilmente ver.

*PROPOSICIÓN 29*.

*La idea de la idea de cualquier afección del cuerpo humano no implica el conocimiento adecuado del alma humana*.

*Demostración*.

Pues la idea de la afección del cuerpo humano (*por 2/27*) no implica el conocimiento adecuado del mismo cuerpo o no expresa [2|114] adecuadamente su naturaleza, es decir (*por 2/13*), que no concuerda adecuadamente con la naturaleza del alma. Y por tanto (*por 1/ax6*), la idea de esta idea no expresa adecuadamente la naturaleza del alma humana, o no implica su conocimiento adecuado.

*Corolario*.

De aquí se sigue que, siempre que el alma humana percibe las cosas según el orden común de la naturaleza, no tiene un conocimiento adecuado ni de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos exteriores, sino tan solo confuso y mutilado. En efecto, el alma no se conoce a sí misma sino en cuanto que percibe las ideas de las afecciones del cuerpo (*por 2/23*). Pero su cuerpo (*por 2/19*) no lo percibe sino por las mismas ideas de las afecciones, las únicas también por las que (*por 2/26*) percibe los cuerpos exteriores. Y por tanto, en cuanto que tiene esas ideas, no tiene un conocimiento adecuado ni de sí misma (*por 2/29*), ni de su cuerpo (*por 2/27*), ni de los cuerpos exteriores (*por 2/25*), sino tan solo (*por 2/28* y *2/28e*) confuso y mutilado.

*Escolio*.

Digo expresamente que el alma no tiene un conocimiento adecuado ni de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos exteriores, sino tan solo confuso, siempre que percibe las cosas según el orden común de la naturaleza, esto es, siempre que es determinada externamente, por el encuentro fortuito**[106]** de las cosas, a contemplar esto o aquello, y no siempre que es determinada internamente, a saber, porque contempla muchas cosas a la vez, a entender sus concordancias, diferencias y oposiciones. Pues siempre que es dispuesta internamente de una u otra manera, contempla las cosas clara y distintamente, como mostraré más adelante.

*PROPOSICIÓN 30*.

*De la duración de nuestro cuerpo no podemos tener más que un conocimiento sumamente inadecuado*.

*Demostración*.

La duración de nuestro cuerpo no depende de su esencia [2|115] (*por 2/ax1*) ni tampoco de la naturaleza absoluta de Dios (*por 1/21*). Por el contrario (*por 1/28*), él es determinado a existir y a obrar por causas tales que también ellas son determinadas por otras a existir y a obrar de cierta y

determinada manera, y éstas a su vez por otras, y así al infinito. Así, pues, la duración de nuestro cuerpo depende del orden común de la naturaleza y de la constitución de las cosas. En cambio, el conocimiento adecuado de cómo están constituidas, se da en Dios en cuanto que tiene las ideas de *todas* ellas, y no en cuanto que solo tiene la idea del cuerpo humano (*por 2/9c*). Por tanto, el conocimiento de la duración de nuestro cuerpo es sumamente inadecuado en Dios, en cuanto que se considera que solo constituye la naturaleza del alma humana, esto es (*por 2/11c*), este conocimiento en nuestra alma es sumamente inadecuado.

*PROPOSICIÓN 31*.

*De la duración de las cosas singulares que están fuera de nosotros no podemos tener más que un conocimiento sumamente inadecuado*.

*Demostración*.

Cada cosa singular, como el cuerpo humano, debe ser determinada por otra cosa singular a existir y a obrar de cierta y determinada manera, y ésta a su vez por otra, y así al infinito (*por 1/28*). Pero, como por esta propiedad común de las cosas singulares hemos demostrado en la proposición precedente que no tenemos de nuestro cuerpo más que un conocimiento sumamente inadecuado, esto mismo hay que concluirlo acerca de la duración de las cosas singulares, a saber, que no podemos tener de ella más que un conocimiento sumamente inadecuado.

*Corolario*.

De aquí se sigue que todas las cosas particulares son contingentes y corruptibles. Pues no podemos tener ningún conocimiento adecuado de su duración (*por la prop. precedente*), y esto es lo que por contingencia y posibilidad de corrupción de las cosas [2|116] tenemos que entender (*ver 1/33e*). Ya que (*por 1/29*), aparte de esto, no se da nada contingente.

*PROPOSICIÓN 32*.

*Todas las ideas, en cuanto que se refieren a Dios, son verdaderas*[107].

*Demostración*.

En efecto, todas las ideas, que están en Dios, concuerdan totalmente (*por 2/7c*) con sus objetos ideados, y, por tanto (*por 1/ax6*), son todas verdaderas.

*PROPOSICIÓN 33*.

*En las ideas no hay nada positivo por lo que se digan falsas*.

*Demostración*.

Si lo niegas, concibe, si es posible, un modo positivo del pensar, que constituya la forma del error o falsedad. Ese modo del pensar no puede estar en Dios (*por la prop. precedente*); fuera de Dios, en cambio, tampoco puede ser ni ser concebido (*por 1/15*). Y por consiguiente, en las ideas no se puede dar nada positivo por lo que se digan falsas.

*PROPOSICIÓN 34*.

*Toda idea, que en nosotros es absoluta o adecuada y perfecta, es verdadera*.

*Demostración*.

Cuando decimos que se da en nosotros una idea adecuada y perfecta, no decimos (*por 2/11c*) sino que en Dios, en cuanto que constituye la esencia de nuestra alma, se da una idea adecuada y perfecta. Y, por tanto (*por 2/32*), no decimos otra cosa sino que tal idea es verdadera.

*PROPOSICIÓN 35*.

*La falsedad consiste en la privación del conocimiento que implican las ideas inadecuadas o mutiladas y confusas*[108].

[2|117] *Demostración*.

En las ideas no se da nada positivo que constituya la forma de la falsedad (*por 2/33*). Pero la falsedad no puede consistir en la privación absoluta, porque se dice que se equivocan o yerran las almas y no los cuerpos; ni tampoco en la absoluta ignorancia, ya que ignorar y errar son cosas diversas. Luego consiste en la privación de conocimiento que

implican las ideas inadecuadas y confusas, o sea el conocimiento inadecuado.

*Escolio*.

(a) En *2/17e* he explicado en qué sentido el error consiste en la privación de conocimiento; pero, para una más plena explicación de este tema, pondré el ejemplo siguiente. Los hombres se equivocan, en cuanto que piensan que son libres; y esta opinión solo consiste en que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas por las que son determinados. Su idea de la libertad es, pues, ésta: que no conocen causa alguna de sus acciones. Porque eso que dicen, de que las acciones humanas dependen de la voluntad, son palabras, de las que no tienen idea alguna. Pues qué sea la voluntad y cómo mueva al cuerpo, todos lo ignoran; quienes presumen de otra cosa e imaginan sedes y habitáculos del alma, suelen provocar la risa o la náusea (.)

(b) Igualmente, cuando miramos al Sol, imaginamos que dista unos doscientos pies de nosotros; este error no consiste en esta sola imaginación, sino en que, mientras lo imaginamos así, ignoramos su verdadera distancia y la causa de esta imaginación. Porque, aunque después sepamos que dista de nosotros más de seiscientos diámetros terrestres, seguiremos imaginando que está cerca de nosotros. Pues no imaginamos el Sol tan cerca porque ignoramos su verdadera distancia, sino porque la afección de nuestro cuerpo implica la esencia del Sol tal como nuestro cuerpo es afectado por él[109].

*PROPOSICIÓN 36*.

*Las ideas inadecuadas y confusas se suceden con la misma necesidad que las ideas adecuadas o claras y distintas*.[110]

[2|118] *Demostración*.

Todas las ideas están en Dios (*por 1/15*) y, en cuanto que se refieren a Dios, son verdaderas (*por 2/32*) y (*por 2/7c*) adecuadas. Luego ninguna es inadecuada ni confusa sino en cuanto que se refiere al alma singular de alguien (*sobre esto véase 2/24* y *2/28*). Por consiguiente, todas las ideas, tanto adecuadas como inadecuadas, se suceden con la misma necesidad (*por 2/6c*).

*PROPOSICIÓN 37*.

*Aquello que es común a todas las cosas (sobre esto véase el lema 2) y está igualmente en la parte y en el todo, no constituye la esencia de ninguna cosa singular*[111].

*Demostración*.

Si lo niegas, concibe, si es posible, que eso constituye la esencia de alguna cosa singular, a saber, la esencia de B. Luego (*por 2/d2*) eso no puede ser ni ser concebido sin B. Ahora bien, esto es contrario a la hipótesis. Luego eso no pertenece a la esencia de B, ni constituye la esencia de otra cosa singular.

*PROPOSICIÓN 38*.

*Aquellas cosas que son comunes a todas y están igualmente en la parte y en el todo, no se pueden concebir sino adecuadamente*.

*Demostración*.

Sea A algo que es común a todos los cuerpos y que está igualmente en la parte y en el todo de cualquier cuerpo. Digo que A solo puede ser concebido adecuadamente. Pues su idea (*por 2/7c*) será necesariamente adecuada en Dios, tanto en cuanto que tiene la idea del cuerpo humano como que tiene las ideas de sus afecciones, las cuales (*por 2/16*, *2/25* y *2/27*) implican parcialmente la naturaleza tanto del cuerpo humano como de los cuerpos exteriores; es decir (*por 2/12* y *2/13*), que esta idea será necesariamente adecuada en Dios, en cuanto que constituye el alma humana, o sea, en cuanto que tiene las ideas que [2|119] están en el alma humana. Por consiguiente (*por 2/11c*), el alma percibe necesariamente A de forma adecuada, y ello tanto en cuanto que se percibe a sí misma como en cuanto que percibe su cuerpo o cualquier cuerpo exterior, y A no puede ser concebida de otra manera.

*Corolario*.

De aquí se sigue que existen algunas ideas o nociones comunes[112] a todos los hombres, ya que (*por el lema 2*) todos los cuerpos concuerdan en

ciertas cosas que (*por la proposición precedente*) deben ser percibidas adecuadamente, es decir, clara y distintamente.

*PROPOSICIÓN 39*.

*La idea de aquello que es común y propio del cuerpo humano y de algunos cuerpos exteriores por los que él suele ser afectado, y que está igualmente en la parte y en el todo de cualquiera de ellos, también será adecuada en el alma*.

*Demostración*.

Sea A aquello que es común y propio al cuerpo humano y a algunos cuerpos exteriores, y que se halla en el cuerpo humano igual que en esos cuerpos exteriores, e igual, en fin, en una parte y en el todo de cualquier cuerpo exterior. De ese A se dará una idea adecuada en Dios (*por 2/7c*), tanto en cuanto que tiene la idea del cuerpo humano como en cuanto que tiene la idea de esos cuerpos exteriores. Supongamos ahora que el cuerpo humano es afectado por aquello que un cuerpo exterior tiene en común con él, esto es, por A. La idea de esta afección implicará la propiedad A (*por 2/16*). Y, por tanto (*por 2/7c*), la idea de esa afección, en cuanto que implica la propiedad A, será adecuada en Dios, en cuanto que está afectado por la idea del cuerpo humano, esto es (*por 2/13*), en cuanto que constituye la naturaleza del alma humana. Y por consiguiente (*por 2/11c*), esta idea es también adecuada en el alma humana.

*Corolario*.

De aquí se sigue que el alma es tanto más apta para percibir adecuadamente más cosas, [2|120]. Cuantas más cosas comunes con otros cuerpos tiene el cuerpo humano.

*PROPOSICIÓN 40*.

*Todas las ideas que se siguen en el alma de ideas que en ella son adecuadas, son también adecuadas*.

*Demostración*.

Es evidente. Porque, cuando decimos que en el alma humana una idea se sigue de ideas que en ella son adecuadas, no decimos otra cosa (*por 2/11c*) sino que en el mismo entendimiento divino se da una idea, de la que Dios es causa, no en cuanto que es infinito, ni en cuanto que está afectado por ideas de muchísimas cosas singulares, sino en cuanto que constituye la esencia del alma humana.

*Escolio 1*[113].

(a) Con ello he explicado la causa de las llamadas *nociones comunes*, que constituyen los fundamentos de nuestro raciocinio. Pero se dan otras causas de ciertos axiomas o nociones, que sería oportuno explicar con este método nuestro, ya que por ellas constaría qué nociones serían más útiles que las demás y cuáles, en cambio, apenas si tendrían utilidad. Y cuáles, además, son comunes y cuáles solo son claras y distintas para quienes no padecen prejuicios, y cuáles, en fin, están mal fundadas. Constaría, por otra parte, de dónde surgieron aquellas nociones que llaman *segundas*[114] y, en consecuencia, los axiomas en ellas fundados, y otras cosas que alguna vez he meditado en torno a esto. Mas, como estas cosas las he reservado para otro Tratado y, además, por no molestar con una exposición demasiado prolija de este tema, he decidido prescindir aquí de él (.)

(b) Sin embargo, a fin de no omitir nada que sea necesario saber, añadiré brevemente las causas de donde surgieron los llamados términos *transcendentales*[115], como ser, cosa, algo. Estos términos tienen su origen en el hecho de que el cuerpo humano, por ser limitado, solo es capaz de formar en él cierto número de imágenes (*qué es imagen lo expliqué en 2/17e*) distintas y simultáneas, ya que, si se supera, estas imágenes comenzarán a confundirse; y, si el número de imágenes que el cuerpo es capaz de formar en él simultánea [2|121] y distintamente, es muy superado, se confundirán todas completamente unas con otras. Siendo esto así, es evidente por *2/17c* y *2/18* que el alma humana podrá imaginar de forma simultánea y distinta tantos cuerpos cuantas imágenes pueden formarse a la vez en su propio cuerpo. Pero, cuando las imágenes se confunden totalmente en el cuerpo, también el alma imaginará todos los cuerpos confusamente y sin distinción alguna, y los englobará, por así decirlo, bajo

un solo atributo, a saber, bajo el atributo de ser, cosa, etc. Esto se puede deducir también del hecho de que las imágenes no mantienen siempre el mismo vigor, y por otras causas análogas a éstas, que no es necesario explicar aquí; pues para el objetivo que nosotros perseguimos basta considerar una sola, ya que todas se reducen a que estos términos significan ideas confusas en sumo grado (.)

(c) Por causas similares se han originado, además, aquellas nociones que llaman *universales*[116], como hombre, caballo, perro, etc. A saber, porque en el cuerpo humano se forman a la vez tantas imágenes, por ejemplo, de hombres, que superan su capacidad de imaginar. No totalmente sin duda, pero sí hasta el punto de que el alma no puede imaginar las pequeñas diferencias de cada uno (como el color, el tamaño, etc.) ni su número preciso; y de que solo imagina distintamente aquello en que todos coinciden, en cuanto que el cuerpo es afectado por ellos, ya que eso común es aquello con que el cuerpo ha sido más afectado por cada cosa singular. Y eso es lo que el alma expresa con el nombre «hombre», y lo que predica de infinitas cosas singulares; ya que, como hemos dicho, el número determinado de cosas singulares es incapaz de imaginarlo (.)

(d) Pero hay que señalar que estas nociones no se forman de la misma manera en todos, sino que varían en cada uno en razón de la cosa por la que el cuerpo ha sido afectado con mayor frecuencia y que el alma imagina y recuerda con mayor facilidad. Por ejemplo, quienes más frecuentemente han contemplado con admiración la estatura de los hombres, con el nombre «hombre» entienden un animal de estatura erecta; en cambio, quienes han acostumbrado a contemplar otra cosa, formarán otra imagen común de los hombres, como por ejemplo, que el hombre es un animal risible, un animal bípedo y sin plumas, un animal racional. Y así de las demás cosas: cada uno, según la disposición de su cuerpo, formará de ellas imágenes universales. De ahí que no es extraño que entre los filósofos que quisieron explicar las cosas naturales por las solas imágenes de las cosas, hayan surgido tantas controversias.

[2|122] *Escolio 2*[117].

(a) Por todo lo anteriormente dicho resulta claro que percibimos muchas cosas y formamos nociones universales:

1.º) a partir de cosas singulares que nos son representadas por los sentidos de forma mutilada, confusa y sin orden al entendimiento (*ver 2/29c*); y por eso he solido calificar tales percepciones de conocimiento por experiencia vaga[118].

2.º) A partir de signos, como, por ejemplo, que al oír o leer ciertas palabras, recordamos las cosas y formamos de ellas algunas ideas semejantes a aquellas con que solemos imaginarlas (*ver 2/18e*). A estos dos modos de contemplar las cosas los llamaré en adelante conocimiento de primer género, opinión o *imaginación*.

3.º) A partir, en fin, de que tenemos nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas (*ver 2/38c, 2/39c* y *2/40*); y a éste le llamaré *razón* y conocimiento de segundo género.

<4.º> Además de estos dos géneros de conocimiento existe, como mostraré a continuación, un tercero, al que llamaremos *ciencia intuitiva*. Y este género de conocimiento procede de la idea adecuada de la esencia formal de algunos atributos de Dios al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas[119] (.)

(b) Explicaré todo esto con el ejemplo de una sola cosa. Se dan, por ejemplo, tres números para obtener un cuarto, que sea al tercero como el segundo al primero. Los comerciantes no dudan en multiplicar el segundo por el tercero y dividir el producto por el primero, porque aún no han dejado caer en el olvido lo que oyeron a su maestro sin demostración alguna, o porque lo han comprobado a menudo en números muy sencillos o en virtud de la demostración de la proposición 19 del libro 7 de Euclides, es decir, a partir de la propiedad común de los números proporcionales. En cambio, en los números muy sencillos nada de esto es necesario. Por ejemplo, dados los números 1, 2, 3, no hay nadie que no vea que el cuarto número proporcional es el seis, y esto con mucha mayor claridad, porque de la misma relación, que por simple intuición vemos que tiene el primero al segundo, concluimos también el cuarto.

*PROPOSICIÓN 41*.

*El conocimiento del primer género es la única causa de la falsedad; en cambio, el del segundo y del tercero es necesariamente verdadero*[120] .

[2|123] *Demostración*.

En el escolio precedente hemos dicho que al primer género de conocimiento pertenecen todas las ideas que son inadecuadas y confusas; y, por tanto (*por 2/35*), este conocimiento es la única causa de la falsedad. Hemos dicho, además, que al conocimiento del segundo y del tercer género pertenecen las ideas que son adecuadas; y, por tanto (*por 2/34*), éste es necesariamente verdadero.

*PROPOSICIÓN 42*.

*El conocimiento del segundo y del tercer género, y no el del primero, nos enseña a distinguir lo verdadero de lo falso*.

*Demostración*.

Esta proposición es evidente por sí misma. Pues quien sabe distinguir entre lo verdadero y lo falso, debe tener una idea adecuada de lo verdadero y de lo falso, es decir (*por 2/40e2*), conocer lo verdadero y lo falso por el segundo o el tercer género de conocimiento.

*PROPOSICIÓN 43*.

*Quien tiene una idea verdadera, sabe al mismo tiempo que tiene una idea verdadera, y no puede dudar de la verdad de la cosa*.

*Demostración*.

Idea verdadera en nosotros es aquella que en Dios, en cuanto que se explica por la naturaleza del alma humana, es adecuada (*por 2/11c*). Supongamos, pues, que se da en Dios, en cuanto que se explica por la naturaleza del alma humana, la idea adecuada A. De esta idea también se debe dar necesariamente en Dios una idea que se refiere a Dios del mismo modo que la idea A (*por 2/20, cuya demostración es universal*). Ahora bien, la idea A se supone que se refiere a Dios en cuanto que se explica por la naturaleza del alma humana. Luego también la idea de la idea A debe referirse a Dios de ese mismo modo, a saber (*por el mismo 2/11c*), esta idea

adecuada de la idea A estará en la misma alma que tiene la idea adecuada A. Por consiguiente, quien tiene una idea adecuada, o sea (*por 2/34*), quien conoce verdaderamente una cosa, debe tener al mismo tiempo [2|124] una idea adecuada, es decir, un conocimiento verdadero, esto es (*como es evidente por sí mismo*), debe estar al mismo tiempo cierto de su conocimiento.

*Escolio*.

(a) En *2/21e* he explicado qué es la idea de la idea. Pero hay que señalar que la proposición anterior es bastante clara por sí misma. Pues nadie que tiene una idea verdadera, ignora que la idea verdadera implica la máxima certeza, ya que tener una idea verdadera no significa sino que se conoce una cosa perfectamente o lo mejor posible. Y nadie en absoluto puede dudar de ello, a menos que piense que una idea es algo mudo, cual pintura en una tabla, y no un modo del pensar, a saber, el mismo entender. Pues yo pregunto ¿quién puede saber que entiende una cosa, si no la entiende primero? Es decir, ¿quién puede saber que está cierto de una cosa, si primero no está cierto de ella? Además, ¿qué puede haber más claro y cierto que la idea verdadera, que sea norma de la verdad? Ciertamente, así como la luz se manifiesta a sí misma y a las tinieblas, también la verdad es norma de sí misma y de la falsedad**[121]** (.)

(b) Y con esto pienso haber contestado a estas preguntas, a saber: si la idea verdadera solo se distingue de la falsa, en cuanto que se dice que concuerda con su objeto ideado, ¿es que la idea verdadera no posee, entonces, más realidad o perfección que la falsa (puesto que solo se distinguen por una denominación extrínseca), ni, por tanto, tampoco un hombre que tiene ideas verdaderas, posee más perfección que el que solo las tiene falsas? Además, ¿de dónde proviene que los hombres tengan ideas falsas? Y, finalmente, ¿por qué medio puede alguien saber con certeza que tiene ideas que concuerdan con sus objetos ideados? A estas preguntas, digo, pienso que ya he contestado. Pues, en lo que concierne a la diferencia entre la idea verdadera y la falsa, consta por *2/35* que aquélla se relaciona con ésta como el ser con el no ser. En cambio, las causas de la falsedad las he mostrado con toda claridad desde *2/19* a *2/35e*. Y a partir de ahí, está

claro también en qué se diferencia un hombre que tiene ideas verdaderas de aquel que no las tiene más que falsas. En cuanto a lo último, a saber, por qué medios puede un hombre saber que tiene una idea verdadera, que concuerda con su objeto ideado, acabo de mostrar de forma más que suficiente que eso solo procede de que tiene una idea que concuerda con su objeto ideado, es decir, de que la verdad es su propia norma. Añádase a todo ello que [2|125] nuestra alma, en cuanto que percibe verdaderamente las cosas, es parte del entendimiento infinito de Dios (*por 2/11c*); y, por tanto, es tan necesario que sean verdaderas las ideas claras y distintas del alma como las ideas de Dios.

*PROPOSICIÓN 44*.

*No pertenece a la naturaleza de la razón contemplar las cosas como contingentes, sino como necesarias*.

*Demostración*.

A la naturaleza de la razón pertenece el percibir las cosas con verdad (*por 2/41*), a saber (*por 1/ax6*), como son en sí, esto es (*por 1/29*), no como contingentes, sino como necesarias.

*Corolario 1*.

De aquí se sigue que solo de la imaginación depende que contemplemos las cosas como contingentes, tanto respecto al pasado como al futuro.

*Escolio*.

De qué forma se haga esto, lo explicaré en pocas palabras. Hemos demostrado antes (*2/17* y *2/17c*) que, aunque las cosas no existan, el alma las imagina siempre como presentes, a menos que surjan causas que excluyan su existencia presente. Hemos demostrado, además (*2/18*), que, si el cuerpo humano ha sido una vez afectado simultáneamente por dos cuerpos, tan pronto el alma imagine más tarde uno de ellos, recordará al instante también el otro, es decir, que contemplará a ambos como presentes, a menos que surjan causas que excluyan su existencia presente. Nadie duda, por otra parte, de que también imaginamos el tiempo, a saber, porque imaginamos que unos cuerpos se mueven más lenta o más rápidamente o

igual que otros. Supongamos, pues, a un niño que ayer por la mañana vio por primera vez a Pedro, a mediodía a Pablo y [2|126] por la tarde a Simeón, y hoy por la mañana de nuevo a Pedro. Por *2/18* es evidente que tan pronto como vea amanecer, verá al punto que el Sol recorre la misma zona del cielo que el día precedente, es decir, que verá el día entero, y, a la vez, imaginará con la mañana a Pedro, con el mediodía a Pablo y con la tarde a Simeón, es decir, que imaginará la existencia de Pablo y de Simeón en relación al tiempo futuro; en cambio, si ve a Simeón por la tarde, relacionará a Pablo y a Pedro con el tiempo pasado, al imaginarlos simultáneamente con el tiempo pasado; y todo esto con tanta mayor constancia cuanto con mayor frecuencia los haya visto en ese orden. Y, si alguna vez sucede que otra tarde, en lugar de Simeón, ve a Jacobo, a la mañana siguiente imaginará junto con la tarde ora a Simeón ora a Jacobo, y no a ambos a la vez; puesto que suponemos que por la tarde solo ha visto a uno de los dos y no a ambos a la vez. De ahí que su imaginación fluctuará, y con la tarde futura imaginará ora a éste ora a aquél, es decir, que no contemplará el futuro de ninguno de los dos como cierto, sino el de ambos como contingente. Y esta fluctuación de la imaginación será la misma cuando ésta se refiere a cosas que contemplamos de la misma forma descrita, pero en relación al pasado o al presente; y, en consecuencia, imaginaremos las cosas como contingentes tanto si se refieren al presente como al pasado o al futuro.

*Corolario 2.*

*Es propio de la naturaleza de la razón percibir las cosas bajo cierta especie de eternidad.*[122]

*Demostración.*

En efecto, es propio de la naturaleza de la razón contemplar las cosas como necesarias y no como contingentes (*por la prop. precedente*). Y esta necesidad de las cosas (*por 2/41*) la percibe con verdad, esto es (*1/ax6*), tal como es en sí. Ahora bien (*por 1/16*), esta necesidad de las cosas es la misma necesidad de la naturaleza eterna de Dios. Luego es propio de la naturaleza de la razón contemplar las cosas bajo esta especie de eternidad.

Añádase a ello que los fundamentos de la razón son nociones (*por 2/38*), que explican aquello que es común a todas las cosas y que (*por 2/37*) no explican la esencia de ninguna cosa singular; y, por tanto, no deben ser concebidas con ninguna relación al tiempo, sino bajo cierta especie de eternidad.

[2|127] *PROPOSICIÓN 45*.

*Cada idea de cualquier cuerpo o cosa singular que existe en acto, implica necesariamente la esencia eterna e infinita de Dios*[123].

*Demostración*.

La idea de una cosa singular que existe en acto, implica necesariamente tanto la esencia como la existencia de esa cosa (*por 2/8c*). Pero las cosas singulares (*por 1/15*) no se pueden concebir sin Dios, sino que, como (*por 2/6*) tienen a Dios por causa, en cuanto que se lo concibe bajo un atributo del que ellas son modos, sus ideas deben implicar necesariamente (*por 1/ax4*) el concepto de su atributo, esto es (*por 1/d6*), la esencia eterna e infinita de Dios.

*Escolio*.

Aquí no entiendo por existencia la duración, esto es, la existencia en cuanto que es concebida abstractamente y como una especie de cantidad. Pues hablo de la misma naturaleza de la existencia, que se atribuye a las cosas singulares por el hecho de que de la necesidad eterna de Dios proceden infinitas cosas en infinitos modos (*ver 1/16*). Hablo, digo, de la existencia misma de las cosas singulares, en cuanto que son en Dios. Pues, aunque cada una esté determinada por otra cosa singular a existir de cierta manera, la fuerza, sin embargo, con que cada una persevera en la existencia, se sigue de la necesidad eterna de Dios. Sobre lo cual véase *1/24c*.

*PROPOSICIÓN 46*.

*El conocimiento de la esencia eterna e infinita de Dios, que implica cada idea, es adecuado y perfecto*.

*Demostración*.

La demostración de la proposición precedente es universal, y, ya se considere una cosa como parte ya como todo, su idea, ya sea de un todo ya de una parte (*por la prop. precedente*), implicará la esencia eterna e infinita de Dios. Por tanto, aquello que da el conocimiento de la esencia eterna e infinita [2|128] de Dios, es común a todas las cosas y se halla en la parte igual que en el todo, y por lo mismo (*por 2/38*), ese conocimiento será adecuado.

*PROPOSICIÓN 47*.

*El alma humana tiene un conocimiento adecuado de la esencia eterna e infinita de Dios*.

*Demostración*.

El alma humana tiene ideas (*por 2/22*) por las que (*por 2/23*) se percibe a sí misma, su cuerpo (*por 2/19*) y (*por 2/16c1* y *2/17*) los cuerpos externos como existentes en acto. Y por tanto (*por 2/45* y *2/46*), tiene un conocimiento adecuado de la esencia eterna e infinita de Dios.

*Escolio*.

(a) A partir de aquí vemos que la esencia infinita de Dios y su eternidad son conocidas por todos. Y, como todas las cosas son en Dios y son concebidas por Dios, se sigue que de este conocimiento podemos deducir muchísimas cosas que conozcamos adecuadamente, y formar así aquel tercer género de conocimiento, del que hemos hablado en *2/40e2* y de cuya excelencia y utilidad nos corresponderá hablar en la quinta parte (.)

(b) En cuanto a que los hombres no tienen un conocimiento tan claro de Dios como de las nociones comunes, se debe a que no pueden imaginar a Dios como a los cuerpos y a que unieron el nombre «Dios» a las imágenes de las cosas que suelen ver, lo cual apenas si pudieron evitar, porque los hombres son continuamente afectados por los cuerpos exteriores (.)

(c) En efecto, la mayor parte de los errores solo consisten en que no aplicamos correctamente los nombres a las cosas. Y así, cuando uno dice que las líneas, que se trazan desde el centro del círculo a su circunferencia, son desiguales, es que ese tal, entonces al menos, entiende por círculo otra cosa que los matemáticos. Y cuando los hombres se equivocan en un

cálculo, tienen unos números en la mente y otros en el papel. De ahí que, si consideras su mente, sin duda que no se equivocan; pero parecen equivocarse, porque pensamos que tienen en su mente los números que están en el papel. De no ser así, no creeríamos en absoluto que se equivocan, como no he creído yo que se equivocaba uno al que hace poco he oído gritar [2|129] que su patio había volado a la gallina del vecino, porque es obvio que su mente me era bastante clara. Y muchas controversias surgen de aquí, a saber, de que los hombres no explican correctamente su mente o de que interpretan mal la mente de otro. Pues, en realidad, mientras se contradicen de plano unos a otros, piensan cosas idénticas o diversas, de suerte que no son tales los errores y absurdos que creen existir en otro.

*PROPOSICIÓN 48*.

*En el alma no se da ninguna voluntad absoluta o libre, sino que el alma es determinada a querer esto o aquello por una causa, que también es determinada por otra, y ésta a su vez por otra, y así al infinito*[124].

*Demostración*.

El alma es un modo cierto y determinado del pensar (*por 2/11*) y, por tanto (*por 1/17c2*), no puede ser causa libre de sus acciones, es decir, que no puede tener una facultad absoluta de querer y no querer, sino que debe ser determinada a querer esto o aquello (*por 1/28*) por una causa, la cual también es determinada por otra, y ésta de nuevo por otra, etc.

*Escolio*.

(a) De esta misma manera se demuestra que en el alma no se da ninguna facultad absoluta de entender, desear, amar, etc. De donde se sigue que estas facultades y otras similares o son totalmente ficticias o no son más que entes metafísicos, o sea, universales que solemos formar a partir de los particulares. De ahí que el entendimiento y la voluntad son a esta o aquella idea o a esta o aquella volición como es la petreidad a esta y aquella piedra, o como «hombre» a Pedro y Pablo. En cuanto a las causas de por qué los hombres se creen que son libres, las hemos explicado en el *Apéndice* de la primera parte [.]

(b) Pero, antes de seguir adelante, debo advertir aquí que yo entiendo por voluntad la facultad de afirmar y de negar, y no el deseo; digo que entiendo la facultad con que el alma [2|130] afirma o niega qué es lo verdadero y qué lo falso, y no el deseo con que el alma apetece o aborrece las cosas. Mas, después de que hemos demostrado que estas facultades son nociones universales, que no se distinguen de los singulares de los que las formamos, hay que indagar ya si las mismas voliciones son algo aparte de las mismas ideas de las cosas. Hay que indagar, digo, si en el alma se da alguna afirmación y negación, aparte de aquella que implica la idea en cuanto idea; acerca de lo cual véase la proposición siguiente, así como *2/d3*, a fin de que el pensamiento no se reduzca a pinturas. Pues por ideas no entiendo imágenes como aquellas que se forman en el fondo del ojo o, si se quiere, en el medio del cerebro, sino los conceptos del pensamiento[125].

*PROPOSICIÓN 49*.

*En el alma no se da ninguna volición, esto es, afirmación y negación, fuera de aquella que implica la idea en cuanto que es idea*.

*Demostración*.

En el alma (*por la prop. precedente*) no se da ninguna voluntad absoluta de querer o no querer, sino tan solo voliciones singulares, a saber, esta y aquella afirmación, y esta y aquella negación. Concibamos, pues, una volición singular, por ejemplo un modo del pensar con el que el alma afirma que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos. Esta afirmación implica el concepto o idea del triángulo, esto es, no se puede concebir sin la idea del triángulo. Pues es lo mismo si digo que A debe implica el concepto de B que si digo que A no se puede concebir sin B. Además, esta afirmación (*por 2/ax3*) tampoco puede existir sin la idea del triángulo. Luego esta afirmación no puede ser ni ser concebida sin la idea del triángulo. Por otra parte, esta idea del triángulo debe implicar esta misma afirmación, a saber, que sus tres ángulos son iguales a dos rectos. Por lo cual, a la inversa, esta idea del triángulo tampoco puede ser ni ser concebida sin esta afirmación, y por tanto (*por 2/d2*) esta afirmación pertenece a la esencia de la idea del triángulo, y no es nada aparte de la

misma. Y lo que hemos dicho de esta volición (puesto que la hemos tomado al azar), hay que decirlo también de una volición cualquiera, a saber, que no es nada más que la idea.

[2|131] *Corolario*.

*La voluntad y el entendimiento son una y la misma cosa*[126].

*Demostración*.

La voluntad y el entendimiento no son nada más que las mismas voliciones e ideas singulares (*por 2/48* y *2/48e*). Ahora bien, la volición singular y la idea (*por la prop. precedente*) son una y la misma cosa. Luego la voluntad y el entendimiento son una y la misma cosa.

*Escolio*.

(a) Con lo dicho hemos eliminado la causa del error que es comúnmente admitida. Frente a ella, en efecto, hemos mostrado que la falsedad consiste en la sola privación que implican las ideas mutiladas y confusas. De ahí que la idea falsa, en cuanto tal, no implica la certeza. Cuando decimos, pues, que el hombre reposa en lo falso y no duda de ello, no por eso decimos que está cierto, sino únicamente que no duda o que reposa en lo falso, porque no se da causa alguna que haga que su imaginación fluctúe. Sobre lo cual véase *2/44e*. Aunque se suponga, pues, que el hombre se adhiere a lo falso, nunca diremos, sin embargo, que está cierto. Ya que por certeza entendemos algo positivo (*por 2/43* y *2/43e*) y no la privación de duda; en cambio, por privación de certeza entendemos la falsedad (.)

(b) No obstante, para una más completa explicación de la proposición precedente, aún falta hacer algunas *advertencias*. Falta, además, que yo responda a las *objeciones* que se pueden presentar contra esta doctrina mía. Y, finalmente, para alejar todo escrúpulo, he pensado que valía la pena señalar algunas *ventajas* de esta doctrina; digo algunas, porque las principales se entenderán mejor por lo que diremos en la quinta parte.

(c) Comienzo, pues, por el primer punto, y *advierto* a los lectores que distingan con precisión entre la idea o concepto del alma y las imágenes de las cosas que ellos imaginan. Es necesario, además, que distingan entre las ideas y las palabras[127] con las que significamos las cosas. Pues, como

muchos o bien confunden totalmente estas tres cosas, a saber, las imágenes, las palabras y las ideas, [2|132] o bien no las distinguen con suficiente precisión o, en fin, con la debida cautela, ignoran completamente esta doctrina sobre la voluntad, que es imprescindible conocer tanto para la especulación como para ordenar sabiamente la vida. En efecto, quienes piensan que las ideas consisten en las imágenes que se forman en nosotros por el choque de los cuerpos, se persuaden de que las ideas de las cosas, de las que no podemos formar ninguna imagen similar, no son ideas, sino tan solo ficciones que forjamos por el libre albedrío de la voluntad. Consideran, pues, las ideas cual pinturas mudas en una tabla y, dominados por este prejuicio, no ven que la idea, en cuanto tal, implica la afirmación o la negación. Por otra parte, quienes confunden las palabras con la idea o con la misma afirmación que la idea implica, piensan que pueden querer en contra de lo que sienten, cuando solo con palabras afirman o niegan algo contra aquello que sienten. De estos prejuicios, sin embargo, podrá desprenderse fácilmente aquel que atiende a la naturaleza del pensamiento, el cual no implica en absoluto el concepto de la extensión; pues con ello entenderá claramente que la idea (dado que es un modo del pensar) no consiste ni en la imagen de alguna cosa ni en las palabras, ya que la esencia de las palabras y de las imágenes está constituida por los solos movimientos corpóreos, que no implican en modo alguno el concepto del pensamiento. Sobre esto basten estas pocas advertencias. Paso, pues, a las *objeciones* aludidas.

(d) La 1.ª de ellas es que piensan que consta que la voluntad se extiende más allá del entendimientoy que, por tanto, es distinta del entendimiento. La razón, en cambio, por la que piensan que la voluntad es más amplia que el entendimiento, es que dicen haber experimentado que no necesitan una facultad de asentir o afirmar y de negar mayor que la que ya tenemos para asentir a otras infinitas cosas que no percibimos; pero sí, una mayor facultad de entender. Por tanto, la voluntad se distingue del entendimiento en que éste es finito, mientras que aquélla es infinita**[128]**.

(e) Lo 2.º que se nos puede objetar, es que la experiencia no parece enseñar nada con mayor claridad que el hecho de que podemos suspender nuestro juicio, a fin de no asentir a cosas que percibimos; lo cual se

confirma también, porque no se dice que nadie se engaña en cuanto que percibe algo, sino solo en cuanto que asiente o disiente de ello. Por ejemplo, quien finge un caballo alado, no por eso concede que se da un caballo [2|133] alado, esto es, no por eso se equivoca, a menos que conceda a la vez que se da un caballo alado. Nada parece enseñar, pues, más claramente la experiencia que el hecho de que la voluntad o facultad de asentir es libre y distinta de la facultad de entender.

(f) Lo 3.º que se nos puede objetar, es que una afirmación no parece contener más realidad que otra, es decir, que no parece que necesitemos mayor potencia para afirmar que es verdadero lo que es verdadero, que para afirmar que es verdadero algo que es falso. En cambio, percibimos que una idea tiene más realidad o perfección que otra, ya que, cuanto más excelentes son unos objetos que otros, tanto más perfectas deben ser también las ideas de unos que las de los otros. Por donde parece constar también la diferencia entre la voluntad y el entendimiento.

(g) Lo 4.º que se nos puede objetar, es que, si el hombre no obra por la libertad de la voluntad, ¿qué sucederá entonces, si está en equilibrio como el asna de Buridano?[129] ¿Perecerá de hambre y de sed? Si lo concedo, parecería que concibo un asna o una estatua de hombre, y no a un hombre. Si, en cambio, lo niego, es que se determinará a sí mismo y que tiene, por tanto, la facultad de desplazarse y de hacer lo que quiera. Además de éstas, quizá se puedan objetar otras cosas; pero como no tengo que recoger aquí lo que cada cual puede soñar, solo procuraré responder a estas objeciones y con la mayor brevedad que me sea posible.

(h) A la 1.ª objeción digo que yo concedo que la voluntad se extiende más que el entendimiento, si por entendimiento entienden solo las ideas claras y distintas; pero niego que la voluntad se extienda más que las percepciones o la facultad de concebir. Y no veo en absoluto por qué deba decirse infinita la facultad de querer, más bien que la facultad de sentir; pues, así como con la misma facultad de querer podemos afirmar infinitas cosas (pero una tras otra, ya que no podemos afirmar a la vez infinitas cosas), así también con la misma facultad de sentir podemos sentir o percibir infinitos cuerpos (a saber, uno tras otro). ¿Y si dicen que se dan infinitas cosas que no podemos percibir? Replico que a ésas tampoco las

podemos alcanzar con ningún pensamiento y, en consecuencia, con ninguna facultad de querer. Pero dicen que, si Dios quisiera hacer que las percibiéramos también, nos debería dar una mayor facultad de percibir, mas no una mayor facultad de querer que la que nos dio. Lo cual es lo mismo que si dijeran que, si Dios quisiera hacer [2|134] que entendiéramos infinitas otras cosas, sería sin duda necesario que nos diera un entendimiento mayor, pero no una idea más universal del ser que la que nos dio, para abarcar esos mismos infinitos seres. Pues hemos demostrado que la voluntad es un ser o una idea universal, con la que explicamos todas las voliciones singulares, esto es, lo que es común a todas ellas. Así, pues, como creen que esta idea común o universal de todas las voliciones es una facultad, no es nada extraño que digan que esta facultad se prolonga al infinito, más allá de los límites del entendimiento. Ya que lo universal se dice por igual de uno, de muchos y de infinitos individuos.

(i) A la 2.ª objeción respondo negando que tengamos la libre potestad de suspender el juicio. Ya que, cuando decimos que alguien suspende el juicio, no decimos otra cosa sino que ve que no percibe adecuadamente la cosa. La suspensión del juicio es, pues, en realidad, una percepción y no una voluntad libre. Y para que se entienda claramente, concibamos un niño que imagina un caballo alado y no percibe ninguna otra cosa. Dado que esta imaginación implica la existencia del caballo (*por 2/17c*), y el niño no percibe nada que excluya la existencia del caballo, contemplará necesariamente al caballo como presente, y no podrá dudar de su existencia, aunque no esté cierto de ella. Y esto lo experimentamos a diario en sueños, y no creo que haya alguien que piense que él, mientras sueña, tiene la libre potestad de suspender el juicio sobre lo que sueña y de hacer que no sueñe lo que sueña ver; a pesar de lo cual, sucede que incluso en sueños suspendemos el juicio, a saber, cuando soñamos que estamos soñando. Concedo, además, que nadie se engaña en cuanto que percibe, es decir, que las imaginaciones del alma consideradas en sí mismas no implican ningún error (*ver 2/17e*); pero niego que el hombre no afirme nada en cuanto que percibe. Pues ¿qué otra cosa es percibir un caballo alado sino afirmar del caballo las alas? Porque, si el alma no percibiera nada aparte del caballo alado, lo contemplaría presente a ella, y no tendría motivo alguno para

dudar de su existencia ni facultad alguna de disentir; a menos que la imaginación del caballo esté unida a una idea que suprime su existencia, o que el alma perciba que la idea que tiene del caballo alado es inadecuada; y entonces o negará necesariamente la existencia del caballo o dudará necesariamente de ella.

[2|135] (j) Y con esto pienso haber respondido también a la 3.ª objeción, a saber: que la voluntad es algo universal, que se predica de todas las ideas, y que solo significa lo que es común a todas las ideas, a saber, la afirmación. Por eso, su esencia adecuada, en cuanto que se la concibe de esta forma abstracta, debe hallarse en cada idea, y solo por este motivo es la misma en todas; pero no en cuanto que se considera que constituye la esencia de la idea, ya que en este sentido las afirmaciones singulares difieren entre sí igual que las mismas ideas. Por ejemplo, la afirmación que implica la idea del círculo, difiere de la que implica la idea del triángulo, lo mismo que la idea del círculo difiere de la idea del triángulo. Además, niego en absoluto que necesitemos igual potencia de pensar para afirmar que es verdadero lo que es verdadero, que para afirmar que es verdadero lo que es falso. Ya que estas dos afirmaciones, si consideras la mente, se relacionan entre sí como el ser y el no ser, puesto que en la idea no hay nada positivo que constituya la forma de la falsedad (*ver 2/35* y *2/35e* y *2/47e*). Por eso, hay que advertir aquí, ante todo, cuán fácilmente nos engañamos, cuando confundimos los universales con los singulares, y los entes de razón y abstractos con los reales.

(k) Por lo que respecta, finalmente, a la 4.ª objeción, digo que concedo sin reservas que un hombre puesto en tal equilibrio (a saber, que no percibe nada más que la sed y el hambre, tal comida y tal bebida, ambas a igual distancia de él), perecerá de hambre y de sed. Y, si me preguntan si tal hombre no debe ser tenido por un asno más bien que por un hombre, digo que lo ignoro, como también ignoro cómo hay que valorar a aquel que se ahorca y cómo hay que valorar a los niños, los necios, los locos, etc.

(l) Nos resta, finalmente, indicar *cuánto contribuye* el conocimiento de esta doctrina a la práctica de la vida[130], lo cual reconoceremos fácilmente por lo que sigue.

1.º) En cuanto que enseña que nosotros obramos por el solo beneplácito de Dios y que somos partícipes de la divina naturaleza, y tanto más cuanto más perfectas acciones realizamos y cuanto más y más entendemos a Dios. Así, pues, esta doctrina, aparte de traer al ánimo una quietud completa, tiene el valor de enseñarnos en qué consiste nuestra suma felicidad o beatitud [2|136] a saber, en el solo conocimiento de Dios, por el cual somos inducidos a hacer tan solo aquello que el amor y la piedad nos aconsejan. Por donde entendemos claramente cuánto se alejan de la verdadera valoración de la virtud aquellos que, por su virtud y óptimas acciones, como por la máxima esclavitud, esperan ser galardonados por Dios con los máximos premios; como si la misma virtud y el servicio de Dios no fuera la misma felicidad y la suma libertad.

2.º) En cuanto que enseña cómo debemos comportarnos con las cosas de la fortuna, o sea, las cosas que no están en nuestra potestad, es decir, que no se siguen de nuestra naturaleza, a saber: esperar y soportar con ánimo igual las dos caras de la fortuna, puesto que todas ellas se siguen del decreto eterno de Dios con la misma necesidad con que de la esencia del triángulo se sigue que sus tres ángulos son iguales a dos rectos.

3.º) Esta doctrina contribuye a la vida social, en cuanto que enseña a no odiar a nadie, ni despreciar, ni burlarse, ni irritarse, ni envidiar a nadie. En cuanto que enseña, además, a que cada uno se contente con lo suyo y auxilie al prójimo, no por una misericordia mujeril, parcialidad o superstición, sino por la sola guía de la razón, según lo exijan el tiempo y el asunto, como mostraré en la cuarta parte[131].

4.º) Finalmente, esta doctrina ayuda también no poco a la sociedad común, en cuanto que enseña de qué forma deben ser gobernados y dirigidos los ciudadanos, a saber, no para que presten un servicio, sino para que hagan libremente lo que es mejor (.)

Y con esto he concluido lo que me había propuesto en este escolio y pongo fin a esta segunda parte, en la que pienso haber explicado con suficiente detalle y, en cuanto la dificultad del asunto lo permite, con claridad, la naturaleza del alma humana y sus propiedades, y haber aportado ideas de las que pueden concluirse muchas cosas excelentes, sumamente útiles y necesarias de conocer, como constará en parte por lo que sigue.

*Fin de la segunda parte*

## [2|137] TERCERA PARTE.

## *De la naturaleza y el origen de los afectos*[132].

### *Prefacio*

(a) La mayor parte de los que han escrito sobre los afectos y la norma de vida de los hombres, no parecen tratar sobre cosas naturales, que siguen las leyes comunes de la naturaleza, sino sobre cosas que están fuera de la naturaleza. Más aún, parecen concebir al hombre en la naturaleza como un imperio en un imperio, puesto que creen que el hombre, más que seguir el orden de la naturaleza, lo perturba, y que tiene un poder absoluto sobre sus acciones, y que solo por sí mismo, y no por otra cosa, es determinado. La causa de la impotencia e inconstancia humana la atribuyen, además, no al poder común de la naturaleza, sino a no sé qué vicio de la naturaleza humana, a la que por eso mismo lloran, ridiculizan y desprecian, o, como es más frecuente, detestan; y el que ha aprendido a denostar con más elocuencia o argucia la impotencia del alma humana, es tenido por divino. No han faltado sin duda hombres egregios (a cuyo esfuerzo y habilidad confesamos deber mucho) que han escrito muchas cosas excelentes sobre la recta norma de vida y han dado a los mortales consejos llenos de prudencia. Pero nadie, que yo sepa, ha determinado la naturaleza y las fuerzas de los afectos y qué pueda, en cambio, el alma en orden a moderarlos. Sé sin duda que el celebérrimo Descartes, aunque también haya creído [2|138] que el alma tiene un poder absoluto sobre sus acciones, intentó explicar los afectos humanos por sus primeras causas y mostrar al mismo tiempo el camino por el que el alma puede alcanzar un imperio absoluto sobre ellos; en mi

opinión, sin embargo, no mostró más que la gran agudeza de su ingenio, como demostraré en su lugar[133] (.)

(b) Quiero volver, pues, a aquellos que prefieren detestar o ridiculizar los afectos y las acciones de los hombres, más bien que entenderlos. A éstos les parecerá sin duda admirable que yo me proponga examinar los vicios e inepcias de los hombres según el método geométrico y que quiera demostrar con una razón cierta aquellas cosas que ellos proclaman ser contrarias a la razón, vanas, absurdas y horrendas. Pero mi razón es ésta: que nada sucede en la naturaleza que pueda ser atribuido a un vicio suyo. Porque la naturaleza es siempre la misma, y una y la misma en todas partes es su virtud y potencia de actuar; es decir, que las leyes y reglas de la naturaleza, según las cuales se hacen todas las cosas y se cambian de unas formas en otras, son en todo tiempo y lugar las mismas; y por tanto, una y la misma debe ser también la razón de entender la naturaleza de las cosas, cualesquiera que sean, a saber, por medio de las leyes y reglas universales de la naturaleza. Así, pues, los afectos de odio, ira, envidia, etc., considerados en sí mismos, se siguen de la misma necesidad y virtud de la naturaleza que las demás cosas singulares; y admiten, por tanto, ciertas causas por las que son entendidos y tienen ciertas propiedades tan dignas de nuestro conocimiento como las propiedades de cualquier otra cosa, con cuya sola contemplación nos deleitamos. Trataré, pues, de la naturaleza y las fuerzas de los afectos y del poder del alma sobre ellos con el mismo método con que he tratado anteriormente de Dios y del alma, y consideraré las acciones humanas y los apetitos como si se tratara de líneas, planos o cuerpos.[134]

## [2|139] *DEFINICIONES*

I. Llamo causa adecuada a aquella cuyo efecto puede ser percibido clara y distintamente por ella misma. Llamo, en cambio, inadecuada o parcial a aquella cuyo efecto no puede ser entendido por ella sola.

II. Digo que nosotros actuamos, cuando en nosotros o fuera de nosotros se produce algo de lo que somos causa adecuada, esto es (*por la def. precedente*), cuando de nuestra naturaleza se sigue algo, en nosotros o fuera

de nosotros, que puede ser entendido clara y distintamente por ella sola. Y, al contrario, digo que padecemos, cuando en nosotros se produce algo o de nuestra naturaleza se sigue algo, de lo que no somos causa sino parcial.

III. Por afecto entiendo las afecciones del cuerpo, con las que se aumenta o disminuye, ayuda o estorba la potencia de actuar del mismo cuerpo, y al mismo tiempo las ideas de estas afecciones.

*Así, pues, si pudiéramos ser causa adecuada de alguna de estas afecciones, entonces por afecto entiendo una acción; y en otro caso, una pasión*[135] .

***POSTULADOS***

I. El cuerpo humano puede ser afectado de muchos modos con los que aumenta o disminuye su potencia de actuar, y también de otros modos que no hacen ni mayor ni menor su potencia de actuar.

*Este postulado o axioma se apoya en 2/13e/post 1 y en 2/13e/lemas 5 y 7*.

II. El cuerpo humano puede padecer muchos cambios y retener, no obstante, las impresiones o vestigios de los objetos [2|140] (*véase sobre ellos 2/13e/post 5*) y por tanto las mismas imágenes de las cosas (*ver su definición en 2/17e*).

*PROPOSICIÓN 1*.

*Nuestra alma hace algunas cosas y padece otras, a saber, en la medida en que tiene ideas adecuadas, necesariamente hace algunas cosas, y en la medida en que tiene ideas inadecuadas, necesariamente padece algunas*.

*Demostración*.

Las ideas de cualquier alma humana son las unas adecuadas y las otras, en cambio, mutiladas y confusas (*por 2/40e*). Pero las ideas que son adecuadas en el alma de alguien, son adecuadas en Dios en cuanto que constituye la esencia de ese alma (*por 2/11c*); en cambio, las que son inadecuadas en el alma, son también adecuadas en Dios (*por el mismo 2/11c*), no en cuanto que constituye la esencia de esa sola alma, sino en

cuanto que también contiene a la vez las almas de otras cosas. Ahora bien, de cualquier idea dada debe seguirse necesariamente algún efecto (*por 1/36*), cuya causa adecuada es Dios (*ver 3/d1*), no en cuanto que es infinito, sino en cuanto que se lo considera afectado por aquella idea dada (*ver 2/9*). Pero de aquel efecto, cuya causa es Dios en cuanto que está afectado por la idea que es adecuada en el alma de alguien, es causa adecuada esta misma alma (*ver 2/11c*); luego nuestra alma (*por 3/d2*), en cuanto que tiene ideas adecuadas, hace necesariamente algunas cosas: que era lo primero. Además, de todo cuanto se sigue necesariamente de una idea que es adecuada en Dios, no en cuanto que contiene solo el alma de un hombre, sino en cuanto que contiene, junto con el alma de aquel hombre, las almas de otras cosas, el alma de aquel hombre (*por 2/11c*) no es causa adecuada, sino parcial; por tanto el alma (*por 3/d2*), en cuanto que tiene ideas inadecuadas, padece necesariamente algunas cosas: que era lo segundo. Luego, nuestra alma, etc.

[2|141] *Corolario*.

De aquí se sigue que el alma está sometida a tantas más pasiones cuantas más ideas inadecuadas tiene; y, al contrario, hace tantas más cosas cuantas más ideas adecuadas tiene.

*PROPOSICIÓN 2*.

*Ni el cuerpo puede determinar al alma a pensar, ni el alma puede determinar al cuerpo al movimiento ni al reposo, ni a alguna otra cosa (si es que la hay)*[136].

*Demostración*.

Todos los modos del pensar tienen por causa a Dios en cuanto que es cosa pensante y no en cuanto que se explica por otro atributo (*por 2/6*). Lo que determina al alma a pensar es, pues, un modo del pensar y no de la extensión, o sea (*por 2/d1*), que no es un cuerpo: que era lo primero. Por otra parte, el movimiento y el reposo del cuerpo deben proceder de otro cuerpo, el cual también debió ser determinado al movimiento o al reposo por otro; y, en general, todo cuanto surge en un cuerpo, debió surgir de Dios en cuanto que se le considera afectado por un modo de la extensión y no por un modo del pensar (*por la misma 2/6*), esto es, no puede surgir del alma

(*por 2/11*), que es un modo del pensar: que era lo segundo. Luego ni el cuerpo determina al alma, etc.

*Escolio*.

(a) Todo esto se entiende más claramente por lo dicho en *2/7e*, a saber, que alma y cuerpo es una y la misma cosa, que es concebida ora bajo el atributo del pensamiento ora bajo el de la extensión. De donde resulta que el orden o concatenación de las cosas es uno solo, ya se conciba la naturaleza bajo éste ya bajo aquel atributo, y que por tanto el orden de las acciones y las pasiones de nuestro cuerpo es simultáneo en naturaleza con el orden de las acciones y las pasiones del alma; lo cual está claro también por el modo como hemos demostrado la proposición *2/12 (.)*

(b) Pero, aunque estas cosas son tan obvias que no queda motivo alguno de duda, apenas si puedo creer que, si no las confirmo por la experiencia, [2|142] puedan los hombres ser inducidos a sopesarlas con ecuanimidad ¡Tan firmemente persuadidos están de que el cuerpo ora se mueve ora reposa por la sola indicación del alma, y de que hace muchísimas cosas que tan solo dependen de la voluntad del alma y del arte de excogitar![137]

Nadie, en efecto, ha determinado por ahora qué puede el cuerpo, esto es, a nadie hasta ahora le ha enseñado la experiencia qué puede hacer el cuerpo por las solas leyes de la naturaleza, considerada como puramente corpórea, y qué no puede a menos que sea determinado por el alma. Pues nadie hasta ahora ha conocido con tal precisión la fábrica del cuerpo que haya podido explicar todas sus funciones, por no mencionar siquiera que en los brutos se observan muchas cosas que superan con mucho la sagacidad humana, y que los sonámbulos realizan en sueños muchísimas cosas que no osarían hacer despiertos; lo cual muestra bastante bien que el mismo cuerpo, por las solas leyes de su naturaleza, puede muchas cosas que su alma admira. Además, nadie sabe de qué forma o con qué medios mueve el alma al cuerpo, ni cuántos grados de movimiento puede imprimirle y con qué rapidez puede moverlo. De donde se sigue que, cuando los hombres dicen que esta o aquella acción del cuerpo procede del alma, que tiene dominio sobre el cuerpo, no saben lo que dicen y no hacen sino confesar con especiosas

palabras que ignoran la verdadera causa de aquella acción, que no les sorprende nada (.)

(c) Pero dirán que, sepan o ignoren con qué medios el alma mueve al cuerpo, ellos experimentan en todo caso que, si el alma no fuera apta para reflexionar, el cuerpo sería inerte. Y que, además, saben por experiencia que solo en potestad del alma está tanto el hablar como el callar, y otras muchas cosas que justamente por eso creen que dependen de la decisión del alma (.)

(d) Ahora bien, en cuanto a lo primero, les pregunto: ¿no enseña también la experiencia que, por el contrario, mientras el cuerpo está inerte, también el alma es inepta para reflexionar? Pues, cuando el cuerpo reposa en el sueño, el alma permanece adormilada al mismo tiempo que él y no tiene, como en la vigilia, la potestad de reflexionar. Además, creo que todos habrán experimentado que el alma no es siempre igualmente apta para pensar sobre un mismo objeto, sino que, cuanto más apto es el cuerpo para que en él se avive la imagen de este o de aquel cuerpo, tanto más apta es también el alma para contemplar este o aquel objeto. Pero dirán que no puede suceder que de las solas leyes de la naturaleza, en tanto que se la considera como puramente corpórea, puedan deducirse las causas de los edificios, de las pinturas y de cosas similares, que [2|143] solo se hacen con el arte humano, y que tampoco el cuerpo humano sería capaz de edificar un templo, si no fuera determinado y guiado por el alma. Mas yo he mostrado ya que ellos no saben qué pueda el cuerpo ni qué se pueda deducir de la sola contemplación de su naturaleza, y que ellos mismos saben por experiencia que por las solas leyes de la naturaleza se hacen muchas cosas que nunca hubieran creído que pudieran hacerse sino bajo la dirección del alma, como son las que hacen los sonámbulos en sueños y que ellos mismos, cuando están despiertos, admiran. Añado aquí la misma fábrica del cuerpo humano, que supera con mucho en artificio a todas las fabricadas por el arte humano, por no mencionar que ya antes he mostrado que de la naturaleza, considerada bajo cualquier atributo, se siguen infinitas cosas (.)

(e) Y, en lo que concierne a lo segundo, sin duda que las cosas humanas serían mucho más felices, si en la potestad del hombre estuviera lo mismo el callar que el hablar. Pero la experiencia enseña más que de sobra que los hombres nada tienen menos en su potestad que la lengua y que nada pueden

menos que moderar los apetitos. De donde resulta que muchos crean que solo hacemos libremente las cosas que apetecemos levemente, porque el apetito de esas cosas es fácilmente contrarrestado por la memoria de otra cosa que recordamos con frecuencia; de ningún modo, en cambio, aquellas que apetecemos con un afecto intenso, que no puede ser mitigado por la memoria de otra cosa. La verdad es que, si no hubieran constatado que hacemos muchas cosas de las que después nos arrepentimos, y que muchas veces, cuando somos zarandeados por afectos contrarios, vemos lo mejor y seguimos lo peor, nada impediría que creyeran que lo hacemos todo libremente. Y así, el niño cree que apetece libremente la leche, y el chico irritado, en cambio, que quiere la venganza, y el tímido la fuga. El borracho, por su parte, cree que habla por libre decisión del alma cosas que después, sobrio, quisiera haber callado; e igualmente el delirante, la charlatana, el niño y muchísimos de esta calaña creen hablar por libre decisión del alma, siendo así que no pueden reprimir el impulso que sienten de hablar. De suerte que la misma experiencia enseña, no menos claramente que la razón, que los hombres se creen libres por el único motivo de que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas por las que son determinados; y que, además, las decisiones del alma no son otra cosa que los mismos apetitos, y por eso son tan variadas como la disposición del cuerpo. Porque cada uno lo regula todo según su propio afecto; y quienes además [2|144] son zarandeados por afectos contrarios, no saben lo que quieren; quienes, en cambio, por ninguno, ante el más leve motivo se inclinan a un lado o a otro (.)

(f) Todas estas cosas muestran sin duda con claridad que tanto la decisión del alma como el apetito y la determinación del cuerpo son simultáneos por naturaleza o más bien una y la misma cosa, a la que llamamos decisión, cuando es considerada bajo el atributo del pensamiento y explicada por él, y que llamamos determinación, cuando es considerada bajo el atributo de la extensión y deducida de las leyes del movimiento y el reposo. Lo cual aún resultará más claro por lo que ahora diremos. Pues hay otro dato que quisiera señalar aquí en primer término, a saber, que no podemos hacer ninguna cosa por decisión del alma, a menos que la recordemos. Por ejemplo, no podemos decir una palabra sin recordarla. Por

otra parte, no está en la libre potestad del alma el recordar una cosa u olvidarla. De ahí que se crea que solo está en potestad del alma el que podamos, por su sola decisión, callar o decir la cosa que recordamos. Ahora bien, cuando soñamos que estamos hablando, creemos que hablamos por libre decisión del alma, siendo así que no hablamos o, si hablamos, lo hacemos por un movimiento espontáneo del cuerpo. Soñamos, además, que ocultamos algunas cosas a los hombres, y ello por la misma decisión del alma por la que, cuando estamos despiertos, callamos lo que sabemos. Soñamos, en fin, que por libre decisión del alma hacemos algunas cosas que, mientras estamos despiertos, no nos atrevemos a hacer. Por eso, quisiera yo saber si se dan en el alma dos géneros de decisiones: uno el de las fantásticas y otro el de las libres. Pues, si no cabe llegar tan lejos con la locura, es necesario conceder que esta decisión del alma, que se cree ser libre, no se distingue de la misma imaginación o de la memoria, y no es otra cosa que aquella afirmación que va necesariamente implicada en la idea en cuanto que es idea (*por 2/49*). Y, por tanto, estas decisiones del alma surgen en ella con la misma necesidad que las ideas de las cosas actualmente existentes. Así, pues, quienes creen que hablan o callan o hacen cualquier cosa por libre decisión del alma, sueñan con los ojos abiertos.

*PROPOSICIÓN 3*.

*Las acciones del alma surgen solo de las ideas adecuadas; las pasiones, en cambio, solo dependen de las inadecuadas*.

[2|145] *Demostración*.

Lo primero que constituye la esencia del alma, no es otra cosa que la idea de un cuerpo que existe en acto (*por 2/11* y *2/13*), la cual (*por 2/15*) se compone de otras muchas, algunas de las cuales (*por 2/38c*) son adecuadas, y otras, en cambio, inadecuadas (*por 2/29c*). Así, pues, todo lo que se sigue de la naturaleza del alma, y que tiene al alma por causa próxima por la que debe ser entendido, debe necesariamente seguirse de una idea adecuada o inadecuada. Ahora bien, en la medida en que el alma (*por 3/1*) tiene ideas inadecuadas, padece necesariamente. Luego las acciones del alma solo se

siguen de las ideas adecuadas, y, por tanto, el alma solo padece, porque tiene ideas inadecuadas.

*Escolio*.

Vemos, pues, que las pasiones solo se refieren al alma en cuanto que ésta tiene algo que implica negación, o sea, en cuanto que es considerada como una parte de la naturaleza, que no puede ser percibida clara y distintamente por sí misma sin las otras. Y de esta forma podría yo mostrar que las pasiones se refieren a las cosas singulares lo mismo que al alma, y que no pueden ser percibidas de otra forma. Pero mi objetivo es tratar tan solo del alma humana.

*PROPOSICIÓN 4*.

*Ninguna cosa puede ser destruida sino por una causa exterior*.

*Demostración*.

Esta proposición es por sí misma evidente, ya que la definición de cualquier cosa afirma la esencia de la misma cosa, pero no la niega, es decir, que pone y no suprime la esencia de la cosa. De ahí que, mientras atendemos solo a la cosa misma, y no a las causas exteriores, no podremos encontrar en ella nada que pueda destruirla.

*PROPOSICIÓN 5*.

*Las cosas son de naturaleza contraria, es decir, no pueden estar en el mismo sujeto, solo en la medida en que una puede destruir a otra*.

[2|146] *Demostración*.

Pues, si pudieran concordar entre ellas o estar a la vez en el mismo sujeto, entonces se podría dar en el mismo sujeto algo que lo pudiera destruir, lo cual (*por la prop. precedente*) es absurdo. Luego las cosas, etc.

*PROPOSICIÓN 6*.

*Cada cosa, en cuanto está en ella, se esfuerza por perseverar en su ser*.

*Demostración*.

En efecto, las cosas singulares son modos en los que se expresan de una cierta y determinada manera los atributos de Dios (*por 1/25c*); es decir (*por 1/34*), son cosas que expresan de cierta y determinada manera la potencia de Dios, por la que Dios es y actúa. Y ninguna cosa tiene en ella algo por lo que pueda ser destruida o que suprima su existencia (*por 3/4*); sino que, por el contrario, se opone a todo lo que puede suprimir su existencia (*por la prop. precedente*). Y por tanto se esfuerza, en cuanto puede y está en ella, por perseverar en su ser.

*PROPOSICIÓN 7.*

*El conato con el que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser, no es nada más que la esencia actual de la misma*[138].

*Demostración.*

De la esencia dada de una cosa cualquiera se siguen necesariamente algunas cosas (*por 1/36*), y las cosas no pueden más que aquello que necesariamente se sigue de su naturaleza determinada (*por 1/29*). De ahí que la potencia de cualquier cosa o el conato con el que ella, sola o con otras, hace o se esfuerza por hacer algo, esto es (*por 3/6*), la potencia o el conato con el que se esfuerza en perseverar en su ser, no es nada más que la esencia dada o actual de esa misma cosa.

[2|147] *PROPOSICIÓN 8.*

*El conato con el que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser, no implica ningún tiempo finito, sino indefinido.*

*Demostración.*

Pues, si implicara un tiempo limitado, que determinara la duración de la cosa, entonces de la misma y sola potencia de la cosa, por la que la cosa existe, se seguiría que, después de aquel tiempo limitado, la cosa no podría existir, sino que debería ser destruida. Es así que esto (*por 3/4*) es absurdo. Luego el conato por el que una cosa existe, no implica ningún tiempo definido, sino al contrario, ya que (*por la misma 3/4*), si no es destruida por ninguna causa exterior, seguirá existiendo siempre por la misma potencia por la que ya existe. Luego este conato implica un tiempo indefinido.

*PROPOSICIÓN 9.*

*Tanto si tiene ideas claras y distintas como si las tiene confusas, el alma se esfuerza en perseverar en su ser por una duración indefinida, y tiene conciencia de ese esfuerzo suyo*[139].

*Demostración.*

La esencia del alma está constituida por ideas adecuadas e inadecuadas (*como hemos mostrado en 3/3*). Por tanto (*por 3/7*), se esfuerza en perseverar en su ser lo mismo en cuanto que tiene éstas como en cuanto que tiene aquéllas, y ello (*por 3/8*) por cierta duración indefinida. Pero, como el alma (*por 2/23*) es necesariamente consciente de sí misma por las ideas de las afecciones del cuerpo, se sigue (*por 3/7*) que el alma es consciente de su conato.

*Escolio.*

Este conato, cuando se refiere solo al alma, se llama *voluntad*; en cambio, cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se llama *apetito*. Éste no es, pues, otra cosa que la misma esencia del hombre, de cuya naturaleza se sigue necesariamente aquello que contribuye a su conservación y que el hombre está, por tanto, determinado a realizar. [2|148] Por lo demás, entre apetito y deseo no hay diferencia alguna, excepto que el deseo suele atribuirse a los hombres en cuanto que son conscientes de su apetito; y por tanto puede definirse así: *el deseo es el apetito con la conciencia del mismo*. Por todo esto consta, pues, que nosotros no nos esforzamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo, porque juzgamos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos que algo es bueno, porque nos esforzamos por ello, lo queremos, apetecemos y deseamos[140].

*PROPOSICIÓN 10.*

*La idea que excluye la existencia de nuestro cuerpo no puede darse en nuestra alma, sino que le es contraria*.

*Demostración.*

Todo lo que puede destruir nuestro cuerpo, no puede darse en él (*por 3/5*). Y, por tanto, tampoco la idea de esa cosa puede darse en Dios, en cuanto que tiene la idea de nuestro cuerpo (*por 2/9c*); esto es (*por 2/11* y *2/13*), la idea de aquella cosa no se puede dar en nuestra alma. Por el contrario, como (*por 2/11* y *2/13*) lo primero que constituye la esencia de nuestra alma, es la idea de un cuerpo que existe en acto, lo primero y principal del conato[141] de nuestra alma es (*por 3/7*) afirmar la existencia de nuestro cuerpo. Y, por consiguiente, la idea que niega la existencia de nuestro cuerpo, es contraria a nuestra alma, etc.

*PROPOSICIÓN 11*.

*La idea de todo aquello que aumenta o disminuye, ayuda o reprime la potencia de actuar de nuestro cuerpo, aumenta o disminuye, ayuda o reprime la potencia de pensar de nuestra alma*.

*Demostración*.

Esta proposición es evidente por *2/7* o también por *2/14*.

*Escolio*.

(a) Vemos, pues, que el alma puede sufrir grandes cambios y pasar ora a una mayor ora a una menor perfección; y estas [2|149] pasiones nos explican los afectos de la alegría y la tristeza. En lo sucesivo entenderé, pues, por *alegría* la pasión por la que el alma pasa a una perfección mayor; por *tristeza*, en cambio, la pasión por la que la misma pasa a una perfección menor[142]. Además, llamo *placer* o *jovialidad* al afecto de alegría que se refiere a la vez al alma y al cuerpo; *dolor* o *melancolía*, en cambio, al de tristeza[143]. Pero hay que advertir que el placer y el dolor se refieren al hombre en cuanto que una parte suya está más afectada que las demás; la jovialidad y la melancolía, en cambio, cuando todas ellas son igualmente afectadas. Qué sea, además, *el deseo*, lo he explicado en *3/9e*. Y, aparte de estos tres, no admito ningún otro afecto primario, ya que en lo que sigue mostraré que los demás surgen de estos tres[144].

(b) No obstante, antes de seguir adelante, deseo explicar aquí con más detalle la proposición *3/10* para que se entienda más claramente por qué

razón una idea es contraria a otra. En *2/17e* hemos mostrado que la idea que constituye la esencia del alma, tan solo implica la existencia del cuerpo mientras existe el mismo cuerpo. Además, de lo que hemos demostrado en *2/8* y *2/8e* se sigue que la existencia presente de nuestra alma solo depende de que el alma implica la existencia actual de nuestro cuerpo. Finalmente, hemos demostrado que la potencia del alma, por la que imagina las cosas y las recuerda, también depende de esto (*ver 2/17*, *2/18* y *2/18e*): de que ella implica la existencia actual del cuerpo. De todo lo cual se sigue que la existencia presente del alma y su potencia de imaginar se suprime tan pronto como el alma deja de afirmar la existencia presente del cuerpo. Ahora bien, la causa de que el alma deje de afirmar esta existencia del cuerpo no puede ser ni el alma misma (*por 3/4*) ni tampoco el que deje de existir el cuerpo. Pues (*por 2/6*) la causa de que el alma afirme la existencia del cuerpo no es que el cuerpo comenzó a existir. Por tanto, por la misma razón, tampoco el alma deja de afirmar la existencia del cuerpo, porque el cuerpo deje de existir, sino que (*por 2/17e*)**[145]** esto proviene de otra idea, que excluye la existencia presente de nuestro cuerpo y, por tanto, de nuestra alma; y, por tanto, esta idea es contraria a la idea que constituye la esencia de nuestra alma.

[2|150] *PROPOSICIÓN 12*.

*El alma se esfuerza cuanto puede en imaginar aquellas cosas que aumentan o favorecen la potencia de actuar del cuerpo*.

*Demostración*.

Mientras el cuerpo humano está afectado por un modo que implica la naturaleza de algún cuerpo exterior, el alma humana contemplará dicho cuerpo como presente (*por 2/17*); y, en consecuencia (*por 2/7*), mientras el alma humana contempla un cuerpo exterior como presente, esto es (*por el mismo 2/17e*), lo imagina, el cuerpo humano está afectado por un modo que implica la naturaleza del mismo cuerpo exterior. Y, por tanto, mientras el alma imagina aquellas cosas que aumentan o favorecen la potencia de actuar de nuestro cuerpo, el cuerpo está afectado por modos que aumentan o favorecen su potencia de actuar (*ver 3/post. 1*), y, por lo mismo (*por 3/11*),

la potencia de pensar del alma se aumenta o favorece. Y, por consiguiente (*por 3/6* o *3/9*), el alma se esfuerza cuanto puede en imaginarlas.

*PROPOSICIÓN 13*.

*Cuando el alma imagina cosas que disminuyen o reprimen la potencia de actuar del cuerpo, se esfuerza cuanto puede en recordar cosas que excluyen la existencia de aquéllas*.

*Demostración*.

Mientras el alma imagina algo así, la potencia del alma y del cuerpo es disminuida o reprimida (*como he demostrado en la prop. precedente*); y, no obstante, el alma lo seguirá imaginando, mientras no imagine otra cosa que excluya su existencia presente (*por 2/17*). Esto es (como acabamos de mostrar), la potencia del alma y del cuerpo será disminuida o reprimida hasta que el alma imagine otra cosa que excluya la existencia de lo antes imaginado. Y por tanto, el alma (*por 3/9*) se esforzará entonces cuanto pueda en imaginar o recordar esta otra cosa.

[2|151] *Corolario*.

De aquí se sigue que el alma rehúye imaginar aquellas cosas que disminuyen o reprimen su potencia y la del cuerpo.

*Escolio*.

A partir de aquí entendemos claramente qué es el amor y qué el odio. En efecto, *el amor* no es otra cosa que la alegría acompañada de la idea de una causa exterior; y *el odio* no es otra cosa que la tristeza acompañada de la idea de una causa exterior. Vemos, además, que quien ama, necesariamente se esfuerza por tener presente y conservar la cosa que ama; y, por el contrario, quien odia, se esfuerza por alejar y destruir la cosa que odia. Mas de todo esto trataré más ampliamente en lo que sigue[146].

*PROPOSICIÓN 14*.

*Si el alma ha sido una vez afectada por dos afectos al mismo tiempo, cuando después sea afectada por uno de ellos, lo será también por el otro*.

*Demostración*.

Si el cuerpo humano ha sido una vez afectado simultáneamente por dos cuerpos, cuando el alma imagine después uno de ellos, recordará al instante el otro (*por 2/18*). Ahora bien, las imaginaciones del alma indican los afectos de nuestro cuerpo más bien que la naturaleza de los cuerpos externos (*por 2/16c2*). Luego, si el cuerpo y, por tanto, el alma (*ver 3/d3*) fue afectada una vez por dos cuerpos, cuando más tarde sea afectada por uno de ellos, también será afectada por el otro.

*PROPOSICIÓN 15*.

*Cualquier cosa puede ser, por accidente, causa de alegría, tristeza o deseo*.

*Demostración*.

Supongamos que el alma es afectada a la vez por dos afectos, uno que no aumenta ni disminuye su potencia de obrar, y otro que la aumenta o disminuye (*por 3/post1*). Por la proposición precedente está claro que, cuando más tarde el alma sea afectada por el primero, <como>[147] por su verdadera causa, que [2|152] (*por hipótesis*) no aumenta ni disminuye por sí misma su potencia de pensar, inmediatamente será afectada también por el segundo, que aumenta o disminuye su potencia de pensar, es decir (*por 3/11e*), será afectada de alegría o de tristeza. Y, por tanto, aquella cosa será causa, no por sí, sino por accidente, de alegría o de tristeza. Y por esta misma vía se puede fácilmente demostrar que aquella cosa puede ser, por accidente, causa del deseo.

*Corolario*.

*Por el solo hecho de que hemos contemplado una cosa con un afecto de alegría o de tristeza, del que ella no es su causa eficiente, podemos amarla u odiarla*.

*Demostración*.

Pues de este solo hecho resulta (*por 3/14*) que el alma, al imaginar después esa cosa, es afectada por un afecto de alegría o de tristeza, esto es

(*por 3/11e*), que la potencia del alma y del cuerpo aumenta o disminuye, etc.; y que, en consecuencia (*por 3/12*), el alma desea o rehúye (*por 3/13c*) imaginar esa cosa, esto es (*por 3/13e*), la ama o la odia.

*Escolio*.

A partir de aquí entendemos por qué puede suceder que amemos u odiemos algunas cosas sin causa alguna por nosotros conocida, sino tan solo por simpatía (como dicen) y antipatía. Y con esto hay que relacionar también aquellos objetos que nos afectan de alegría o de tristeza por el solo hecho de que poseen algo semejante a objetos que suelen afectarnos con los mismos afectos, como mostraré en la proposición siguiente. Sé sin duda que los primeros autores que introdujeron estos nombres de simpatía y antipatía, quisieron significar con ellos ciertas cualidades ocultas de las cosas; creo, sin embargo, que me es lícito entender también con ellos ciertas cualidades conocidas o manifiestas.

*PROPOSICIÓN 16*.

*Por el solo hecho de que imaginamos que una cosa tiene algo semejante a un objeto que suele afectar al alma de alegría o tristeza,* [2|153] *aunque aquello en que la cosa es semejante al objeto no sea la causa eficiente de estos afectos, la amaremos o la odiaremos*.

*Demostración*.

Aquello que es semejante al objeto, lo hemos contemplado en el objeto mismo (*por hipótesis*) con un afecto de alegría o de tristeza; y, por tanto (*por 3/14*), cuando el alma sea afectada por su imagen, al instante será también afectada por este o aquel afecto; y, en consecuencia, la cosa que vemos que posee eso semejante, será (*por 3/15*) causa por accidente de alegría o de tristeza. Por consiguiente (*por el precedente 3/15c*), aunque aquello en que la cosa es semejante al objeto, no sea causa eficiente de esos afectos, la amaremos o la odiaremos.

*PROPOSICIÓN 17*.

*Si imaginamos que una cosa, que suele afectarnos con un afecto de tristeza, tiene algo semejante a otra que suele afectarnos con un afecto*

*igual de alegría, la odiaremos y amaremos a la vez*.

*Demostración*.

Pues esta cosa es (*por hipótesis*) por sí misma causa de tristeza, y (*por 3/13e*), en cuanto que la imaginamos con este afecto, la odiamos. Y, en cuanto que imaginamos que ella posee, además, algo semejante a otra que nos suele afectar con un afecto igual de alegría, la amaremos con un esfuerzo igual de alegría (*por la prop. precedente*). Y, por tanto, la odiaremos y amaremos a la vez.

*Escolio*.

Esta disposición del alma, que surge de dos afectos contrarios, se llama *fluctuación del ánimo*[148], la cual se relaciona con el afecto como la duda con la imaginación (*ver 2/44e*); y la fluctuación del ánimo y la duda solo difieren entre sí como el más y el menos. Hay que señalar, sin embargo, que en la proposición precedente he deducido estas fluctuaciones del ánimo a partir de causas que son causa por sí de un afecto y causa por accidente de otro; y lo he hecho, porque así podían ser más fácilmente deducidas de lo anteriormente dicho, y no porque yo niegue que las fluctuaciones [2|154] del ánimo suelen proceder de un objeto que es causa eficiente de ambos afectos. Pues el cuerpo humano (*por 2/post1*) se compone de muchísimos individuos de diversa naturaleza, y, por tanto (*por el ax.1 que sigue al lema 3, después de 2/13*), puede ser afectado de muchísimos y diversos modos por uno y el mismo cuerpo. Y, al revés, como una y la misma cosa puede ser afectada de muchos modos, también podrá afectar de diversos modos a una y la misma parte del cuerpo. Por todo lo cual fácilmente podemos concebir que uno y el mismo objeto puede ser causa de muchos y contrarios afectos.

*PROPOSICIÓN 18*.

*El hombre es afectado por la imagen de una cosa pasada o futura con el mismo afecto de alegría y de tristeza que por la imagen de una cosa presente*.

*Demostración*.

Mientras un hombre está afectado por la imagen de una cosa, contemplará la cosa como presente, aunque no exista (*por 2/17* y *2/17c*), y no la imagina como pasada o futura sino en cuanto que su imagen está unida a la imagen de un tiempo pasado o futuro (*por 2/44e*). De ahí que la imagen de una cosa, considerada en sí sola, es la misma, ya se refiera al tiempo futuro o al pasado, ya al presente, esto es (*por 2/16c2*), la constitución del cuerpo o el afecto es el mismo, ya sea la imagen de una cosa pasada o futura, ya sea de una cosa presente. Y por tanto, el afecto de alegría o tristeza es el mismo, si la imagen es de una cosa pasada o futura, o si es de una presente.

*Escolio 1*.

Llamo aquí pasada o futura a una cosa en cuanto que hemos sido o seremos afectados por ella; por ejemplo, en cuanto que la vimos o veremos, nos repuso o repondrá, nos dañó o dañará, etc. Pues, en cuanto que la imaginamos así, afirmamos su existencia, es decir, que el cuerpo no es afectado por un afecto que excluya la existencia de la cosa; y por tanto (*por 2/17*), el cuerpo es afectado por la imagen de esa cosa como si la cosa estuviera presente. Ahora bien, como es muy frecuente que quienes han experimentado muchas cosas, al contemplar una cosa como futura o pasada, fluctúen [2|155] y duden sobremanera de su acontecer (*ver 2/44e*), resulta que los afectos que surgen de semejantes imágenes de las cosas no son tan constantes, sino que son alterados por imágenes de otras cosas, hasta que los hombres se cercioran del resultado de la cosa.

*Escolio 2*.

Por lo ahora dicho entendemos qué es la esperanza, el miedo, la seguridad, la desesperación, la grata sorpresa y la decepción. En efecto, *la esperanza* no es sino una alegría inconstante surgida de la imagen de una cosa futura o pasada, de cuyo resultado dudamos. *El miedo,* al revés, es una tristeza inconstante surgida también de la imagen de una cosa dudosa. Por otra parte, si de estos afectos se suprime la duda, de la esperanza resulta *la seguridad* y del miedo *la desesperación*, a saber, la alegría o la tristeza surgida de la imagen de la cosa que hemos temido o esperado. *La grata*

*sorpresa*, por su parte, es la alegría surgida de la imagen de una cosa pasada, de cuyo resultado hemos dudado; y, en fin, *la decepción* es la tristeza opuesta a la grata sorpresa[149].

*PROPOSICIÓN 19*.

*Quien imagina que se destruye lo que ama, se entristecerá; si imagina, en cambio, que se conserva, se alegrará*.

*Demostración*.

El alma se esfuerza cuanto puede en imaginar aquellas cosas que aumentan o favorecen la potencia de actuar del cuerpo (*por 3/12*), esto es (*por 3/13e*), las cosas que ella ama. Es así que la imaginación es favorecida por las cosas que ponen la existencia de la cosa, y, al contrario, es reprimida por las que excluyen la existencia de la cosa (*por 2/17*). Luego las imágenes de las cosas que ponen la existencia de la cosa amada, favorecen el conato del alma, por el que se esfuerza en imaginar la cosa amada, esto es (*por 3/11e*), afectan al alma de alegría. Y, al contrario, las cosas que excluyen la existencia de la cosa amada, reprimen ese conato del alma, esto es (*por el mismo 3/11e*), afectan al alma de tristeza. Por tanto, quien imagina que se destruye lo que ama, se entristecerá, etc.

[2|156] *PROPOSICIÓN 20*.

*Quien imagina que se destruye aquello que odia, se alegrará*.

*Demostración*.

El alma (*por 3/13*) se esfuerza en imaginar aquello que excluye la existencia de las cosas por las que la potencia de actuar del cuerpo es disminuida o reprimida, esto es (*por 3/13e*), se esfuerza en imaginar aquello que excluye la existencia de las cosas que odia. Y por tanto, la imagen de la cosa que excluye la existencia de aquello que el alma odia, favorece este conato del alma, esto es (*por 3/11e*), afecta al alma de alegría. Así, pues, quien imagina que se destruye lo que odia, se alegrará.

*PROPOSICIÓN 21*.

*Quien imagina lo que ama afectado de alegría o de tristeza, también será afectado de alegría o de tristeza; y cada uno de estos afectos será mayor o menor en el amante, según que sea mayor o menor en la cosa amada*.

*Demostración*.

Las imágenes de las cosas (*como hemos probado en 3/19*), que ponen la existencia de la cosa amada, favorecen el conato del alma por el que se esfuerza en imaginar la misma cosa amada. Ahora bien, la alegría pone la existencia de la cosa alegre, y tanto más cuanto mayor es el afecto de alegría, ya que ésta es (*por 3/11e*) el paso a una perfección mayor. Luego la imagen de la alegría de la cosa amada en el amante favorece el conato de la misma alma, esto es (*por 3/11e*), afecta de alegría al amante, y tanto mayor cuanto mayor fuera este afecto en la cosa amada: que era lo primero. Además, en la medida en que una cosa es afectada de alguna tristeza, es destruida, y tanto más cuanto mayor sea la tristeza por la que es afectada (*por el mismo 3/11e*). Y, por tanto (*por 3/19*), quien imagina que lo que él ama, está afectado de tristeza, también será afectado de tristeza, y tanto mayor cuanto mayor sea este afecto en la cosa amada.

[2|157] *PROPOSICIÓN 22*.

*Si imaginamos que alguien afecta de alegría a una cosa que amamos, seremos afectados de amor hacia él. Por el contrario, si imaginamos que el mismo la afecta de tristeza, también nosotros seremos afectados de odio contra él*.

*Demostración*.

El que afecta de alegría o de tristeza a la cosa que amamos, nos afecta también a nosotros de alegría o de tristeza, si imaginamos la cosa amada afectada de aquella alegría o tristeza (*por la prop. precedente*). Es así que se supone que esta alegría o tristeza se da en nosotros acompañada de la idea de la causa exterior. Luego (*por 3/13e*), si imaginamos que alguien afecta de alegría o de tristeza a la cosa que amamos, seremos afectados de amor o de odio hacia él.

*Escolio*.

La proposición 3/21 nos explica qué es la *compasión* que podemos definir como la tristeza surgida del daño de otro. No sé, en cambio, con qué nombre deba ser designada la alegría que surge del bien de otro. Por otra parte, llamaremos *aprecio* al amor hacia aquel que ha hecho bien a otro; y, al contrario, *indignación* al odio hacia aquel que ha hecho mal a otro. Finalmente, hay que señalar que nos compadecemos no solo de la cosa que hemos amado (*como hemos mostrado en 3/21*), sino también de aquella por la que antes no sentíamos ningún afecto, con tal que la consideremos semejante a nosotros (como mostraré más abajo); y que, por eso mismo, también apreciamos al que hizo bien a un semejante y, al contrario, nos indignamos contra el que hizo daño a un semejante**[150]**.

*PROPOSICIÓN 23*.

*Quien imagina aquello que odia afectado de tristeza, se alegrará; en cambio, si lo imagina afectado de alegría, se entristecerá; y cada uno de estos afectos será mayor o menor según que su contrario sea mayor o menor en el objeto al que odia*.

[2|158] *Demostración*.

En cuanto que la cosa odiosa está afectada de tristeza, es destruida, y tanto más cuanto mayor es la tristeza de que está afectada (*por 3/11e*). Por tanto (*por 3/20*), quien imagina que la cosa que odia, está afectada de tristeza, será afectado de alegría, y tanto más cuanto mayor sea la tristeza con que imagina afectada a la cosa odiosa: que era lo primero. Además, la alegría pone la existencia de la cosa alegre (*por el mismo 3/11e*), y tanto más cuanto mayor se concibe la alegría. Por tanto, si uno imagina al que odia afectado de alegría, esa imaginación (*por 3/13*) reprimirá su conato, esto es (*por 3/11e*), aquel que odia, será afectado de tristeza, etc.

*Escolio*.

Esta alegría apenas si puede ser sólida y sin algún conflicto del ánimo. Ya que (*como mostraré enseguida, en 3/27*), en la medida en que alguien imagina que una cosa semejante a él está afectada de tristeza, deberá

entristecerse también; y, al contrario, si imagina que está afectada de alegría. Pero aquí solo nos referimos al odio.

*PROPOSICIÓN 24*.

*Si imaginamos que alguien afecta de alegría a una cosa que odiamos, también seremos afectados de odio hacia él. En cambio, si imaginamos que la afecta de tristeza, seremos afectados de amor hacia él*.

*Demostración*.

Esta proposición se demuestra de la misma manera que *3/22*, a la que remito.

*Escolio*.

Estos afectos y otros similares de odio se refieren a la *envidia*, que no es, por tanto, sino el mismo odio, en cuanto que se considera que dispone al hombre de tal suerte que goza con el mal de otro y, al contrario, sufre con el bien de otro.

[2|159] *PROPOSICIÓN 25*.

*Nos esforzamos en afirmar de nosotros y de la cosa amada todo lo que imaginamos que nos afecta o la afecta de alegría; y, al contrario, en negar todo aquello que imaginamos que nos afecta o la afecta de tristeza*.

*Demostración*.

Lo que imaginamos que afecta de alegría o de tristeza a la cosa amada, nos afecta a nosotros de alegría o de tristeza (*por 3/21*). Es así que el alma (*por 3/12*) se esfuerza cuanto puede en imaginar todo lo que nos afecta de alegría, esto es (*por 2/17* y *2/17c*), en contemplarlo como presente; y, al contrario (*por 3/13*), en excluir la existencia de lo que nos afecta de tristeza. Luego nos esforzamos en afirmar de nosotros y de la cosa amada todo lo que imaginamos que nos afecta o la afecta de alegría, y al revés.

*PROPOSICIÓN 26*.

*Nos esforzamos en imaginar de la cosa que odiamos, todo lo que imaginamos que la afecta de tristeza; y, al contrario, en negar lo que*

*imaginamos que la afecta de alegría*.

*Demostración*.

Esta proposición se sigue de la *3/23*, como la *prop. precedente 3/25* se sigue de *3/21*.

*Escolio*.

Con esto vemos que fácilmente acontece que el hombre se estime a sí mismo y a la cosa amada más de lo justo, y que, en cambio, estime menos de lo justo a la cosa que odia. Y esta imaginación, cuando se refiere al hombre que se estima más de lo justo, se llama soberbia, y es una especie de delirio, ya que el hombre sueña con los ojos abiertos que puede todas las cosas que alcanza con la sola imaginación y que por lo mismo contempla como reales, y exulta con ellas, mientras que es incapaz de imaginar las que excluyen la existencia de las mismas y limitan su propia potencia de actuar. La *soberbia* es, pues, la alegría surgida de que el hombre se estima a sí mismo más de lo justo. [2|160] Por otra parte, se llama *sobrestima* la alegría que surge de que el hombre estima a otro más de lo justo; y, finalmente, se llama *menosprecio* la alegría que surge de que estima a otro menos de lo justo.

*PROPOSICIÓN 27*.

*Por el solo hecho de imaginar que una cosa, que es semejante a nosotros y por la que no hemos sentido afecto alguno, está afectada por algún afecto, somos afectados por un afecto similar*.

*Demostración*.

Las imágenes de las cosas son afecciones del cuerpo humano, cuyas ideas representan los cuerpos externos como presentes a nosotros (*por 2/17e*), esto es (*por 2/16*), cuyas ideas implican la naturaleza de nuestro cuerpo y, a la vez, la naturaleza presente del cuerpo externo. Así, pues, si la naturaleza del cuerpo externo es semejante a la naturaleza de nuestro cuerpo, la idea del cuerpo externo que imaginamos, implicará una afección de nuestro cuerpo semejante a la afección del cuerpo externo; y, por lo mismo, si imaginamos a alguien semejante a nosotros afectado por algún

afecto, esta imaginación expresará una afección de nuestro cuerpo semejante a ese afecto. Por consiguiente, por el hecho de que imaginamos que una cosa semejante a nosotros está afectada por algún afecto, somos afectados por un afecto semejante al suyo. En cambio, si odiamos una cosa semejante a nosotros, seremos (*por 3/23*) afectados, junto con ella, por un afecto igual y contrario, mas no semejante.

*Escolio* [*1*].

Esta imitación de los afectos, cuando se refiere a la tristeza, se llama *compasión* (sobre ella véase *3/22e*). Cuando se refiere, en cambio, al deseo, se llama *emulación*, que no es, por tanto, más que el deseo de una cosa, que se genera en nosotros porque imaginamos que otros, semejantes a nosotros, tienen el mismo deseo.

*Corolario 1*.

*Si imaginamos que alguien, al que no nos ha ligado ningún afecto, afecta de alegría a una cosa semejante a nosotros, seremos afectados de amor hacia él. En cambio, si imaginamos que la afecta de tristeza, seremos afectados de odio hacia el mismo*.

[2|161] *Demostración*.

Esto se demuestra por la *precedente 3/27* de la misma manera que *3/22* se demuestra por *3/21*.

*Corolario 2*.

*A la cosa de la que nos compadecemos, no podemos tenerle odio por el hecho de que su miseria nos afecte de tristeza*.

*Demostración*.

Pues, si pudiéramos tenerle odio por eso, entonces (*por 3/23*) nos alegraríamos por su tristeza, lo cual es contrario a la hipótesis.

*Corolario 3*.

*A la cosa de la que nos compadecemos, nos esforzaremos cuanto podemos en librarla de la miseria*.

*Demostración*.

Aquello que afecta de tristeza a la cosa de la que nos compadecemos, nos afecta también a nosotros de una tristeza similar (*por la prop. precedente*). Nos esforzaremos, pues, por traer a la mente todo lo que suprime la existencia de eso o lo destruye (*por 3/13*); es decir (*por 3/9e*), que apeteceremos destruirlo o nos determinaremos a destruirlo. Y, por tanto, nos esforzaremos por librar de la miseria a la cosa de la que nos compadecemos.

*Escolio* [*2*].

Esta voluntad o apetito de hacer el bien, que surge de que nos compadecemos de la cosa a la que queremos hacer un beneficio, se llama *benevolencia*, la cual no es sino el deseo surgido de la compasión. Por lo demás, acerca del amor y el odio hacia aquel que ha hecho bien o mal a la cosa que imaginamos ser semejante a nosotros, véase *3/22e*.

*PROPOSICIÓN 28*.

*Todo aquello que imaginamos que conduce a la alegría, nos esforzamos en promover que se realice; en cambio, lo que imaginamos que se opone a ella o que conduce a la tristeza, nos esforzaremos por apartarlo o destruirlo*.

[2|162] *Demostración*.

Lo que imaginamos que conduce a la alegría, nos esforzamos cuanto podemos en imaginarlo (*por 3/12*), esto es (*por 2/17*), nos esforzaremos cuanto podemos en contemplarlo como presente, o sea, como existente en acto. Ahora bien, el conato o la potencia de pensar del alma es igual y simultáneo en naturaleza al conato o potencia de actuar del cuerpo (*como claramente se sigue de 2/7c* y *2/11c*). Luego, nos esforzamos de forma absoluta, o sea (*pues por 3/9e es lo mismo*), apetecemos o intentamos que eso exista: que era lo primero. Por otra parte, si imaginamos que se destruye aquello que creemos ser causa de tristeza, esto es (*por 3/13e*), aquello que odiamos, nos alegraremos (*por 3/20*). Y, por tanto, nos esforzaremos (*por la primera parte de ésta*) por destruirlo, o sea (*por 3/13*), por apartarlo de

nosotros a fin de no contemplarlo como presente: que era lo segundo. Por consiguiente, todo lo que conduce a la alegría, etc.

*PROPOSICIÓN 29.*

*Nos esforzaremos también por hacer todo aquello que imaginamos que los hombres*[a] *miran con alegría y, al contrario, nos opondremos a hacer todo lo que imaginamos que los hombres aborrecen*.

*Demostración*.

Por el hecho de que imaginamos que los hombres aman u odian una cosa, la amaremos u odiaremos (*por 3/27*), es decir (*por 3/13e*), por eso mismo nos alegraremos o entristeceremos con su presencia. Y, por tanto (*por la prop. precedente*), nos esforzaremos en hacer todo aquello que imaginamos que los hombres aman o miran con alegría.

*Escolio*.

Este esfuerzo de hacer algo y también de omitirlo, con el único objetivo de agradar a los hombres, se llama *ambición*, sobre todo cuando ponemos tanto empeño en agradar al vulgo que hacemos u omitimos algo con daño propio o ajeno. En otro caso, suele llamarse *humanidad*[151]. [2|163 Por otra parte, llamo *alabanza* a la alegría con la que imaginamos la acción de otro, con la que se esforzó en deleitarnos; llamo, en cambio, *vituperio* a la tristeza con la que nos oponemos a su acción.

*PROPOSICIÓN 30*

*Si uno ha hecho algo que imagina que afecta de alegría a los demás, será afectado de alegría, acompañada de la idea de sí mismo como causa, es decir, que se contemplará a sí mismo con alegría. Al contrario, si ha hecho algo que imagina que afecta de tristeza a los demás, se contemplará también a sí mismo con tristeza*.

*Demostración*

Quien se imagina que afecta a los demás de alegría o de tristeza, por eso mismo (*por 3/27*) también él será afectado de alegría o de tristeza. Pero, como el hombre (*por 2/19* y *2/23*) es consciente de sí mismo por las

afecciones con las que es determinado a actuar, se sigue que quien ha hecho algo que se imagina que afecta de alegría a los demás, será afectado de alegría, acompañada de la conciencia de sí mismo como causa, es decir, que se contemplará a sí mismo con alegría; y, al contrario, etc.

*Escolio*.

Como el amor (*por 3/13e*) es la alegría acompañada de la idea de una causa externa, y el odio es la tristeza acompañada también de la idea de una causa externa, esta alegría y esta tristeza serán, pues, especies del amor y del odio. Mas, como el amor y el odio se refieren a objetos externos, designaremos a estos afectos con otros nombres. A saber, llamaremos *gloria* a la alegría acompañada de la idea de una causa externa, y *vergüenza* a la tristeza contraria a ella: entiéndase, cuando la alegría o la tristeza surge de que el hombre cree ser alabado o vituperado; en otro caso, a la alegría acompañada de la idea de una causa interna la llamaré *contento de sí*, mientras que a la tristeza contraria a ella la llamaré *arrepentimiento*. Además, como (*por 2/17c*) puede suceder que la alegría, con que alguien imagina afectar a los demás, sea solamente imaginaria, y (*por 3/25*) cada uno se esfuerza en imaginar de sí mismo todo lo que se imagina que le afecta de alegría, [2|164] fácilmente puede suceder que quien se gloría, sea soberbio y que se imagine ser grato a todos, cuando a todos es molesto[152].

*PROPOSICIÓN 31*.

*Si imaginamos que alguien ama o desea u odia algo que nosotros amamos, deseamos u odiamos, por eso mismo amaremos, etc. eso más constantemente. En cambio, si imaginamos que él aborrece lo que nosotros amamos, o al revés, sufriremos fluctuación del ánimo*.

*Demostración*.

Por el solo hecho de que imaginamos que alguien ama algo, lo amaremos también nosotros (*por 3/27*). Ahora bien, suponemos que ya lo amamos sin esto; por tanto, a este amor se añade una nueva causa por la que es fomentado; y por consiguiente, amaremos más constantemente lo que amamos. Además, por el hecho de que imaginamos que alguien rechaza algo, lo rechazaremos (*por la misma 3/27*). Pero, si suponemos que, al

mismo tiempo, nosotros lo amamos, lo amaremos y odiaremos a la vez, es decir, (*por 3/17e*), sufriremos una fluctuación del ánimo.

*Corolario*.

De aquí y de *3/28* se sigue que cada uno se esfuerza, cuanto puede, por que cada uno ame lo que él ama, y odie lo que él odia; de donde lo del poeta**[153]**:

*esperemos por igual y por igual temamos los amantes*;

*de hierro es, si uno ama lo que otro deja*.

*Escolio*.

Este esfuerzo por conseguir que todo el mundo apruebe lo que uno mismo ama u odia, es, en realidad, *ambición* (*ver 3/29e*). Y por eso vemos que, por naturaleza, cada cual desea que los demás vivan según su propio ingenio; y como todos lo desean por igual, por igual se estorban, y mientras todos quieren ser alabados o amados por todos, todos se odian mutuamente.

[2|165] *PROPOSICIÓN 32*.

*Si imaginamos que alguien goza de una cosa que uno solo puede poseer, nos esforzaremos en lograr que no la posea*.

*Demostración*.

Por el solo hecho de que imaginamos que alguien goza de alguna cosa (por *3/27* y *3/27c1*), la amaremos, y desearemos gozar de ella. Ahora bien (*por hipótesis*), a esta alegría imaginamos que se opone el que aquél goce de la misma cosa. Luego (*por 3/28*) nos esforzaremos en que él no la posea.

*Escolio*.

Vemos, pues, que la naturaleza de los hombres suele estar constituida de tal suerte que se compadecen de quienes les va mal y envidian a quienes les va bien, y (*por la prop. precedente*) con tanto mayor odio cuanto más aman la cosa que imaginan poseer el otro. Vemos, además, que de la misma propiedad de la naturaleza humana, de la que se sigue que los hombres son misericordiosos, se sigue también que son envidiosos y ambiciosos. Finalmente, si queremos consultar a la misma experiencia, constataremos

que también ella nos enseña todo esto, sobre todo, si atendemos a los primeros años de nuestra vida. Pues comprobamos que los niños, por estar su cuerpo continuamente como en equilibrio, ríen o lloran por el solo hecho de ver reír o llorar a otros; y cuanto ven hacer a los demás, desean imitarlo al instante; y desean para ellos, en fin, todas las cosas con que imaginan que otros se deleitan. Pues las imágenes de las cosas son, como hemos dicho, las mismas afecciones del cuerpo humano o los modos con que el cuerpo humano es afectado por causas externas y dispuesto a hacer esto o lo otro.

*PROPOSICIÓN 33*.

*Cuando amamos una cosa semejante a nosotros, nos esforzamos, cuanto podemos, en lograr que ella nos ame a su vez*.

*Demostración*.

A la cosa que amamos, nos esforzamos cuanto podemos en imaginarla más que a las demás (*por 3/12*). Y, si la cosa es semejante a nosotros, [2|166] intentaremos afectarla de alegría más que a las demás (*por 3/29*); es decir, que nos esforzaremos, cuanto podemos, por conseguir que la cosa amada sea afectada de alegría, acompañada de la idea de nosotros, esto es (*por 3/13e*), que nos ame a su vez.

*PROPOSICIÓN 34*.

*Cuanto mayor es el afecto con que imaginamos afectada hacia nosotros a la cosa amada, tanto más nos gloriaremos*.

*Demostración*.

Nosotros (*por la prop. precedente*) nos esforzamos cuanto podemos por que la cosa amada nos ame a su vez, esto es (*por 3/13e*), por que la cosa amada sea afectada de alegría, acompañada de la idea de nosotros. Cuanto mayor es, pues, la alegría con que imaginamos afectada por nuestra causa a la cosa amada, más fomentado es ese esfuerzo, esto es (*3/11* y *3/11e*), con mayor alegría somos afectados. Ahora bien, cuando nos alegramos porque hemos afectado de alegría a otro semejante a nosotros, nos contemplamos a nosotros con alegría (*por 3/30*). Luego, cuanto mayor es el afecto con que

imaginamos afectada hacia nosotros a la cosa amada, mayor será la alegría con que nos contemplaremos, es decir (*por 3/30e*), más nos gloriaremos.

*PROPOSICIÓN 35*.

*Si alguien imagina que la cosa amada liga a otro a ella con un vínculo igual o más estrecho que aquel con que él solo la poseía, será afectado de odio hacia la misma cosa amada y de envidia hacia ese otro*.

*Demostración*.

Cuanto mayor es el amor con que alguien imagina que la cosa amada está afectada hacia él, más se gloriará (*por la prop. precedente*), esto es (*por 3/30e*), se alegrará. Y, por tanto (*por 3/28*), se esforzará, cuanto puede, por imaginar a la cosa amada ligada a él lo más estrechamente posible, esfuerzo o apetito que es fomentado, si imagina que otro desea lo mismo para sí (*por 3/31*). [2|167] Ahora bien, este esfuerzo o apetito se supone que es reprimido por la imagen de la misma cosa amada, acompañada de la imagen de aquel a quien la cosa amada liga a ella. Luego (*por 3/11e*) por eso mismo, <el amante> será afectado de tristeza, acompañada de la idea de la cosa amada como causa y, a la vez, de la imagen del otro, es decir (*por 3/13e*), será afectado de odio hacia la cosa amada y, a la vez, hacia ese otro (*por 3/15c*), al que envidiará (*por 3/23*), porque se alegra con la cosa amada.

*Escolio*

A este odio hacia la cosa amada, unido a la envidia, se le llama *celos*, los cuales no son por tanto otra cosa que la fluctuación del ánimo surgida del amor y a la vez del odio, y acompañada de la idea de otro al que se envidia. Además, este odio hacia la cosa amada será mayor en proporción a la alegría con que el celoso solía ser afectado por el amor recíproco de la cosa amada, y en proporción también al afecto con que era afectado hacia aquel a quien se imagina que la cosa amada liga a ella. Porque, si lo odiaba, odiará por eso mismo (*por 3/24*) a la cosa amada, ya que imagina que ella afecta de alegría lo que él odia; y porque, además (*por 3/15c*), se ve forzado a unir la imagen de la cosa amada a la imagen de aquél que él odia. Y esta razón suele tener lugar en el amor hacia la mujer, puesto que quien imagina

que la mujer que él ama, se prostituye a otro, no solo se entristecerá, porque su apetito es reprimido; sino que, además, siente aversión a ella, porque se ve forzado a unir la imagen de la cosa amada a las partes pudendas y a las excreciones de otro; a lo cual se añade, finalmente, que el celoso no es acogido por la cosa amada con el mismo semblante que solía mostrarle, por lo que también se entristece el amante, como ahora mostraré[154].

*PROPOSICIÓN 36*.

*Quien recuerda una cosa de la que gozó una vez, desea poseerla con las mismas circunstancias que cuando gozó de ella por primera vez*.

*Demostración*.

Todo lo que el hombre ha visto junto con *la cosa que le deleitó*, será (*por 3/15*) causa por accidente de alegría. [2|168] Y, por tanto (*por 3/28*), deseará poseer todo eso junto con la cosa que le deleitó, o sea, que deseará poseer la cosa con todas y las mismas circunstancias que cuando gozó de ella por primera vez.

*Corolario*

*Así, pues, si el amante descubre que falta una de esas circunstancias, se entristecerá*.

*Demostración*

Pues, en cuanto que descubre que falta alguna circunstancia, imagina algo que excluye la existencia de esa cosa. Y, como por amor *está deseoso* de esa cosa, o sea, de esa circunstancia (*por la prop. precedente*). Luego (*por 3/19*), en cuanto que imagina que ella falta, se entristecerá.

*Escolio*

Esta tristeza, en cuanto que se refiere a la ausencia de aquello que amamos, se llama *añoranza*[155].

*PROPOSICIÓN 37*.

*El deseo que surge de la tristeza o de la alegría, del odio o del amor, es tanto mayor cuanto mayor es el afecto*.

*Demostración*.

La tristeza disminuye o reprime (*por 3/11e*) la potencia de actuar del hombre, esto es (*por 3/7*), disminuye o reprime el conato con el que el hombre se esfuerza en perseverar en su ser, y por tanto (*por 3/5*), es contraria a este conato; y todo lo que busca un hombre afectado de tristeza, es alejar la tristeza. Ahora bien (*por la definición de tristeza*), cuanto mayor es la tristeza, mayor es la parte de la potencia de actuar del hombre, a la que necesariamente se opone. Luego, cuanto mayor es la tristeza, mayor será la potencia de actuar, con la que el hombre se esforzará en alejar la tristeza, esto es (*por 3/9e*), con mayor deseo o apetito se esforzará en alejar la tristeza. Por otra parte, como la alegría (*por el mismo 3/11e*) aumenta o favorece la potencia de actuar del hombre, se demuestra fácilmente, siguiendo el mismo método, que el hombre afectado de alegría no desea sino conservarla, y con un deseo tanto mayor [2|169] cuanto mayor sea la alegría. Finalmente, como el odio y el amor son los mismos afectos de la tristeza o de la alegría, se sigue, de la misma manera, que el conato, el apetito o el deseo, que surge del odio o del amor, será mayor en proporción al odio y al amor[156].

*PROPOSICIÓN 38*.

*Si alguien ha comenzado a odiar a la cosa amada, de suerte que el amor sea totalmente anulado, ante motivos iguales, sentirá mayor odio hacia ella que si nunca la hubiera amado, y tanto mayor cuanto mayor había sido antes el amor*.

*Demostración*.

Pues, si alguien comienza a odiar la cosa que ama, se reprimen más apetitos suyos que si no la hubiera amado. Porque el amor es una alegría (*por 3/13e*) que el hombre se esfuerza, cuanto puede (*por 3/28*), en conservar, y ello (*por el mismo 3/13e*) contemplando, en cuanto pueda, la cosa amada como presente y (*por 3/21*) afectándola, cuanto pueda, de alegría. Y este esfuerzo (*por la prop. precedente*) es tanto mayor cuanto mayor es el amor, así como el esfuerzo por conseguir que la cosa amada lo ame a su vez (*ver 3/33*). Ahora bien, estos esfuerzos son reprimidos por el

odio hacia la cosa amada (*por 3/13c* y *3/23*). Luego, por este mismo motivo, el amante (*por 3/11e*) será afectado de tristeza, y tanto mayor cuanto mayor había sido el amor; es decir, que aparte de la tristeza que fue causa del odio, surge otra del hecho de que ha amado la cosa. Y, en consecuencia, contemplará a la cosa amada con mayor afecto de tristeza, esto es (*por 3/13e*), sentirá mayor odio hacia ella que si no la hubiera amado, y tanto mayor cuanto mayor había sido el amor.

*PROPOSICIÓN 39*.

*Quien tiene odio a alguien, se esforzará en hacerle mal, a menos que tema que de ahí le surja un mal mayor; y, al revés, quien ama a alguien, por la misma ley se esforzará en hacerle bien*.

[2|170] *Demostración*.

Tener odio a alguien es (*por 3/13e*) imaginar a alguien como causa de tristeza; y, por tanto (*por 3/28*), quien tiene odio a alguien, se esforzará por alejarle o destruirle. Mas, si teme que de ahí le provenga algo más triste o (lo que es lo mismo) un mal mayor, y cree que puede evitarlo no infiriendo, a quien odia, el mal que meditaba, deseará abstenerse de inferirle el mal (*por la misma 3/28*), y ello (*por 3/37*) con un esfuerzo mayor que aquel con que se sentía inclinado a inferir el mal, y que, por lo mismo, prevalecerá, como queríamos. La demostración de la segunda parte procede de la misma manera. Luego, quien tiene odio a alguien, etc.

*Escolio*.

(a) Por *bien* entiendo aquí todo género de alegría y, además, cuanto conduce a ella, y principalmente lo que satisface un anhelo, cualquiera que éste sea. Por *mal*, en cambio, todo género de tristeza, y principalmente aquel que frustra un anhelo. Más arriba (*en 3/9e*), en efecto, hemos mostrado que no deseamos algo, porque lo juzgamos bueno, sino que, al revés, lo llamamos bueno, porque lo deseamos; y, por tanto, llamamos mal a lo que rechazamos. De ahí que cada uno juzga o estima, según su afecto, qué es bueno, qué malo, qué mejor, qué peor y qué, en fin, lo mejor y qué lo peor. Y así, el avaro juzga que la abundancia de dinero es lo mejor, y su escasez lo peor; el ambicioso, en cambio, nada desea tanto como la gloria y,

al revés, nada le aterra tanto como la vergüenza; y, en fin, nada es más grato para el envidioso que la desdicha de otro, y nada más molesto que la felicidad ajena. Y así, cada uno juzga, según su afecto, que una cosa es buena o mala, útil o inútil (.)

(b) Por lo demás, este afecto por el que el hombre se dispone de tal suerte que no quiere lo que quiere y quiere lo que no quiere**[157]**, se llama *temor*, el cual no es, por tanto, sino el miedo, en cuanto que el hombre es dispuesto por él a evitar un mal, que considera futuro, con otro menor (*ver 3/28*). Pero, si el mal que teme, es la vergüenza, entonces el temor se llama *pudor*. Finalmente, si el deseo de evitar un mal futuro es reprimido [2|171] por el temor de otro mal, de suerte que no sabe qué preferir, entonces el miedo se llama *consternación*, sobre todo si los dos males que teme, son de los mayores.

*PROPOSICIÓN 40*.

*Quien imagina que es odiado por alguien, y no cree haberle dado motivo alguno de odio, le odiará a su vez*.

*Demostración*.

Quien imagina a alguien afectado de odio, será por eso mismo afectado de odio (*por 3/27*), esto es (*por 3/13e*), de tristeza, acompañada de la idea de una causa exterior. Ahora bien, él mismo (*por hipótesis*) no imagina ninguna causa de esa tristeza, aparte de aquel que le odia. Luego, por el hecho de imaginar que es odiado por alguien, será afectado de tristeza, acompañada de la idea de aquel que le odia, es decir (*por el mismo 3/13e*), le odiará.

*Escolio* [1]

Y, si imagina que él le ha dado causa justa del odio, entonces (*por 3/30* y *3/30e*) será afectado de vergüenza. Pero esto (*por 3/25*) rara vez sucede. Por otra parte, esta reciprocidad del odio también puede surgir de que al odio sigue el esfuerzo por inferir un mal a quien se odia (*por 3/39*). Quien imagina, pues, que es odiado por alguien, lo imaginará como causa de algún mal o tristeza. Y, por tanto, será afectado de tristeza o de miedo,

acompañados de la idea de aquel que le odia, como su causa, esto es, será a su vez afectado de odio, como antes se ha dicho.

*Corolario 1*.

Quien imagina al que ama afectado de odio hacia él, será arrastrado a la vez por el amor y por el odio. Pues, en cuanto que imagina que es odiado por él, es determinado (*por la prop. precedente*) a odiarle a su vez; sin embargo (*por hipótesis*), lo ama también. Luego, será arrastrado a la vez por el amor y por el odio.

[2|172] *Corolario 2*.

*Si uno imagina que por odio le ha sido inferido algún mal por parte de alguien, hacia el cual no había sentido antes afecto alguno, se esforzará al momento por devolverle el mismo mal*.

*Demostración*.

Quien imagina que alguien está afectado de odio hacia él, le odiará (*por la prop. precedente*) a su vez, y (*por 3/26*) se esforzará en idear todo cuanto pueda afectarle de tristeza y procurará (*por 3/39*) inferírselo. Ahora bien (*por hipótesis*), lo primero que imagina, es el mal a él inferido. Luego se esforzará al momento en inferírselo.

*Escolio* [2]

El esfuerzo por inferir un mal a quien odiamos, se llama *ira*; el esfuerzo, en cambio, por devolver un mal a nosotros inferido se llama *venganza*.

*PROPOSICIÓN 41*.

*Si alguien imagina que es amado por alguno y no cree haberle dado ningún motivo para ello* (lo cual puede suceder, según 3/15c y 3/16), *lo amará a su vez*.

*Demostración*.

Esta proposición se demuestra por la misma vía que la anterior. Véase también su escolio.

*Escolio* [1]

Y si creyera haberle dado justo motivo de amor, se gloriaría (*por 3/30* y *3/30e*), lo cual (*por 3/25*) es sin duda más frecuente; lo contrario hemos dicho que sucede, cuando alguien imagina que es odiado por otro (*ver el esc. de la prop. precedente*). Por otra parte, este amor recíproco y, en consecuencia (*por 3/39*), este esfuerzo por hacer el bien a quien nos ama y se esfuerza (*por la misma 3/39*) en hacernos el bien, se llama *agradecimiento* o *gratitud*. Es, pues, evidente que los hombres están mucho más prestos a la venganza que a devolver un beneficio.

[2|173] *Corolario*.

Quien imagina ser amado por aquel a quien odia, será arrastrado a la vez por el odio y por el amor. Lo cual se demuestra por la misma vía que el primer corolario de la proposición precedente.

*Escolio* [2]

Y, si prevaleciera el odio, se esforzará en inferir un mal a aquel por quien es amado, y este afecto se llama *crueldad*, principalmente si se cree que quien ama no ha dado ningún motivo común de odio.

*PROPOSICIÓN 42*.

*Quien, movido por amor o esperanza de gloria, ha hecho un beneficio a alguien, se entristecerá, si ve que el beneficio es aceptado con ánimo ingrato*.

*Demostración*.

Quien ama una cosa semejante a él, se esfuerza cuanto puede por conseguir ser amado a su vez por ella (*por 3/33*). Así, pues, aquel que por amor hizo un beneficio a otro, lo hace con el anhelo que tiene de ser amado a su vez por él, es decir (*por 3/34*), con la esperanza de gloria o (*por 3/30e*) de alegría. Y por tanto (*por 3/12*), se esforzará cuanto puede en imaginar, o sea, en contemplar como actualmente existente esa causa de gloria. Es así (*por hipótesis*) que imagina otra cosa que excluye la existencia de esa causa. Luego (*por 3/19*), por es mismo se entristecerá.

*PROPOSICIÓN 43*.

*El odio aumenta con el odio recíproco y puede, en cambio, ser destruido con el amor*.

*Demostración*.

Si uno imagina que aquel al que odia, está afectado a su vez de odio contra él, eso mismo (*por 3/40*) hace surgir un nuevo odio, mientras aún dura (*por hipótesis*) el primero. Si imagina, en cambio, que el mismo está afectado de amor hacia él, en tanto en cuanto imagina esto (*por 3/30*), se contempla a sí mismo con alegría y [2|174] (*por 3/29*) se esforzará por complacerle, es decir (*por 3/41*), que en esa misma medida se esfuerza por no odiarle a su vez ni afectarle de tristeza. Y este esfuerzo (*por 3/37*) será mayor o menor en proporción al afecto del que surge. Y, por lo mismo, si fuera mayor que aquel que nace del odio y con el que se esfuerza por afectar de tristeza a la cosa que odia (*por 3/26*), prevalecerá sobre él y eliminará del ánimo el odio.

*PROPOSICIÓN 44*.

*El odio que es vencido totalmente con el amor, se transforma en amor; y por tanto, el amor es mayor que si el odio no le hubiera precedido*.

*Demostración*.

Procede de la misma manera que *3/38*. Pues quien comienza a amar la cosa que odia, o sea, a la que solía contemplar con tristeza, se alegra por el mismo hecho de amar. Y a esta alegría incluida en el amor (*ver su definición en 3/13e*) se añade además aquella que procede de que el conato por alejar la tristeza, que el odio incluye (*como hemos mostrado en 3/37*), es totalmente favorecido por ir acompañado, como causa, de la idea de aquel al que odió**[158]**.

*Escolio*.

Aunque esto sea así, nadie se esforzará en odiar una cosa o afectarla de tristeza para gozar de esa mayor alegría; esto es, nadie deseará que se le inflija un daño con la esperanza de recuperarse de él, ni enfermar con la

esperanza de convalecer. Pues cada uno se esforzará siempre por conservar su ser y alejar cuanto pueda la tristeza. Por el contrario, si pudiera concebirse que un hombre pudiera desear odiar a alguien, a fin de sentir después mayor amor hacia él, entonces siempre anhelaría odiarlo; ya que cuanto mayor fuere el odio, mayor será el amor, y por tanto siempre deseará que el odio aumente más y más. Y por eso mismo un hombre se esforzará más y más por ponerse enfermo, a fin de disfrutar después de una mayor alegría por la salud que ha de recobrar; y por consiguiente se esforzará siempre por enfermar, lo cual (*por 3/6*) es absurdo.

[2|175] *PROPOSICIÓN 45*.

*Si alguien, que ama una cosa semejante a él, imagina que un semejante suyo está afectado de odio hacia ella, lo odiará*.

*Demostración*.

Pues la cosa amada odia, a su vez, al que la odia (*por 3/40*). Y por tanto, el amante que imagina que alguien odia a la cosa amada, imagina por eso mismo que la cosa amada está afectada de odio, esto es (*por 3/13e*), de tristeza. Y por consiguiente (*por 3/21*) se entristece, y ello porque la tristeza va acompañada, como causa, de la idea de aquel que odia a la cosa amada, es decir (*por 3/13e*), que lo odiará.

*PROPOSICIÓN 46*.

*Si alguien ha sido afectado por uno de cierta clase o nación, diversa de la suya, de alegría o de tristeza, acompañada, como causa suya, por la idea de aquél, bajo el nombre universal de clase o de nación, no solo le amará u odiará a él, sino también a todos los de la misma clase o nación*[159].

*Demostración*.

La demostración de esto está clara por *3/16*.

*PROPOSICIÓN 47*.

*La alegría que surge porque imaginamos que la cosa que odiamos, es destruida o afectada de otro mal, no surge sin alguna tristeza del ánimo*.

*Demostración*.

Resulta evidente por *3/27*. Pues, en la medida en que imaginamos que una cosa semejante a nosotros es afectada de tristeza, nos entristecemos.

*Escolio*.

Esta proposición también se puede demostrar por *2/17c*. Pues cuantas veces recordamos la cosa, aunque [2|176] no exista en acto, la contemplamos como presente, y el cuerpo es afectado de la misma manera. De ahí que, en la medida en que la memoria de la cosa está viva, el hombre es determinado a contemplarla con tristeza, determinación que, mientras permanece todavía la imagen de la cosa, es reprimida sin duda por la memoria de las cosas que excluyen su existencia, pero no suprimida. Por eso, el hombre solo se alegra en la medida en que esa determinación es reprimida. De donde resulta que esta alegría, que nace del mal de la cosa que odiamos, se repite tantas veces cuantas recordamos dicha cosa. Pues, como hemos dicho, cuando la imagen de esa cosa se reaviva, como implica la existencia de la misma cosa, determina al hombre a contemplar la cosa con la misma tristeza con que solía contemplarla cuando existía. Pero, como a la imagen de esa cosa ha unido otras que excluyen su existencia, dicha determinación a la tristeza es inmediatamente reprimida, y el hombre se alegra de nuevo; y esto tantas cuantas veces se produce esta repetición (.)

Y esta misma es la causa de por qué los hombres se alegran siempre que recuerdan algún mal pasado, y por qué disfrutan narrando los peligros de los que se han librado. Ya que, cuando imaginan algún peligro, lo contemplan como todavía futuro y son determinados a temerlo, determinación que es de nuevo reprimida por la idea de libertad que han unido a la idea de este peligro, cuando se libraron de él, y que les devuelve la seguridad, por lo cual se alegran de nuevo.

*PROPOSICIÓN 48*.

*El amor y el odio, por ejemplo hacia Pedro, se destruyen, si la tristeza que éste implica y la alegría que implica aquél se unen a la idea de otra causa; y uno y otro disminuyen en la medida en que imaginamos que Pedro no ha sido él solo la causa de uno u otro.*

*Demostración*.

Está claro por la sola definición de amor y de odio, que se puede ver en *3/13e*. Pues la alegría se denomina amor y la tristeza odio a Pedro por la sola razón de que se considera que Pedro es la causa de este o de aquel afecto. Suprimido, pues, total o parcialmente [2|177] ese motivo, disminuye también total o parcialmente el afecto hacia Pedro.

*PROPOSICIÓN 49*.

*El amor y el odio hacia una cosa que imaginamos ser libre, deben ser ambos mayores, aun siendo igual la causa, que hacia una cosa necesaria*.

*Demostración*.

La cosa que imaginamos ser libre, debe (*por 1/d7*) ser percibida por sí misma sin otras. Por tanto, si imaginamos que ella es causa de alegría o de tristeza, por eso mismo (*por 3/13e*) la amaremos u odiaremos, y ello (*por la prop. precedente*) con el sumo amor u odio que puede nacer del afecto dado. En cambio, si imaginamos como necesaria la cosa que es causa del mismo afecto, entonces (*por la misma 1/d7*) imaginaremos que es causa de dicho afecto, no ella sola, sino con otras, y por tanto (*por la prop. precedente*) el amor y el odio hacia ella serán menores.

*Escolio*.

De aquí se sigue que los hombres, por considerarse libres, sienten entre ellos un amor o un odio mayor que las otras cosas. A lo cual se añade la imitación de los afectos, sobre la cual *véanse 3/27, 3/34, 3/40 y 3/43*.

*PROPOSICIÓN 50*.

*Una cosa cualquiera puede ser, por accidente, causa de esperanza o de miedo*.

*Demostración*.

Esta proposición se demuestra por la misma vía que *3/15*, y véasela junto con *3/18e*[160].

*Escolio*.

Las cosas que, por accidente, son causas de esperanza o de miedo, se llaman buenos o malos *presagios*. Además, en la medida en que estos mismos presagios son causa de esperanza o de miedo, son también (*por la def. de esperanza y de miedo, que se ve en 3/18e2*) causa de alegría o de tristeza; y [2|178] en consecuencia (*por 3/15c*) los amamos u odiamos en esa misma medida, y (*por 3/28*) nos esforzamos por emplearlos como medios para lo que esperamos o por rechazarlos como obstáculos o causas de miedo. Por otra parte, de *3/25* se sigue que nosotros estamos por naturaleza constituidos de tal suerte que creemos fácilmente las cosas que esperamos y difícilmente, en cambio, las que tememos, y que las valoramos más o menos de lo justo. Y de aquí han surgido las *supersticiones*, cuyos conflictos sufren en todas partes los hombres. No creo, por lo demás, que merezca la pena mostrar aquí las fluctuaciones del ánimo que nacen de la esperanza y del miedo, ya que de la sola definición de estos afectos se sigue que no se da esperanza sin miedo ni miedo sin esperanza (como explicaremos más ampliamente en su lugar); y porque, además, en la medida en que esperamos o tememos algo, lo amamos u odiamos. Y, por tanto, todo lo que hemos dicho del amor y del odio, podrá cada uno aplicarlo fácilmente a la esperanza y al miedo[161].

*PROPOSICIÓN 51*.

*Hombres diversos pueden ser afectados de diversa manera por uno y el mismo objeto, y uno y el mismo hombre puede ser afectado de diversa manera por uno y el mismo objeto en tiempos diversos*[162] .

*Demostración*.

El cuerpo humano (*por 3/post. 2*) es afectado de muchísimos modos por los cuerpos exteriores. Por tanto, dos hombres pueden ser afectados de diversa manera al mismo tiempo, y por lo mismo (*por el ax. 1, después del lema 3, que sigue a 2/13*) pueden ser afectados de diversa manera por uno y el mismo objeto. Por otra parte (*por el mismo post.*), el cuerpo humano puede ser afectado en un momento de una manera y en otro de otra, y en

consecuencia (*por el mismo axioma*), ser afectado de diversa manera por uno y el mismo objeto en tiempos diversos.

*Escolio*.

(a) Vemos, pues, que puede acontecer que lo que uno ama, el otro lo odie; y que lo que uno teme, el otro no lo tema; y que uno y el mismo hombre ame ahora lo que antes odió y se atreva ahora a lo que antes temió, etc. Además, como cada uno juzga según su afecto [2|179] qué es bueno, qué malo, qué mejor y qué peor (*ver 3/39e*), se sigue que los hombres pueden variar**[*1]** tanto en juicio como en afecto; y de aquí resulta que, cuando los comparamos a unos con otros, solo los distinguimos por la diferencia de los afectos, y llamamos a unos intrépidos, a otros tímidos y a otros, en fin, con otro nombre. Por ejemplo, yo llamaré *intrépido* al que desprecia el mal que yo suelo temer; y si atiendo, además, a que su deseo de hacer el mal a quien odia y de hacer el bien a quien ama, no es reprimido por el temor del mal por el que yo suelo ser cohibido, lo llamaré *audaz*. Por otra parte, me parecerá *tímido* aquel que teme el mal que yo suelo despreciar; y, si atiendo además a que su deseo es reprimido por el temor al mal que no puede cohibirme a mi, diré que ése es *pusilánime*; y así juzgará cada cual (.)

(b) Finalmente, por esta inconstancia de la naturaleza del hombre y de su juicio, así como porque el hombre suele juzgar de las cosas por su solo afecto y porque las cosas que cree hacer en orden a la alegría o la tristeza y que, por tanto (*por 3/28*), se esfuerza en favorecer o impedir que se hagan, no son muchas veces más que imaginarias —por silenciar otras que hemos mostrado *en la 2.ª parte* sobre la incertidumbre de las cosas—, concebimos fácilmente que el hombre esté con frecuencia predispuesto tanto a entristecerse como a alegrarse, o sea, a ser afectado tanto de alegría como de tristeza, acompañadas de la idea de sí mismo como causa. Y así entendemos fácilmente qué es el arrepentimiento y qué el contento de sí. A saber, el *arrepentimiento* es la tristeza acompañada de la idea de sí mismo como causa, y el *contento de sí* es la alegría acompañada de la idea de sí mismo como causa; y estos afectos son muy vehementes, porque los hombres se creen que son libres (*ver 3/49*)**[163]**.

*PROPOSICIÓN 52*.

*Un objeto que hemos visto anteriormente junto con otros, o que imaginamos que no tiene nada que no sea común a otros muchos, no lo contemplaremos durante tanto tiempo como a aquel que imaginamos que tiene algo singular*.

[2|180] *Demostración*.

Tan pronto imaginamos un objeto que hemos visto junto con otros, nos acordamos al instante también de otros (*por 2/18* y *2/18e*); y así, de la contemplación del uno pasamos al instante a la contemplación del otro. Y esta misma es la condición de un objeto que imaginamos que no tiene nada que no sea común a muchos, ya que con eso mismo suponemos que no contemplamos en él nada que no hayamos visto antes junto con otros. Cuando suponemos, en cambio, que en un objeto imaginamos algo singular, que nunca hemos visto antes, no decimos sino que el alma, mientras contempla ese objeto, no tiene en ella ningún otro a cuya contemplación pueda pasar de la contemplación del primero; y por tanto, está determinada a contemplar solo éste. Luego el objeto, etc.

*Escolio*.

(a) Esta afección del alma, o sea, esta imaginación de una cosa singular, en cuanto que se halla sola en el alma, se llama *admiración*; la cual, si es suscitada por un objeto que tememos, se denomina *consternación*, ya que la admiración de un mal mantiene al hombre tan suspenso en su sola contemplación que es incapaz de pensar en otras cosas con las que podría evitar ese mal. Pero, si aquello que admiramos, es la prudencia de un hombre, su industria o algo similar, porque salta a la vista que ese hombre es muy superior a nosotros, entonces la admiración se llama *veneración*; en cambio, se llama *horror*, si admiramos la ira, la envidia, etc. del hombre. Además, si admiramos la prudencia, la industria, etc., de un hombre al que amamos, el amor será por eso mismo (*por 3/12*) mayor, y a este amor unido a la admiración o a la veneración le llamamos *devoción*[164] (.)

Y de esta manera también podemos concebir el odio, la esperanza, la seguridad y otros afectos unidos a la admiración, y podremos por tanto

deducir más afectos que los que suelen designarse con los vocablos usuales. Por donde se ve que los nombres de los afectos han sido inventados a partir de su uso vulgar más bien que de su conocimiento preciso.

(b) A la admiración se opone el *desprecio*, cuya causa más frecuente es, sin embargo, ésta: por el hecho de que vemos que alguien admira, [2|181] ama, teme, etc., alguna cosa, o porque una cosa nos parece a primera vista semejante a otras que admiramos, amamos, tememos, etc., somos determinados (*por 3/15, 3/15c* y *3/27*) a admirar, amar, temer, etc., esa cosa. En cambio, si por la presencia o una más atenta contemplación de la cosa misma nos vemos forzados a negar de ella todo lo que puede ser causa de admiración, amor, miedo, etc., entonces el alma queda determinada por la misma presencia de la cosa a pensar en lo que no hay en el objeto más bien que en lo que hay, siendo así que por la presencia del objeto suele, por el contrario, pensar principalmente en lo que hay en el objeto. Además, así como la devoción surge de la admiración a la cosa que amamos, la *irrisión* nace del desprecio por la cosa que odiamos o tememos; y el *desdén* surge del desprecio por la necedad, como la veneración, de la admiración ante la prudencia. Podemos, finalmente, concebir el amor, la esperanza, la gloria y otros afectos unidos al desprecio, y deducir de ahí todavía otros afectos, que tampoco solemos distinguir de los demás con un vocablo particular.

*PROPOSICIÓN 53*.

*Cuando el alma se contempla a sí misma y su potencia de actuar, se alegra, y tanto más cuanto con mayor distinción se imagina a sí misma y su potencia de actuar*.

*Demostración*.

El hombre no se conoce a sí mismo sino por las afecciones de su cuerpo y por las ideas de éstas (*por 2/19* y *2/23*). Cuando sucede, pues, que el alma puede contemplarse a sí misma, se supone con ello que pasa a una mayor perfección, esto es (*por 3/11e*), que es afectada de alegría, y tanto mayor cuanto con mayor distinción puede imaginarse a sí misma y su potencia de actuar.

*Corolario*.

Esta alegría se fomenta tanto más cuanto más imagina el hombre que es alabado por otros. Ya que, cuanto más se imagina que es alabado por otros, mayor es la alegría con que imagina que otros son afectados por él, y [2|182] acompañada de la idea de él mismo (*por 3/29e*). Y por tanto (*por 3/27*), él mismo es afectado de una alegría mayor, acompañada de la idea de sí mismo.

*PROPOSICIÓN 54*.

*El alma solo se esfuerza en imaginar aquellas cosas que ponen su potencia de actuar*.

*Demostración*.

El conato o potencia del alma es la esencia misma del alma (*por 3/7*). Ahora bien, la esencia del alma (*como es evidente por sí mismo*) solo afirma lo que es y puede el alma, y no lo que no es ni puede. Luego solo se esfuerza en imaginar lo que afirma o pone su potencia de actuar.

*PROPOSICIÓN 55*.

*Por el solo hecho de que el alma imagina su impotencia, se entristece*.

*Demostración*.

La esencia del alma solo imagina lo que es y puede el alma, es decir, pertenece a la naturaleza del alma imaginar únicamente las cosas que ponen su potencia de actuar (*por la prop. precedente*). Así, pues, cuando decimos que el alma, mientras se contempla a sí misma, imagina su impotencia, no decimos sino que, mientras se esfuerza por imaginar algo que pone su potencia de actuar, este conato suyo es reprimido, o sea (*por 3/11e*), que ella se entristece.

*Corolario* [*1*]

Esta tristeza es fomentada sin cesar, si el alma imagina que es vituperada por otros, lo cual se demuestra de la misma manera que *3/53c*.

*Escolio* [*1*].

Esta tristeza, acompañada de la idea de nuestra debilidad, se llama *humildad*; la alegría, en cambio, que nace de nuestra contemplación, [2|183] se llama *amor propio* o *contento de sí*. Y como ésta se repite tantas cuantas veces el hombre contempla sus virtudes o su potencia de actuar, de aquí se sigue también que todo el mundo ansía narrar sus hazañas y alardear de las fuerzas, tanto de su cuerpo como de su ánimo, y que por este motivo los hombres son molestos unos a otros. De donde se sigue, de nuevo, que los hombres son por naturaleza envidiosos (*ver 3/24e* y *3/32e*), es decir, que gozan con la debilidad de sus iguales y, al revés, se entristecen con su virtud. Pues siempre que uno imagina las propias acciones, es afectado (*por 3/53*) de alegría, y tanto mayor cuanta más perfección imagina que expresan sus acciones y más distintamente las imagina, esto es (*por lo dicho en 2/40e1*), cuanto más puede distinguirlas de las demás y contemplarlas como cosas singulares. De ahí que cada uno gozará al máximo con su propia contemplación, cuando contempla en sí algo que niega de los demás. En cambio, si lo que afirma de sí mismo, lo refiere a la idea universal de hombre o de animal, no gozará tanto; y, por el contrario, se entristecerá, si imagina que sus acciones, comparadas a las de los demás, son más débiles; y se esforzará por alejar esta tristeza (*por 3/28*), ya sea interpretando torcidamente las acciones de sus iguales, ya sea adornando cuanto pueda las suyas. Está claro, pues, que los hombres son proclives al odio y a la envidia por naturaleza, a la que se añade la misma educación, ya que los padres suelen incitar a sus hijos a la virtud con el único estímulo del honor y de la envidia. Quizá quede, sin embargo, el escrúpulo de que no es raro que admiremos las virtudes de los hombres y que los veneremos. A fin de desecharlo, añadiré, pues, el corolario siguiente.

*Corolario* [*2*]
*Nadie envidia a alguien la virtud, a menos que sea su igual*.

*Demostración*.
La envidia es el mismo odio (*ver 3/24e*), o sea (*por 3/13e*), una tristeza, esto es (*por 3/11e*), una afección con la que es reprimida la potencia de actuar o conato del hombre. Ahora bien (*por 3/9e*), el hombre no se

esfuerza ni desea hacer sino aquello que puede seguirse de su naturaleza dada. Luego el hombre no [2|184] desea predicar de sí mismo ninguna potencia de actuar o (lo que es lo mismo) ninguna virtud que sea propia de la naturaleza de otro y ajena a la suya. Y por tanto, su deseo no puede ser reprimido, esto es (*por 3/11e*), él no puede entristecerse porque contemple alguna virtud en alguien desemejante a él y, en consecuencia, tampoco podrá envidiarle; sí, en cambio, a su igual, que se supone ser de su misma naturaleza.

*Escolio* [*2*].

Por consiguiente, cuando antes (*en 3/52e*) hemos dicho que veneramos a un hombre porque admiramos su prudencia, fortaleza, etc., eso sucede (*como está claro por la misma proposición*) porque imaginamos estas virtudes como algo que está en él de manera singular y no como comunes a nuestra naturaleza. Por tanto, no las envidiaremos a ese hombre más que a los árboles su altura y a los leones su fortaleza, etc.

*PROPOSICIÓN 56*.

*Se dan tantas especies de alegría, tristeza y deseo y, por tanto, de cada afecto que de éstos se compone, tales como la fluctuación del ánimo, o que de éstos se deriva, como el amor, el odio, la esperanza, el miedo, etc., como especies de objetos existen por los que somos afectados*[165].

*Demostración*.

a) La alegría y la tristeza y, en consecuencia, los afectos que de éstas se componen o de éstas se derivan, son pasiones (*por 3/11e*). Ahora bien, nosotros (*por 3/1*) padecemos necesariamente en cuanto que tenemos ideas inadecuadas; y solo padecemos (*por 3/3*) en cuanto que las tenemos; esto es (*ver 2/40e*), solo padecemos necesariamente en la medida en que imaginamos, o sea (*ver 2/17* y *2/17e*), en cuanto que somos afectados por un afecto que implica la naturaleza de nuestro cuerpo y la naturaleza del cuerpo exterior. De ahí que la naturaleza de cada pasión debe ser necesariamente explicada de manera que en ella se exprese la naturaleza del objeto por el que somos afectados (.)

(b) Y así, la alegría que surge de un objeto, por ejemplo A, implica la naturaleza del mismo [2|185] objeto A; y la alegría que surge del objeto B, implica la naturaleza del mismo objeto B; y, por tanto, estos dos afectos de alegría son diferentes por naturaleza, porque surgen de causas de diferente naturaleza. Y así también el afecto de tristeza, que surge de un objeto, es diferente por naturaleza de la tristeza que surge de otra causa. Y esto hay que entenderlo también del amor, el odio, la esperanza, el miedo, la fluctuación del ánimo, etc. Y, por tanto, se dan necesariamente tantas especies de alegría, tristeza, amor, odio, etc., como hay especies de objetos por los que somos afectados (.)

(c) Ahora bien, el deseo es la misma esencia o naturaleza de cada uno, en cuanto que se concibe determinada a hacer algo por cualquier constitución suya dada (*ver 3/9e*). Luego, tal como cada uno es afectado por las causas externas con esta o aquella especie de alegría, tristeza, amor, odio, etc.; esto es, tal como su naturaleza está constituida de uno u otro modo, también es necesario que su deseo sea uno u otro, y que la naturaleza de un deseo difiera de la del otro tanto cuanto difieren entre sí los afectos de los que surge cada uno de esos deseos. Hay, pues, tantas especies de deseo como de alegría, tristeza, amor, etc.; y, en consecuencia (*por lo ya mostrado*), como especies de objetos por los que somos afectados.

*Escolio*.

(a) Entre las especies de afectos, que (*por la prop. precedente*) deben ser muy numerosas, las más célebres son la gula, la ebriedad, la lujuria, la avaricia y la ambición, las cuales no son sino nociones del amor y del deseo que explican la naturaleza de cada uno de estos afectos por los objetos a los que se refieren. En efecto, por gula, ebriedad, lujuria, avaricia y ambición no entendemos otra cosa que el amor o el deseo inmoderado de comida, bebida, cópula, riquezas y gloria. Por otra parte, estos afectos, en cuanto que solo los distinguimos de otros por el objeto al que se refieren, no tienen contrarios. Ya que la templanza, que solemos oponer a la gula, y la sobriedad a la ebriedad, y finalmente la castidad a la lujuria, no son afectos o pasiones, sino que indican la potencia del ánimo que modera estos afectos (.)

(b) Por lo demás, aquí no puedo explicar las demás especies de afectos (pues son tantas como las especies de objetos), ni, aunque pudiera, es necesario. Porque, para lo que aquí nos proponemos, a saber, [2|186] para determinar las fuerzas de los afectos y el poder del alma sobre ellos, nos basta tener una definición general de cada afecto. Nos basta, digo, entender las propiedades comunes de los afectos y del alma, para que podamos determinar de qué clase y alcance es la potencia del alma en orden a moderar y reprimir los afectos. Aunque exista, pues, gran diferencia entre este y aquel afecto de amor, odio o deseo —por ejemplo, entre el amor a los hijos y el amor a la esposa—, a nosotros, sin embargo, no nos es necesario conocer estas diferencias ni investigar más a fondo la naturaleza y el origen de los afectos.

*PROPOSICIÓN 57*.

*Cualquier afecto de cada individuo discrepa tanto del afecto de otro individuo como la esencia del uno difiere de la esencia del otro*.

*Demostración*.

Esta proposición está clara por el *ax.1, que sigue al lema 3 de 2/13e*. La demostraremos, no obstante, por las definiciones de los tres afectos primitivos.

Todos los afectos se refieren al deseo, la alegría o la tristeza, como muestran las definiciones que de ellos hemos dado. Ahora bien, el deseo es la misma esencia o naturaleza de cada uno (*ver su def. en 3/9e*). Luego el deseo de cada individuo discrepa del deseo de otro tanto cuanto la esencia o naturaleza de uno difiere de la del otro. Además, la alegría y la tristeza son pasiones con las que se aumenta o disminuye, favorece o reprime la potencia o conato de cada uno por perseverar en su ser (*por 3/11* y *3/11e*). Ahora bien, por conato de perseverar en su ser, en cuanto que se refiere al alma y al cuerpo a la vez, entendemos el apetito y el deseo (*ver 3/9e*). Luego, la alegría y la tristeza son el mismo deseo o apetito, en cuanto que es aumentado o disminuido, favorecido o reprimido por causas exteriores; es decir (*por el mismo 3/9e*), son la misma naturaleza de cada uno. Y, por tanto, la alegría o la tristeza de cada uno discrepa también de la alegría o la

[2|187] tristeza de otro tanto cuanto la naturaleza o esencia del uno difiere de la esencia del otro; y por consiguiente, cualquier afecto de cada individuo discrepa del afecto de otro tanto, etc.

*Escolio*.

(a) De aquí se sigue que los afectos de los animales, llamados irracionales (pues, después de haber conocido el origen del alma, no podemos en absoluto dudar que los brutos sienten), difieren de los afectos de los hombres tanto cuanto difiere su naturaleza de la naturaleza humana. Sin duda que el caballo y el hombre son arrastrados por el deseo sexual de procrear; pero aquél por un deseo equino y éste, en cambio, por un deseo humano. Y así también los deseos sexuales y los apetitos de los insectos, los peces y las aves deben ser distintos los unos de los otros. Así, pues, aunque cada individuo viva contento con la naturaleza de la que consta y goce de ella, esa vida con la que cada uno está contento, y ese gozo no son otra cosa que la idea o el alma del mismo individuo; y, por tanto, el gozo del uno discrepa tanto por naturaleza del gozo del otro cuanto la esencia del uno difiere de la del otro (.)

Finalmente, de la proposición precedente se sigue que no hay tampoco pequeña distancia entre el gozo por el que el ebrio, por ejemplo, es guiado y el gozo que también guía al filósofo, lo cual he querido advertir aquí de paso**[166]** (.)

(b) Lo anterior trataba de los afectos que se refieren al hombre en cuanto que padece; me resta añadir algo sobre los que se refieren al mismo en cuanto que actúa.

*PROPOSICIÓN 58*.

*Además de la alegría y del deseo que son pasiones, se dan otros afectos de alegría y de deseo que se refieren a nosotros en cuanto que actuamos*.

*Demostración*.

Cuando el alma se concibe a sí misma y su potencia de actuar, se alegra (*por 3/53*). Pero el alma se contempla necesariamente a sí misma, cuando concibe una idea verdadera o adecuada (*por 2/43*). Ahora bien, el alma concibe algunas ideas adecuadas (*por 2/40e2*). Luego, también se alegra

[2|188] en cuanto que concibe ideas adecuadas, esto es (*por 3/1*), en cuanto que actúa. Por otra parte, el alma se esfuerza en perseverar en su ser, tanto en cuanto que tiene ideas claras y distintas, como en cuanto que tiene ideas confusas (*por 3/9e*). Ahora bien, por esfuerzo entendemos el deseo (*por el mismo 3/9e*). Luego el deseo se refiere a nosotros también en cuanto que entendemos, o sea (*por 3/1*), en cuanto que actuamos.

*PROPOSICIÓN 59*.

*Entre todos los afectos que se refieren al alma, en cuanto que actúa, no hay más que los que se refieren a la alegría y al deseo*.

*Demostración*.

Todos los afectos se refieren al deseo, la alegría o la tristeza, como muestran las definiciones que de ellos hemos dado. Ahora bien, por tristeza entendemos que se disminuye o reprime la potencia de pensar del alma (*por 3/11* y *3/11e*). Y por tanto, en la medida en que el alma se entristece, se disminuye o reprime su potencia de entender, esto es, de actuar (*por 3/1*). En consecuencia, ningún afecto de tristeza puede ser referido al alma, en cuanto que actúa, sino tan solo los afectos de alegría y de deseo, los cuales (*por la prop. precedente*) también en este sentido se refieren al alma[167].

*Escolio*.

(a) Todas las acciones que se siguen de los afectos que se refieren al alma en cuanto que entiende, las refiero a la fortaleza, que yo divido en firmeza y generosidad. Pues por *firmeza* entiendo el deseo con el que cada uno se esfuerza en conservar su ser en virtud del solo dictamen de la razón. Por *generosidad*, en cambio, entiendo el deseo por el que cada uno se esfuerza, en virtud del solo dictamen de la razón, en ayudar a los demás hombres y unirlos a sí mismo por la amistad. De ahí que las acciones que solo buscan la utilidad del agente, las refiero a la firmeza de ánimo; y las que buscan también la utilidad de otro, las refiero a la generosidad. Así, pues, la templanza, la sobriedad y la presencia de ánimo ante los peligros, etc., son especies de la firmeza de ánimo; en cambio, la modestia, la clemencia, etc., son especies, [2|189] de la generosidad[168] (.)

(b) Y con esto pienso haber explicado y presentado por sus primeras causas los principales afectos y fluctuaciones del ánimo que surgen de la composición de los tres afectos primitivos, a saber, el deseo, la alegría y la tristeza. Por donde resulta evidente que somos agitados de múltiples maneras por las causas exteriores y que, cual olas del mar agitadas por vientos contrarios, fluctuamos, sin conocer nuestra suerte ni nuestro destino. Pero he dicho que solo he mostrado los principales conflictos del ánimo, no todos los que se pueden dar. Pues, siguiendo la misma vía de antes, fácilmente podemos mostrar que el amor está unido al arrepentimiento, al desdén, a la vergüenza, etc., aún más, por lo ya dicho creo que consta claramente a cada uno que los afectos se pueden componer unos con otros de tantas maneras y que de ahí surgen tantas variaciones, que no pueden definirse con número alguno. Mas para mi objetivo basta con haber enumerado solo los principales, ya que los demás que he omitido, tendrían más curiosidad que utilidad (.)

(c) Queda, no obstante, por señalar esto acerca del amor, a saber, que sucede muchísimas veces que, mientras disfrutamos de la cosa que apetecíamos, el cuerpo adquiere con esa fruición una nueva disposición, por la que es determinado de otra forma y se excitan en él otras imágenes de las cosas y, al mismo tiempo, el alma comienza a imaginar y a desear otras cosas. Por ejemplo, cuando imaginamos algo que suele deleitarnos con el sabor, deseamos disfrutar de ello, es decir, comerlo. Mas tan pronto como disfrutamos de él, el estómago se llena y el cuerpo se dispone de otra forma. De ahí que, si, una vez dispuesto ya el cuerpo de otra forma, es avivada la imagen de dicho alimento, porque está presente, y, por tanto, también el conato o deseo de comerlo, esa nueva disposición repugnará a este deseo o conato, y, en consecuencia, le será odiosa la presencia del alimento que apetecíamos. Y esto es lo que llamamos hastío o repugnancia[169] (.)

(d) Por lo demás, he prescindido de las afecciones externas del cuerpo, que se observan en los afectos, como son el temblor, la palidez, los sollozos, las risas, etc., porque se refieren solo al cuerpo, sin relación alguna con el alma. Finalmente, hay que señalar algunas cosas acerca de las definiciones de los afectos, que repetiré, por tanto, aquí por orden, e intercalaré entre ellas lo que hay que anotar en cada una.

## [2|190] *DEFINICIONES DE LOS AFECTOS*

1. *El deseo (cupiditas)* es la misma esencia del hombre, en cuanto que se concibe determinada por cualquier afección suya a hacer algo.

*Explicación*.

Hemos dicho antes, en *3/9e*, que el deseo es el apetito con la conciencia del mismo, y que, en cambio, el apetito es la misma esencia del hombre, en cuanto que está determinada a hacer aquellas cosas que contribuyen a su conservación. Pero en el mismo escolio he advertido también que yo no reconozco realmente diferencia alguna entre el apetito humano y el deseo. Pues, tanto si el hombre es consciente de su apetito como si no lo es, el apetito sigue siendo uno y el mismo. Y por eso, para no dar la impresión de cometer una tautología, no he querido explicar el deseo por el apetito, sino que procuré definirlo de suerte que incluyera a la vez todas las tendencias de la naturaleza humana que indicamos con el nombre de apetito, voluntad, deseo o impulso. Porque podía haber dicho que el deseo es la misma esencia del hombre, en cuanto que se concibe determinada a hacer algo; pero de esta definición (*por 2/23*) no se seguiría que el alma pudiera ser consciente de su deseo o apetito. Para incluir, pues, la causa de esta conciencia, fue necesario añadir *(por la misma 2/23) en cuanto que está determinado por cualquier afección suya dada*, etc. Pues por afección de la esencia humana entendemos cualquier constitución de su esencia, ya sea innata <ya venida de fuera>**[170]**, ya se conciba por el atributo del solo pensamiento, ya por el de la sola extensión, ya se refiera a ambos a la vez. Aquí entiendo, pues, con el nombre de deseo cualesquiera tendencias del hombre, impulsos, apetitos y voliciones, que, según la diversa constitución del mismo hombre, son diversos y no rara vez tan opuestos entre sí que el hombre es arrastrado en diversas direcciones y no sabe a dónde dirigirse.

[2|191] 2. La *alegría* es el paso del hombre de una perfección menor a una mayor.

3. La *tristeza* es el paso del hombre de una perfección mayor a una menor.

*Explicación*.

(a) Digo *paso*, porque la alegría no es la perfección misma. Ya que, si el hombre naciera con la perfección a la que pasa, la poseería sin el afecto de alegría, lo cual aparece más claramente por el afecto de la tristeza, que es contrario a ella.

Nadie, en efecto, puede negar que la tristeza consiste en el paso a una menor perfección y no en la misma perfección menor, puesto que el hombre no se puede entristecer en cuanto que participa de una perfección. Ni podemos decir que la tristeza consista en la privación de una perfección mayor, ya que la privación no es nada, mientras que el afecto de la tristeza es un acto, el cual no puede ser, por tanto, sino el acto de pasar a una menor perfección, es decir, el acto por el que la potencia del hombre disminuye o es reprimida (*ver 3/11e*) (.)

(b) En cuanto a las definiciones de *jovialidad, placer, melancolía* y *dolor*, las omito, porque se refieren principalmente al cuerpo y no son sino especies de la alegría y la tristeza.

4. La *admiración* es la imaginación de una cosa, en la que el alma permanece fija, precisamente porque esta imaginación singular no tiene conexión alguna con las demás (*ver 3/52* y *3/52e*)[171].

*Explicación*.

(a) En *2/18e* hemos mostrado cuál es la causa de por qué el alma pasa inmediatamente de la contemplación de una cosa a la contemplación de otra, a saber, porque las imágenes de esas cosas están concatenadas entre sí y de tal modo ordenadas que la una sigue a la otra; lo cual no se puede concebir cuando la imagen de la cosa es nueva, sino que el alma se detendrá en su contemplación hasta que sea determinada por otras causas a pensar en otras cosas. Así, pues, la imaginación de una cosa nueva, considerada en sí misma, es de la misma naturaleza que las demás, y por este motivo yo [2|192] no enumero a la admiración entre los afectos; ni veo la razón por la que habría de hacerlo, puesto que esta distracción del alma no surge de ninguna causa positiva que distraiga al alma de otras cosas, sino tan solo de que falta la causa por la que el alma sea determinada a pasar de la contemplación de una cosa a pensar en otras.

(b) Solo reconozco, pues, tres afectos primitivos o primarios (*como ya advertí en 3/11e*), a saber, la alegría, la tristeza y el deseo. Y si he dicho algo de la admiración, ha sido solo porque ciertos afectos que se derivan de esos tres, suelen ser designados con otros nombres, cuando se refieren a objetos que admiramos. Y esta razón me mueve igualmente a añadir también la definición de desprecio.

5. El *desprecio (contemptus)* es la imaginación de una cosa que impresiona tan poco al alma que la presencia de la cosa la mueve más bien a imaginar lo que no hay en ella que lo que en ella hay (*ver 3/52e*).

Omito aquí las definiciones de *veneración* y de *desdén*, porque ningún afecto, que yo sepa, recibe de ellas el nombre.

6. El *amor* es la alegría acompañada de la idea de una causa exterior[172].

*Explicación*.

Esta definición explica con suficiente claridad la esencia del amor; en cambio, aquella de los autores que lo definen diciendo que *el amor es la voluntad del amante de unirse a la cosa amada*, no expresa la esencia del amor, sino su propiedad. Y como esos autores no han captado como es preciso la esencia del amor, tampoco han podido tener un concepto claro de su propiedad; y de ahí el hecho de que todos han juzgado que su definición es demasiado oscura. Hay que señalar, no obstante, que, cuando digo que en el amante hay la propiedad de unirse por la voluntad a la cosa amada, por voluntad no entiendo el *asentimiento* o deliberación del ánimo, o sea, el libre decreto (pues en *2/48* hemos demostrado que esto es algo ficticio), ni tampoco el deseo de unirse [2|193] a la cosa amada, cuando está ausente, o de perseverar en su presencia, cuando está presente, puesto que se puede concebir el amor sin uno y otro deseo; sino que por voluntad entiendo el contento que hay en el amante por la presencia de la cosa amada, por la cual es corroborada o al menos fomentada la alegría del amante.

7. El *odio* es la tristeza acompañada de la idea de una causa exterior.

*Explicación*.

Lo que aquí hay que señalar se percibe fácilmente por lo dicho en la explicación de la definición precedente (*véase*, *además*, *3/13e*).

8. La *propensión* es la alegría acompañada de la idea de alguna cosa que, por accidente, es causa de alegría.

9. La *aversión* es la tristeza acompañada de la idea de alguna cosa que, por accidente, es causa de tristeza.

*Sobre estos dos afectos ver 3/15e*.

10. La *devoción* es el amor hacia aquel que admiramos[173].

*Explicación*.

En *3/52* hemos mostrado que la admiración surge de la novedad de la cosa. Si sucede, pues, que lo que admiramos, lo imaginamos con frecuencia, dejaremos de admirarlo. Por donde vemos que el afecto de la devoción degenera fácilmente en simple <mero> amor.

11. La *irrisión* es la alegría surgida de que imaginamos que en la cosa que odiamos existe algo que despreciamos.

*Explicación*.

En la medida en que despreciamos la cosa que odiamos, le negamos la existencia (*ver 3/52e*), y en esa medida nos alegramos (*por 3/20*). Mas, como suponemos que el hombre que se burla, tiene odio, se sigue que esa alegría no es sólida (*ver 3/47e*).

[2|194] 12. La *esperanza* es la alegría inconstante, surgida de la idea de una cosa futura o pasada, de cuyo resultado tenemos alguna duda.

13. El *miedo* es la tristeza inconstante, surgida de la idea de una cosa futura o pasada, de cuyo resultado tenemos alguna duda (*ver 3/18e2*).

*Explicación*.

De estas definiciones se sigue que no se da esperanza sin miedo, ni miedo sin esperanza. Pues quien está pendiente de la esperanza y duda del resultado de la cosa, se supone que imagina algo que excluye la existencia de la cosa futura y que, por tanto, se entristece (*por 3/19*); y, en

consecuencia, se supone que, mientras está pendiente de la esperanza, teme que la cosa no suceda. Por el contrario, quien tiene miedo, esto es, duda del resultado de la cosa que odia, también imagina algo que excluye la existencia de la misma cosa, y, por tanto (*por 3/20*), se alegra; y, en consecuencia, en esa misma medida tiene esperanza de que la cosa no suceda.

14. La *seguridad* es la alegría surgida de la idea de una cosa futura o pasada, cuya causa de duda ha desaparecido.

15. La *desesperación* es la tristeza surgida de la idea de una cosa futura o pasada, cuya causa de duda ha desaparecido.

*Explicación*.

De la esperanza surge, pues, la seguridad y del miedo la desesperación, cuando se suprime la causa de dudar acerca del resultado de la cosa. Y esto sucede porque el hombre imagina que la cosa pasada o futura está presente y la contempla como presente; o porque imagina otras cosas que excluyen la existencia de las cosas que la hacían dudosa. Pues, aunque nunca podamos estar ciertos del resultado de las cosas singulares (*por 2/31c*), puede, sin embargo, suceder que no dudemos de su resultado. Porque hemos mostrado (*ver 2/49e*) que una cosa es no dudar de la cosa y otra tener certeza de ella. Y, por tanto, puede acontecer que seamos afectados con el mismo afecto de alegría o de tristeza [2|195] por la imagen de una cosa pasada o futura, que por la imagen de una cosa presente, como hemos demostrado en *3/18, y véasela con 3/18e*.

16. La *grata sorpresa (gaudium)* es la alegría acompañada de la idea de una cosa pasada que sucedió contra lo esperado[174].

17. La *decepción (conscientiae morsus)* es la tristeza acompañada de la idea de una cosa pasada que sucedió contra lo esperado.

18. La *compasión (commiseratio)* es la tristeza acompañada de la idea de un mal que sucedió a otro, al que imaginamos semejante a nosotros (*ver 3/22e* y *3/27e*).

*Explicación*.

Entre la compasión y la misericordia no parece existir diferencia alguna, excepto quizá que la compasión se refiere a un afecto singular y la misericordia, en cambio, a su hábito.

19. El *aprecio (favor)* es el amor hacia alguien que hizo bien a otro.

20. La *indignación* es el odio hacia alguien que hizo mal a otro.

*Explicación*. Sé que, según el uso corriente, estos nombres significan otra cosa. Pero mi objetivo no es explicar el significado de las palabras, sino la naturaleza de las cosas y designarlas con aquellos vocablos cuyo significado usual no se aleja totalmente de aquel con que yo los quiero emplear; lo cual baste indicarlo una vez. Por lo demás, la causa de estos afectos véasela en 3/27c1 y 3/22e.

21. La *sobrestima (existimatio)* es estimar a alguno más de lo justo por amor.

22. El *menosprecio* (*despectus*) es estimar a alguno menos de lo justo por odio**[175]**.

[2|196] *Explicación*.

La sobrestima es, pues, un efecto o propiedad del amor, y el menosprecio del odio. Y, por tanto, la sobrestima también puede definirse diciendo que es el amor, en cuanto que afecta al hombre de modo que estima a la cosa amada más de lo justo; y que el menosprecio, en cambio, es el odio, en cuanto que afecta al hombre de suerte que estima al que odia menos de lo justo.

23. La *envidia* es el odio, en cuanto que afecta al hombre de tal manera que se entristece con la felicidad de otro y, al revés, goza con el mal de otro**[176]**.

*Explicación*.

A la envidia se opone de ordinario la misericordia que, por lo mismo y en contra del significado del vocablo, se puede definir así.

24. La *misericordia* es el amor, en cuanto que afecta de tal manera al hombre, que goza con el bien de otro y, al revés, se entristece con el mal de otro.

*Explicación*.

Por lo demás, acerca de la envidia véase *3/24e* y *3/32e*. Y estos afectos de alegría y de tristeza son aquellos a los que acompaña, como causa por sí o por accidente, la idea de una cosa exterior. De ellos paso a otros, a los que acompaña, como causa, la idea de una cosa interior.

25. El *contento de sí* (*acquiescentia in se ipso*) es la alegría surgida del hecho de que el hombre se contempla a sí mismo y su potencia de actuar**[177]**.

26. La *humildad* es la tristeza que surge del hecho de que el hombre contempla su impotencia o debilidad.

*Explicación*.

El contento de sí se opone a la humildad, en cuanto que por [2|197] él entendemos la alegría que surge del hecho de que contemplamos nuestra potencia de actuar. Pero, en cuanto que por él entendemos también la alegría acompañada de la idea de algún hecho que creemos haber realizado por una libre decisión del alma, se opone al arrepentimiento, que nosotros definimos como sigue.

27. El *arrepentimiento (poenitentia)* es la tristeza acompañada de la idea de algún hecho que creemos haber realizado por libre decisión del alma.

*Explicación*.

Las causas de estos afectos las hemos mostrado en *3/51e* y *3/53, 3/54, 3/55* y *3/55e*. Sobre la libre decisión del alma ver, en cambio, *2/35e*. Pero, además, hay que señalar aquí que no es extraño que la tristeza siga absolutamente a todos los actos que, por costumbre, se llaman *perversos*, y la alegría a los que se llaman *rectos*. Pues por lo arriba dicho entendemos fácilmente que esto depende sobre todo de la educación. Los padres, en efecto, reprobando los primeros y reprendiendo con frecuencia por ellos a sus hijos, y aconsejando y alabando, por el contrario, los segundos, han

conseguido que las emociones de tristeza se unieran a aquellos, y las de alegría a éstos. Lo cual se comprueba también por la misma experiencia. Pues la costumbre y la religión no es la misma para todos, sino que, por el contrario, lo que es para unos sagrado, es profano para otros, y lo que es honesto para unos, es deshonesto para otros. De ahí que, según ha sido educado cada uno, se arrepiente de un hecho o se gloría del mismo.

28. La *soberbia* es estimarse a sí mismo más de lo justo por amor propio.

*Explicación*.

(a) Así, pues, la soberbia se diferencia de la sobrestima en que ésta se refiere a un objeto exterior, y la soberbia, en cambio, al mismo hombre que se estima más de lo justo. Por lo demás, así como la sobrestima es un efecto o una propiedad del amor, así la *soberbia* lo es del amor propio; y por tanto, puede ser definida también como el amor propio o el contento de sí, en cuanto que afecta al hombre de tal manera que se estima más de lo justo [2|198] (*ver 3/26e*). Para este afecto no se da contrario, ya que nadie se estima menos de lo justo por odio a sí mismo; más aún, nadie se estima a sí mismo menos de lo justo, en cuanto que imagina que no puede esto o aquello. Pues todo cuanto el hombre imagina no poder, lo imagina necesariamente, y con esta imaginación se dispone de tal suerte que realmente no puede hacer lo que imagina no poder. En efecto, mientras imagina que no puede hacer esto o aquello, no está determinado a hacerlo, y le es imposible, por tanto, hacerlo (.)

(b) Si atendemos, sin embargo, a las cosas que solo dependen de la opinión, podremos concebir que puede suceder que el hombre se estime menos de lo justo; ya que puede acontecer que alguien, mientras contempla con tristeza su debilidad, se imagine que es despreciado por todos, incluso cuando los demás en nada piensan menos que en despreciarle. Puede, además, el hombre estimarse menos de lo justo, si en el momento presente niega de sí mismo algo en relación al tiempo futuro, del cual está incierto; como si piensa que él no puede concebir nada con certeza, y que no puede desear o hacer más que cosas perversas o deshonestas, etc. También podemos decir que uno se estima menos de lo justo, cuando vemos que, por

excesivo miedo a la vergüenza, no se atreve a cosas a las que otros iguales suyos se atreven. Podemos oponer, pues, a la soberbia este afecto, al que llamaré *abyección*; pues, así como del contento de sí surge la soberbia, así de la humildad surge la abyección, a la que por tanto definimos así.

29. La *abyección* es estimarse a sí mismo menos de lo justo por tristeza[178].

*Explicación*.

Solemos, sin embargo, oponer muchas veces a la soberbia la humildad; pero entonces atendemos más a los efectos de cada una que a su naturaleza. En efecto, solemos llamar soberbio a aquel que se gloría en exceso (*ver 3/30e*), que de sí mismo solo narra las virtudes y de los demás los vicios, que quiere ser preferido a todos, y que, en fin, se presenta con la gravedad y el atuendo con que suelen hacerlo otros que están situados muy por encima de él. Por el contrario, llamamos humilde a aquel que se ruboriza con mucha frecuencia, que confiesa los vicios propios y narra las virtudes ajenas, que cede ante todos, y que, en fin, camina con la cabeza baja y desdeña adornarse. [2|199] Por lo demás, estos afectos, a saber, la humildad y la abyección, son rarísimos, porque la naturaleza humana, considerada en sí misma, se esfuerza cuanto puede en oponerse a ellos (*ver 3/13* y *3/54*). Y, por eso, quienes se creen ser sumamente abyectos y humildes, son las más de las veces sumamente ambiciosos y envidiosos.

30. La *gloria* es la alegría acompañada de la idea de alguna acción nuestra, que imaginamos ser alabada por otros.

31. La *vergüenza (pudor)* es la tristeza acompañada de la idea de alguna acción, que imaginamos vituperada por otros[179].

*Explicación*.

Sobre estos afectos ver *3/30e*. Pero aquí hay que señalar la diferencia que existe entre la vergüenza y el pudor. Ya que la vergüenza es la tristeza que sigue a un hecho del que se siente vergüenza. El pudor, en cambio, es el miedo o temor de la vergüenza, por el que el hombre se contiene de cometer algo deshonroso. Al pudor se le suele oponer la *impudicia* [desvergüenza], la cual no es realmente un afecto, como mostraré en su lugar. Pero los

nombres de los afectos (como ya he advertido) se refieren más a su uso que a su naturaleza (.)

Y con esto he concluido con los afectos de la alegría y de la tristeza, que me había propuesto explicar. Paso, pues, a los que refiero al deseo.

32. El *anhelo (desiderium)* es el deseo o apetito de poseer una cosa, que es fomentado con su recuerdo y, a la vez, es reprimido con el recuerdo de otras cosas que excluyen la existencia de la cosa apetecida.

*Explicación*.

Cuando recordamos una cosa, como ya hemos dicho muchas veces, nos disponemos sin más a contemplarla con el mismo afecto que si estuviera presente. Ahora bien, esta disposición o conato, mientras estamos despiertos, suele ser cohibido por las imágenes de las cosas que excluyen la existencia de aquello que recordamos. De ahí que, cuando recordamos una cosa que nos afecta con alguna clase de alegría, nos esforzamos por eso mismo [2|200] en contemplarla con el mismo afecto de alegría como presente, el cual esfuerzo es cohibido al momento por la memoria de las cosas que excluyen la existencia de aquella. De ahí que el anhelo es realmente la tristeza que se opone a aquella alegría que surge de la ausencia de la cosa que odiamos; véase sobre ella *3/47e*. No obstante, como el nombre *anhelo* parece aludir al deseo, por eso refiero este afecto a los afectos del deseo.

33. La *emulación* es el deseo de alguna cosa, que se genera en nosotros, porque imaginamos que otros tienen el mismo deseo.

*Explicación*.

De aquel que huye, porque ve que otros huyen, o que teme, porque ve que otros temen; o incluso de aquel que, al ver que otro quemó su mano, retira hacia sí la mano y mueve el cuerpo como si se estuviera quemando su mano, diremos que imita el afecto de otro, pero no que le emula. Y no porque hayamos descubierto que una es la causa de la imitación y otra la de la emulación, sino porque el uso ha impuesto llamar émulo solo a aquel que imita lo que juzgamos que es honesto, útil o agradable. Por lo demás, acerca

de la causa de la emulación véase *3/27* y *3/27e*. Por qué, en cambio, a este afecto suele ir unida la envidia, sobre eso véase *3/32* y *3/32e*.

34. El *agradecimiento* o *gratitud (gratia seu gratitudo)*[179b] es el deseo o afán de amor, con el que nos esforzamos en hacer bien a quien, con igual afecto de amor, nos hizo algún beneficio (*ver 3/39* y *3/41e*).

35. La *benevolencia* es el deseo de hacer el bien a aquel de quien nos compadecemos (*ver 3/27e*).

36. La *ira* es el deseo que, por odio, nos incita a que inflijamos un mal a aquel a quien odiamos (*ver 3/39*).

[2|201] *3*7. La *venganza* es el deseo que, por odio recíproco, nos incita a infligir un mal a aquel que nos infligió un mal igual (*ver 3/40c2* y *3/40e*).

38. La *crueldad* o *saña* es el deseo por el que alguien se siente incitado a infligir un mal a aquel que amamos o del que nos compadecemos[180].

*Explicación*.

A la crueldad se opone la clemencia, la cual no es una pasión, sino la potencia del ánimo con la que el hombre modera la ira y la venganza.

39. El *temor* es el deseo de evitar un mal mayor, que tememos, mediante un mal menor (*ver 3/39e*).

40. La *audacia* es el deseo por el que alguien es incitado a hacer algo con un peligro que sus iguales temen soportar.

41. La *pusilanimidad* se dice de aquel cuyo deseo es reprimido por el temor de un peligro que sus iguales se atreven a soportar.

*Explicación*.

La pusilanimidad no es, pues, otra cosa que el miedo de un mal que la mayoría no suelen temer; por lo cual no la refiero a los afectos del deseo. He querido, no obstante, explicarla aquí, porque, en cuanto que atendemos al deseo, se opone realmente al afecto de la audacia.

42. La *consternación* se dice de aquel cuyo deseo de evitar un mal es reprimido por la admiración del mal que teme.

*Explicación*.

La consternación es, pues, una especie de la pusilanimidad. Pero, como la consternación surge de un doble temor, por eso puede ser definida con mayor comodidad diciendo que es el miedo que contiene de tal manera al hombre estupefacto o fluctuante [2|202] que no puede alejar el mal. Digo *estupefacto*, en cuanto que entendemos que su deseo de alejar el mal es reprimido por la admiración. Digo, en cambio, *fluctuación*, en cuanto que concebimos que el mismo deseo es reprimido por el temor de otro mal que le tortura por igual; de donde resulta que no sabe cuál de los dos alejar. Sobre esto véase *3/39e* y *3/52e*. Además, acerca de la pusilanimidad y la audacia véase *3/51e*.

43. La *humanidad* o *modestia* es el deseo de hacer aquello que agrada a los hombres y de omitir lo que les desagrada.

44. La *ambición* es el deseo inmoderado de gloria.

*Explicación*.

La ambición es el deseo por el que todos los afectos (*por 3/27* y *3/31*) son fomentados y corroborados; y por eso, este afecto apenas si puede ser superado. Pues, siempre que un hombre está dominado por algún deseo, lo está necesariamente también por éste. *Incluso el mejor*, dice Cicerón[181], *es guiado al máximo por la gloria. También los filósofos firman con su nombre los libros que escriben sobre la necesidad de despreciar la gloria, etcétera*.

45. La *gula* (*luxuria*) es el deseo inmoderado, o también el amor, de comer.

46. La *ebriedad* es el deseo inmoderado y el amor de beber.

47. La *avaricia* es el deseo inmoderado y el amor de riquezas.

48. La *lujuria (libido)* es también el deseo y el amor de mezclar los cuerpos.

*Explicación*.

(a) Tanto si este deseo de copular es moderado como si no lo es, suele llamarse lujuria. Además, estos cinco afectos (*como he advertido en 3/56e*) no tienen contrarios. Pues la modestia es una especie de ambición, sobre la cual véase *3/29e*. Ya hemos advertido, además, que la templanza, [2|203] la sobriedad y la castidad indican potencia y no pasión del alma. Y, aunque pueda suceder que un hombre avaro, ambicioso o tímido se abstenga del exceso de comida, bebida y coito, la avaricia, la ambición y el temor no son, sin embargo, contrarios a la gula, la ebriedad o la lujuria. Pues el avaro ansía casi siempre atracarse de la comida y la bebida ajenas. El ambicioso, en cambio, con tal que espere que será en secreto, no se moderará en cosa alguna; y, si vive entre borrachos y lascivos, precisamente por ser ambicioso, será más proclive a estos vicios. Finalmente, el tímido hace lo que no quiere. Pues, aunque el avaro, por evitar la muerte, arroje al mar las riquezas, sigue siendo avaro. Y, si el lujurioso está triste, porque no puede satisfacerse, no por eso deja de ser lujurioso. Y, en general, estos afectos no miran tanto a los actos de comer, beber, etc., cuanto al mismo apetito y al amor. Por consiguiente, a estos afectos no se les puede oponer nada, aparte de la generosidad y la firmeza de ánimo, de las que se hablará en lo que sigue[182].

(b) Paso en silencio las definiciones de los celos y de las demás fluctuaciones del ánimo, tanto porque surgen de la composición de los afectos que ya hemos definido, cuanto porque muchas de ellas no tienen nombres, lo cual muestra que para la práctica de la vida es suficiente conocerlas tan solo en general.

Por lo demás, por las definiciones de los afectos que hemos explicado, está claro que todos surgen del deseo, la alegría o la tristeza, o más bien que no son nada aparte de estos tres, cada uno de los cuales suele ser designado con varios nombres en virtud de sus varias relaciones y denominaciones extrínsecas. Si ahora queremos atender, pues, a estos tres primitivos y a lo

que arriba hemos dicho sobre la naturaleza del alma, podremos definir así los afectos, en cuanto que se refieren al alma sola.

## DEFINICIÓN GENERAL DE LOS AFECTOS

El afecto, que se llama pasión (*pathema*) del ánimo, es una idea confusa con la que el alma afirma una fuerza de existir de su cuerpo, o de alguna parte suya, mayor o menor que antes, y, dada la cual, el alma misma es determinada a pensar esto más bien que aquello.

[2|204] *Explicación*.

Digo, en primer lugar, que el afecto o pasión del ánimo es una *idea confusa*, porque hemos mostrado que el alma solo padece (*ver 3/3*) en la medida en que tiene ideas inadecuadas o confusas. Digo después *con la que el alma afirma una fuerza de existir de su cuerpo o de alguna parte suya, mayor o menor que antes*, porque todas las ideas que tenemos de los cuerpos, indican la constitución actual de nuestro cuerpo (*por 2/16c2*) más bien que la naturaleza del cuerpo exterior. Pero ésta, que constituye la forma del afecto, debe indicar o expresar la constitución del cuerpo o de alguna parte suya, que tiene el mismo cuerpo o alguna parte suya por el hecho de que se aumenta o disminuye, favorece o reprime su potencia de actuar o de existir [.]

Adviértase, sin embargo, que, cuando digo *una fuerza de existir mayor o menor que antes*, yo no entiendo que el alma compara la constitución actual del cuerpo con la pasada, sino que la idea, que constituye la forma del afecto, afirma acerca del cuerpo algo que implica realmente más o menos realidad que antes. Y, puesto que la esencia del alma consiste (*por 2/11* y *2/13*) en que afirma la existencia actual de su cuerpo, y que por perfección entendemos la misma esencia de la cosa, se sigue, pues, que el alma pasa a una mayor o menor perfección, cuando le acontece afirmar de su cuerpo o de alguna parte suya algo que implica más o menos realidad que antes. Cuando antes he dicho, pues, que la potencia de pensar del alma aumenta o disminuye, no quise entender otra cosa sino que el alma ha formado una idea de su cuerpo o de una parte suya, que expresa más o

menos realidad que la que había afirmado acerca de su cuerpo. Pues la excelencia de las ideas y la potencia actual de pensar se valoran por la excelencia del objeto [.]

He añadido, finalmente, *y dada la cual, la misma alma es determinada a pensar esto más bien que aquello*, a fin de expresar, además de la naturaleza de la alegría y la tristeza, explicada en la primera parte de la definición, también la naturaleza del deseo.

*Fin de la tercera parte*.

## [2|205] CUARTA PARTE.

### *De la esclavitud humana o de las fuerzas de los afectos*[183].

(a) A la impotencia humana de moderar y reprimir los afectos la llamo *esclavitud*; pues el hombre que está sometido a los afectos, no se pertenece a sí mismo, sino a la fortuna, de cuya potestad depende de tal suerte que muy a menudo, aun viendo lo que le es mejor, se ve forzado a seguir lo peor. En esta parte me he propuesto demostrar cuál es la causa de esto y qué tienen, además, de bueno o de malo los afectos. Pero, antes de empezar, conviene decir algo acerca de la perfección y la imperfección, del bien y del mal[184].

(b) Quien se propuso hacer una cosa y la llevó a efecto, dirá que su cosa es perfecta, y no solo él mismo, sino todo aquel que conoció exactamente o creyó haber conocido la mente y el objetivo del autor de aquella obra. Por ejemplo, si uno ha visto una obra (que supongo no está todavía concluida) y ha sabido que el objetivo del autor de aquella obra es edificar una casa, dirá que la casa es imperfecta; y, por el contrario, dirá que es perfecta tan pronto haya visto que la obra ha alcanzado el fin que su autor se había propuesto darle. En cambio, si uno ve una obra, a la que no había visto nunca otra semejante, y no ha conocido la mente del artífice, no podrá saber [2|206] si la obra es perfecta o imperfecta. Y éstos parecen haber sido los primeros significados de estas palabras (.)

(c) Pero, después de que los hombres comenzaron a formar ideas universales y a excogitar modelos de casas, edificios, torres, etc., y a preferir unos modelos a otros, ha resultado que cada cual ha llamado perfecto a aquello que veía que concordaba con la idea universal que él se

había formado de esa cosa; e imperfecto, por el contrario, a aquello que veía que concordaba menos con el modelo por él concebido, aunque, según la opinión del artífice, estuviera perfectamente acabado. Y no otra parece ser la razón de que los hombres también suelan llamar perfectas o imperfectas a las cosas naturales, que sin duda no fueron hechas por mano humana. Pues, tanto de las cosas naturales como de las artificiales, suelen los hombres formar ideas universales, a las que tienen por modelos de las cosas; y creen que la Naturaleza (que, en su opinión, no actúa sino por algún fin) las contempla y se las propone como modelos. Cuando ven, pues, que en la naturaleza sucede algo que concuerda menos con el modelo concebido que ellos tienen de tal cosa, creen que entonces la misma naturaleza ha fallado o pecado, y que ha dejado imperfecta aquella cosa. Por eso vemos que los hombres han solido llamar perfectas o imperfectas a las cosas naturales, más por prejuicio que por verdadero conocimiento de ellas (.)

(d) En efecto, en el *Apéndice* de la primera parte hemos mostrado que la Naturaleza no obra por un fin, porque aquel ser eterno e infinito, que llamamos Dios o la Naturaleza**[185]**, actúa con la misma necesidad con que existe. Pues hemos mostrado (*1/16*) que él actúa por la misma necesidad de la naturaleza por la que existe. La razón o causa por la que Dios o la Naturaleza actúa y por la que existe es, pues, una y la misma. Por tanto [2|207] así como no existe en virtud de ningún fin, tampoco actúa en virtud de ningún fin; y al revés, no tiene ni principio ni fin en su actuar, como tampoco lo tiene en su existir. Por lo demás, la denominada causa final no es sino el apetito humano, en cuanto que es considerado como principio o causa primaria de alguna cosa. Por ejemplo, cuando decimos que la causa final de esta o aquella casa ha sido el habitarla, no entendemos otra cosa sino que un hombre, por haber imaginado las comodidades de la vida doméstica, ha tenido el apetito de edificar una casa. De ahí que el habitar, en cuanto que es considerado como causa final, no es más que este apetito singular, el cual es en realidad una causa eficiente, que es considerada como primera porque los hombres suelen ignorar las causas de sus apetitos. Pues, como ya he dicho muchas veces, son conscientes de sus acciones y apetitos, pero ignorantes de las causas por las que son determinados a apetecer algo. Por lo demás, el dicho vulgar, de que la Naturaleza falla o peca a veces y

produce cosas imperfectas, lo incluyo entre las ficciones de las que he tratado en el *Apéndice* de la primera parte[186] (.)

(e) Así, pues, la perfección y la imperfección son, en realidad, simples modos de pensar, es decir, nociones que solemos fingir, porque comparamos entre sí individuos de la misma especie o género. Y por esto he dicho antes (2/d6) que por realidad o perfección yo entiendo lo mismo; pues solemos reducir todos los individuos de la Naturaleza a un solo género, al que se llama el más general, a saber, a la noción de ser, la cual pertenece absolutamente a todos los individuos de la Naturaleza. Así, pues, en cuanto que reducimos los individuos de la Naturaleza a este género, y los comparamos unos con otros y comprobamos que unos tienen más entidad o realidad que otros, decimos que unos son más perfectos que otros; y, en cuanto que les atribuimos algo que implica negación, como término, [2|208] fin, impotencia, etc., les llamamos imperfectos, porque no afectan a nuestra alma lo mismo que aquellos que llamamos perfectos, y no porque les falte algo que es suyo o porque la Naturaleza haya pecado. Pues a la naturaleza de una cosa no pertenece nada más que aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de la causa eficiente, y lo que se sigue de la necesidad de la causa eficiente, se produce necesariamente.

(f) Por lo que se refiere al bien y al mal, tampoco ellos indican nada positivo en las cosas, es decir, consideradas en sí mismas, y no son más que modos de pensar o nociones que formamos, porque comparamos las cosas entre sí. Pues una y la misma cosa puede ser, al mismo tiempo, buena y mala, y también indiferente. La música, por ejemplo, es buena para el melancólico y mala para el que llora; en cambio, para el sordo no es ni buena ni mala. No obstante, aunque las cosas sean así, tenemos que conservar esas palabras. Pues, como deseamos formarnos una idea del hombre como modelo de la naturaleza humana que tengamos a la vista, nos será útil conservar estas mismas palabras en el sentido que he dicho. Por bien entenderé, pues, en lo que sigue, aquello que sabemos con certeza que es un medio para acercarnos cada vez más al modelo de naturaleza humana que nos proponemos. Por mal, en cambio, aquello que sabemos con certeza que impide que reproduzcamos dicho modelo. Diremos, además, que los hombres son más perfectos o imperfectos, en cuanto que se aproximen más

o menos a este mismo modelo. Porque hay que observar, en primer lugar, que, cuando digo que alguien pasa de menor a mayor perfección, y al revés, no entiendo que se cambie de una esencia o forma a otra, —pues un caballo, por ejemplo, se destruye lo mismo si se transforma en hombre o en insecto—; sino que concebimos que su potencia de obrar, en cuanto que ésta se entiende por su naturaleza, aumenta o disminuye. [2|209] Finalmente, por perfección en general entenderé, como he dicho, la realidad, esto es, la esencia de una cosa cualquiera, en cuanto que existe y obra de cierto modo, sin tener para nada en cuenta su duración. Pues ninguna cosa singular se puede llamar más perfecta por el solo hecho de haber perseverado más tiempo en la existencia, ya que la duración de las cosas no se puede determinar por su esencia, puesto que la esencia de las cosas no implica ningún tiempo cierto y determinado de existir, sino que una cosa cualquiera, sea más perfecta o menos, siempre podrá perseverar en la existencia con la misma fuerza con que comenzó a existir, de tal suerte que en esto todas son iguales[187].

## ***DEFINICIONES.***

I. Por bien entenderé aquello que sabemos con certeza que nos es útil.

II. Por mal, en cambio, lo que sabemos con certeza que nos impide poseer algún bien.

*Acerca de esto véase el prefacio anterior, hacia el final*.

III. Llamo contingentes a las cosas singulares, en cuanto que, si atendemos a su sola esencia, no hallamos nada que ponga necesariamente su existencia o que necesariamente la excluya.

IV. Llamo posibles a esas mismas cosas singulares, en cuanto que, si atendemos a las causas por las que deben ser producidas, no sabemos si están determinadas a producirlas.

*En 1/33e1, no hice diferencia alguna entre lo posible y lo contingente, porque allí no era necesario distinguirlos con precisión*[188].

V. Por afectos contrarios entenderé, a continuación, aquellos que [2|210] arrastran al hombre en varias direcciones, aun cuando sean del mismo

género, como la gula y la avaricia, que son especies del amor, y no son contrarios por naturaleza, sino por accidente.

VI. Qué entiendo por afecto hacia una cosa futura, presente y pasada, lo he explicado en *3/18e1* y *3/18e2; véanse*.

*Pero aquí hay que observar, además, que no podemos imaginar distintamente, más que hasta cierto límite, la distancia del espacio, ni por lo mismo la del tiempo. Es decir, así como todos aquellos objetos que distan de nosotros más de doscientos pies, o cuya distancia del lugar en que nosotros estamos, supera aquella que imaginamos distintamente, solemos imaginar que están a la misma distancia de nosotros, como si estuvieran en el mismo plano; así también los objetos, cuyo tiempo de existencia imaginamos que dista del presente un intervalo más largo que el que solemos imaginar distintamente, imaginamos que están todos ellos a igual distancia del presente y los referimos como a un solo momento del tiempo*.

VII. Por fin, por el cual hacemos algo, entiendo el apetito.

VIII. Por virtud y potencia entiendo lo mismo; es decir (*por 3/7*), la virtud, en cuanto que se refiere al hombre, es la misma esencia o naturaleza del hombre, en cuanto que tiene la potestad de hacer ciertas cosas que se pueden entender por las solas leyes de su propia naturaleza.

### ***AXIOMA***[189]

En la naturaleza real no se da ninguna cosa singular más poderosa y fuerte que la cual no se dé ninguna otra, sino que, dada una cualquiera, se da otra por la que la cosa dada puede ser destruida.

[2|211] *PROPOSICIÓN 1*.

*Nada de lo que una idea falsa tiene de positivo, se suprime por la presencia de lo verdadero, en cuanto* verdadero[190].

*Demostración*.

La falsedad consiste (*por 2/35*) en la sola privación de conocimiento, que implican las ideas inadecuadas, y éstas no tienen nada positivo por lo que se digan falsas (*por 2/33*), sino que, por el contrario, en cuanto que se

refieren a Dios, son verdaderas (*por 2/32*). De ahí que, si aquello que la idea falsa tiene de positivo, fuera suprimido por la presencia de lo verdadero en cuanto verdadero, la idea verdadera sería suprimida por sí misma, lo cual es absurdo (*3/4*). Luego nada de lo que una idea, etcétera.

*Escolio*.

Esta proposición se entiende más claramente por *2/16c2*. En efecto, la imaginación es una idea que indica más bien la constitución actual del cuerpo humano que la naturaleza del cuerpo exterior, aunque no de forma distinta, sino confusa, y por eso se dice que el alma yerra. Por ejemplo, cuando vemos el Sol, imaginamos que dista de nosotros en torno a los doscientos pies, en cuyo caso solo nos equivocamos en cuanto que ignoramos su verdadera distancia. Ahora bien, una vez conocida su distancia, se suprime sin duda el error, pero no la imaginación, es decir, la idea del Sol, la cual solo explica su naturaleza en cuanto que el cuerpo es afectado por él. De ahí que, aunque conozcamos su verdadera distancia, imaginaremos que está cerca de nosotros. Pues en *2/35e* hemos dicho que no imaginamos al Sol tan cerca, porque ignoramos su verdadera distancia, sino porque el alma solo concibe el tamaño del Sol en cuanto que el cuerpo es afectado por él. Y así, cuando los rayos del Sol, tras incidir sobre la superficie del agua, se reflejan hacia nuestros ojos, lo imaginamos como si estuviera en el agua, aunque hayamos conocido su verdadero lugar. Y así también las demás imaginaciones, con las que el alma se engaña (ya indiquen la constitución natural del cuerpo, ya un aumento o una disminución de su potencia de obrar), no [2|212] son contrarias a la verdad ni se desvanecen con su presencia. Sucede sin duda que, cuando erróneamente tememos algún mal, el temor se desvanece al recibir la noticia verdadera; pero también sucede, por el contrario, que, cuando tememos un mal, que ciertamente vendrá, el temor se desvanece al recibir una noticia falsa. Y por tanto, las imaginaciones no desaparecen por la presencia de lo verdadero como verdadero, sino porque sobrevienen otras, más fuertes que ellas, que excluyen la existencia actual de las cosas que imaginamos, como hemos mostrado en *2/17*[191].

*PROPOSICIÓN 2*.

*Nosotros padecemos en cuanto que somos una parte de la Naturaleza, que no puede ser concebida por sí misma y sin otras*.

*Demostración*.

Se dice que nosotros padecemos, cuando en nosotros surge algo de lo que no somos sino causa parcial (*por 3/d2*), esto es (*por 3/d1*), algo que no puede ser deducido de las solas leyes de nuestra naturaleza. Padecemos, pues, en cuanto que somos una parte de la Naturaleza, que no se puede concebir por sí misma y sin otras.

*PROPOSICIÓN 3*.

*La fuerza con la que el hombre persevera en la existencia es limitada e infinitamente superada por la potencia de las causas exteriores*.

*Demostración*.

Está clara *por 4/ax*. Pues, dado un hombre, se da también alguna otra cosa más poderosa, por ejemplo A, y, dado A, se da también otra cosa, por ejemplo B, más poderosa que el mismo A, y así al infinito. Y, por tanto, la potencia del hombre es limitada por la potencia de otra cosa y es infinitamente superada por la potencia de las causas exteriores.

*PROPOSICIÓN 4*.

*No puede suceder que el hombre no sea una parte de la Naturaleza y que no pueda padecer ningún cambio, fuera de aquellos que puedan ser entendidos por su sola naturaleza y de los que él sea la causa adecuada*.

[2|213] *Demostración*.

(a) La potencia por la que las cosas singulares y, por tanto, el hombre conserva su ser, es la misma potencia de Dios o Naturaleza (*por 1/24c*), no en cuanto que es infinita, sino en cuanto que puede ser explicada por la esencia humana actual (*por 3/7*). Por tanto, la potencia del hombre, en cuanto que se explica por su esencia actual, es una parte de la potencia, esto

es (*por 1/34*), de la esencia infinita de Dios o Naturaleza. Que era lo primero.

(b) Además, si pudiera suceder que el hombre no pudiera padecer ningún cambio, fuera de aquellos que puedan ser explicados por la sola naturaleza del mismo hombre, se seguiría (*por 3/4* y *3/6*) que no podría perecer, sino que necesariamente existiría siempre. Y esto debería seguirse de una causa, cuya potencia sería finita o infinita, es decir: o bien de la sola potencia del hombre, en cuanto que sería capaz de apartar de sí mismo los demás cambios que pudieran surgir de causas exteriores; o bien de la potencia infinita de la Naturaleza, por la cual serían dirigidas todas las cosas singulares de tal suerte que el hombre no pudiera sufrir otros cambios que los que sirven a su propia conservación. Ahora bien, lo primero (*por la prop. precedente, cuya demostración es universal y se puede aplicar a todas las cosas singulares*) es absurdo. Luego, si pudiera suceder que el hombre no sufriera ningún cambio, fuera de aquellos que pudieran ser entendidos por la sola esencia del mismo hombre, y que por tanto (*como ya hemos mostrado*), existiera siempre necesariamente, eso debería seguirse de la infinita potencia de Dios. Y, por tanto (*por 1/16*), de la necesidad de la naturaleza de Dios, en cuanto que se lo considera afectado por la idea de algún hombre, debería deducirse todo el orden de la Naturaleza, en cuanto que ésta es concebida bajo los atributos de la Extensión y del Pensamiento. En consecuencia (*por 1/21*), se seguiría que el hombre sería infinito, lo cual (*por la 1.ª parte de esta demostración*), es absurdo. No puede suceder, pues, que el hombre no padezca ningún cambio, fuera de aquellos de los que él mismo es la causa adecuada[192].

*Corolario.*

De aquí se sigue que el hombre está siempre necesariamente sometido a las pasiones y sigue el orden común de la Naturaleza y lo obedece, y, en cuanto lo exige la naturaleza de las cosas, él mismo se acomoda a él.[193]

[2|214] *PROPOSICIÓN 5.*

*La fuerza y el incremento de cualquier pasión, así como su perseverancia en la existencia, no se define por la potencia con la que nos*

*esforzamos por continuar existiendo, sino por la potencia de la causa externa comparada con la nuestra*.

*Demostración*.

La esencia de la pasión no se puede explicar por nuestra sola esencia (*por 3/d1* y *3/d2*), esto es (*por 3/7*), la potencia de la pasión no se puede definir por la potencia con la que nos esforzamos por perseverar en nuestro ser, sino que (*como se ha mostrado en 2/16*) debe ser necesariamente definida por la potencia de la causa externa comparada con la nuestra.

*PROPOSICIÓN 6*.

*La fuerza de una pasión o afecto puede superar a las demás acciones o potencia del hombre, de suerte que ese afecto se adhiera pertinazmente al hombre*[194].

*Demostración*.

La fuerza y el incremento de cualquier pasión, así como su perseverancia en la existencia, se define por la potencia de la causa externa comparada con la nuestra (*por la prop. precedente*). Por tanto (*por 4/3*), puede superar a la potencia del hombre.

*PROPOSICIÓN 7*.

*Un afecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por un afecto contrario y más fuerte que el afecto a reprimir*.

*Demostración*.

Un afecto, en cuanto que se refiere al alma, es una idea con la que el alma afirma una fuerza de existir de su cuerpo, mayor o menor que antes (*por la def. general de los afectos, que se halla al final de la 3.ª parte*). Así, pues, cuando el alma sufre los embates de algún afecto, el cuerpo es simultáneamente afectado por una afección, que aumenta o disminuye su potencia de actuar. [2|215] Además, esta afección del cuerpo (*por 4/5*) recibe de su causa la fuerza de perseverar en su ser, la cual no puede, por tanto, ser reprimida ni suprimida sino por una causa corpórea (*por 2/6*), que afecte al cuerpo con una afección contraria (*por 3/5*) y más fuerte (*por 4/ax*)

que ella. Y, por consiguiente (*por 2/12*), el alma será afectada por la idea de una afección más fuerte y contraria que la anterior, es decir (*por la def. general de los afectos*), el alma será afectada por un afecto más fuerte y contrario al anterior, que por lo mismo excluirá y suprimirá la existencia del anterior. Y, por tanto, un afecto no puede ser suprimido ni reprimido sino por un afecto contrario y más fuerte.

*Corolario*.

Un afecto, en cuanto que se refiere al alma, no puede ser reprimido ni suprimido sino por la idea de una afección del cuerpo, contraria y más fuerte que la afección que padecemos. Pues el afecto que padecemos, no puede ser reprimido ni suprimido sino por un afecto más fuerte que él y contrario a él (*por la prop. precedente*), esto es (*por la def. general de los afectos*), por la idea de una afección del cuerpo, más fuerte y contraria a la afección que padecemos[195].

*PROPOSICIÓN 8*.

*El conocimiento del bien y del mal no es otra cosa que el afecto de alegría o de tristeza, en cuanto que somos conscientes de él*.

*Demostración*.

Llamamos bueno o malo a lo que ayuda o estorba (*por 4/d1 y 4/d2*), esto es (*por 3/7*), aumenta o disminuye, favorece o reprime nuestra potencia de obrar. Así, pues, en cuanto que (*por las def. de la alegría y la tristeza: verlas en 3/11e*) percibimos que una cosa nos afecta de alegría o de tristeza, la llamamos buena o mala; y por tanto, el conocimiento del bien y del mal no es otra cosa que la idea de la alegría o de la tristeza, que se sigue necesariamente del mismo afecto de la alegría o de la tristeza (*por 2/22*). Ahora bien, esta idea está unida al afecto del mismo modo que el alma está unida al cuerpo (*por 2/21*), esto es (*como se ha mostrado en 2/21e*), esta idea no se distingue realmente del mismo afecto, [2|216] o sea (*por la def. general de los afectos*), no se distingue de la idea de la afección del cuerpo más que en su concepto. Luego, este conocimiento del bien y del mal no es otra cosa que el mismo afecto, en cuanto que somos conscientes de él[196].

*PROPOSICIÓN 9.*

*Un afecto cuya causa imaginamos que nos está ahora presente, es más fuerte que si imagináramos que no está presente.*

*Demostración.*

La imaginación es una idea con la que el alma contempla una cosa como presente (*ver su def. en 2/17e*), pero que indica más la constitución del cuerpo humano que la naturaleza de la cosa exterior (*por 2/16c2*). Un afecto es, pues (*por la def. general de los afectos*), la imaginación en cuanto que indica la constitución del cuerpo. Ahora bien, la imaginación (*por 2/17*) es más intensa mientras no imaginamos nada que excluye la existencia presente de la cosa exterior. Luego también un afecto, cuya causa imaginamos que está ahora presente a nosotros, es más intenso o más fuerte que si imagináramos que ella no está presente.

*Escolio.*

Cuando más arriba (*3/18*) he dicho que nosotros somos afectados por la imagen de una cosa futura o pasada con el mismo afecto que si la cosa, que imaginamos, estuviera presente, advertí expresamente que eso es verdad, en cuanto que solo atendemos a la imagen de dicha cosa; ya que es de la misma naturaleza, hayamos imaginado o no la cosa como presente. Pero no negué que esa imagen se debilita, cuando contemplamos que nos están presentes otras cosas, que excluyen la existencia presente de la cosa futura. Y dejé de señalarlo, porque había decidido tratar en esta parte acerca de las fuerzas de los afectos[197].

*Corolario.*

La imagen de una cosa futura o pasada, esto es, de una cosa que contemplamos en relación al tiempo futuro o al pasado, excluido el presente, es más débil, en igualdad de circunstancias, que la imagen de una cosa presente. Y, [2|217] por tanto, el afecto hacia una cosa futura o pasada es, en igualdad de circunstancias, menos intenso que el afecto hacia una cosa presente.

*PROPOSICIÓN 10*.

*Hacia una cosa futura, que imaginamos que ha de acaecer pronto, somos afectados con mayor intensidad que si imagináramos que el tiempo de su existencia dista más del presente; y también somos afectados con mayor intensidad por la memoria de una cosa que imaginamos que no hace mucho que ha pasado, que si imagináramos que hace mucho que pasó*.

*Demostración*.

Pues, por el solo hecho de que imaginamos que una cosa sucederá pronto o no ha mucho que ha sucedido, imaginamos algo que excluye menos la presencia de la cosa que si imagináramos que su tiempo futuro de existencia dista más del presente o que ya hace mucho que pasó (*como es por sí mismo evidente*), y por tanto (*por la prop. precedente*), también seremos afectados con mayor intensidad hacia ella.

*Escolio*.

De lo que hemos señalado sobre *4/d6* se sigue que, respecto a objetos que distan del presente un intervalo de tiempo mayor que el que podemos determinar por la imaginación, somos afectados con una intensidad igualmente débil, aunque comprendamos que distan entre sí un largo intervalo de tiempo.

*PROPOSICIÓN 11*.

*El afecto hacia una cosa que imaginamos como necesaria, en igualdad de circunstancias, es más intenso que hacia una cosa posible o contingente, es decir, no necesaria*.

*Demostración*.

En la medida en que imaginamos que una cosa es necesaria, afirmamos su existencia; y, al revés, negamos la existencia de una cosa, en la medida en que imaginamos que no es necesaria (*por 1/33e1*). Y por tanto (*por 4/9*), el afecto hacia [2|218] una cosa necesaria, en igualdad de circunstancias, es más intenso que hacia una cosa no necesaria.

*PROPOSICIÓN 12*.

*El afecto hacia una cosa que sabemos que no existe actualmente y que imaginamos como posible, en igualdad de circunstancias, es más intenso que hacia una cosa contingente*.

*Demostración*.

En cuanto que imaginamos una cosa como contingente, no somos afectados por ninguna imagen de otra, que ponga la existencia de la misma (*por 4/d3*); por el contrario (*según la hipótesis*), imaginamos algunas cosas que excluyen su existencia presente. Ahora bien, en cuanto que imaginamos que una cosa es posible en el futuro, imaginamos algunas cosas que ponen su existencia (*por 4/d4*), esto es (*por 3/18*), que favorecen la esperanza o el miedo. Y, por tanto, el afecto hacia una cosa posible es más vehemente.

*Corolario*.

*El afecto hacia una cosa que sabemos que no existe actualmente y que imaginamos como contingente, es mucho más débil que si imagináramos que está ahora presente ante nosotros*.

*Demostración*.

El afecto hacia una cosa que imaginamos que existe actualmente, es más intenso que si la imagináramos como futura (*por 4/9c*), y mucho más vehemente <que>**[198]** si imagináramos que el tiempo futuro dista mucho del presente (*por 4/10*). Así, pues, el afecto hacia una cosa, cuyo tiempo de existir imaginamos distar mucho del presente, es mucho más débil que si la imagináramos como presente; y, sin embargo (*por la prop. precedente*), es más intenso que si imagináramos esa cosa como contingente. Por consiguiente, el afecto hacia una cosa contingente es mucho más débil que si imagináramos que la cosa está ahora presente ante nosotros.

[2|219] *PROPOSICIÓN 13*.

*El afecto hacia una cosa contingente, que sabemos que no existe actualmente, en igualdad de circunstancias, es más débil que el afecto hacia una cosa pasada*.

*Demostración*.

En cuanto que imaginamos una cosa como contingente, no somos afectados por la imagen de otra cosa que ponga la existencia de la cosa (*por 4/d3*); por el contrario (*según la hipótesis*), imaginamos ciertas cosas que excluyen su existencia presente. En cambio, en cuanto que la imaginamos en relación al tiempo pasado, se supone que imaginamos algo que la trae a la memoria, es decir, que excita la imagen de la cosa (*ver 2/18 y 2/18e*), y, en esa medida, hace por tanto que la contemplemos como si estuviera presente (*por 2/17c*). Y, por consiguiente (*por 4/9*), el afecto hacia una cosa contingente, que sabemos que no existe actualmente, en igualdad de circunstancias, es más débil que el afecto hacia una cosa pasada.

*PROPOSICIÓN 14*.

*El conocimiento verdadero del bien y del mal, en cuanto verdadero, no puede reprimir ningún afecto, sino tan solo en cuanto que es considerado como afecto*.

*Demostración*.

El afecto es una idea por la que el alma afirma la fuerza de existir de su cuerpo, mayor o menor que antes (*por la def. general de los afectos*). Y, por tanto, (*por 4/1*), no tiene nada positivo que pueda ser suprimido por la presencia de lo verdadero; y, en consecuencia, el conocimiento verdadero del bien y del mal, en cuanto verdadero, no puede reprimir ningún afecto. Pero, en cuanto que es afecto (*ver 4/8*), podrá reprimirlo, si es más fuerte que el afecto a reprimir, y solo en esa justa medida (*por 4/7*).

[2|220] *PROPOSICIÓN 15*.

*El deseo que surge del conocimiento verdadero del bien y del mal, puede ser extinguido o reprimido por muchos otros deseos que surgen de los afectos que nos perturban*[199].

*Demostración*.

Del conocimiento verdadero del bien y del mal, en cuanto que es afecto (*por 4/8*), surge necesariamente un deseo (*por la def. 1 de los afectos*), que

es tanto mayor cuanto mayor es el afecto del que surge (*por 3/37*). Mas, como este deseo (*por hipótesis*) surge de que entendemos exactamente algo, se sigue en nosotros en cuanto que actuamos (*por 3/3*), y debe, por tanto, ser entendido por nuestra sola esencia (*por 3/d2*); y, por lo mismo (*por 3/7*), su fuerza e incremento deben ser definidos por la sola potencia humana. Por otra parte, los deseos que surgen de los afectos, que nos perturban, son también tanto mayores cuanto más vehementes son estos afectos; y, por tanto, su fuerza e incremento (*por 4/5*) deben ser definidos por la potencia de las causas exteriores, la cual, si se compara con la nuestra, la supera indefinidamente (*por 4/3*). Y, por consiguiente, los deseos que surgen de tales afectos pueden ser más vehementes que aquel que surge del conocimiento verdadero del bien y del mal, y, por lo mismo (*por 4/7*), podrán reprimirlo o extinguirlo.

*PROPOSICIÓN 16*.

*El deseo que surge del conocimiento del bien y del mal, en cuanto que este conocimiento se refiere al futuro, puede ser más fácilmente reprimido o extinguido por el deseo de cosas que son actualmente agradables*.

*Demostración*.

El afecto hacia una cosa que imaginamos futura, es más débil que hacia una presente (*por 4/9c*). Pero el deseo que surge del conocimiento verdadero del bien y del mal, aunque verse acerca de cosas que son actualmente buenas, puede ser extinguido o [2|221] reprimido por un deseo temerario (*por la prop. precedente, que es universal*). Luego el deseo que surge de ese mismo conocimiento, en cuanto que se refiere al futuro, es más fácilmente reprimido o extinguido, etcétera.

*PROPOSICIÓN 17*.

*El deseo que surge del conocimiento del bien y del mal, en cuanto que éste versa acerca de cosas contingentes, puede ser reprimido con mayor facilidad todavía por el deseo de cosas que son presentes*.

*Demostración*.

Esta proposición se demuestra *por 4/12c*, procediendo de la misma manera que en la proposición precedente.

*Escolio*.

Con esto creo haber mostrado por qué los hombres se conmueven más por la opinión que por la razón verdadera y por qué el conocimiento verdadero del bien y del mal excita las emociones del ánimo y cede muchas veces a todo género de concupiscencias. De ahí lo del poeta «veo lo mejor y lo apruebo, pero sigo lo peor»[200]. Y lo mismo parece haber tenido en la mente el *Eclesiastés* cuando dijo: «quien aumenta la ciencia, aumenta el dolor»[201]. Y no digo esto para sacar de ahí la conclusión de que es más conveniente ignorar que saber o que no existe diferencia alguna entre el inteligente y el necio en la moderación[202] de los afectos. Lo digo más bien, porque es necesario conocer tanto la potencia como la impotencia de nuestra naturaleza, a fin de poder determinar qué puede y qué no puede la razón en orden a moderar los afectos. Y ya he dicho que en esta parte solo trataría de la impotencia humana, porque decidí tratar por separado de la potencia de la razón sobre los afectos.

*PROPOSICIÓN 18*.

*El deseo que surge de la alegría, en igualdad de circunstancias, es más fuerte que el deseo que surge de la tristeza*.

*Demostración*.

El deseo es la misma esencia del hombre (*por 3/af1*), esto es (*por 3/7*), el conato con el que el hombre se esfuerza en perseverar en su ser. [2|222] De ahí que el deseo que surge de la alegría es favorecido o aumentado por el mismo afecto de alegría (*por la def. de alegría: véasela en 3/11e*). En cambio, el que surge de la tristeza es disminuido o reprimido por el mismo afecto de tristeza (*por el mismo 3/11e*). Y, por tanto, la fuerza del deseo que surge de la alegría debe ser definida por la potencia humana y, a la vez, por la potencia de la causa exterior; en cambio, el que surge de la tristeza, debe serlo por la sola potencia humana. Y, por consiguiente, aquél es más fuerte que éste.

*Escolio*.

(a) Con estas breves observaciones he explicado las causas de la impotencia e inconstancia humana y por qué los hombres no observan los dictámenes de la razón. Ahora me falta mostrar qué es lo que la razón nos prescribe y qué afectos concuerdan con las reglas de la razón humana y cuáles, en cambio, les son contrarios. Pero, antes de comenzar a demostrar esto según mi prolijo orden geométrico, conviene mostrar primero brevemente aquí los mismos dictámenes de la razón, para que todo el mundo capte más fácilmente lo que yo pienso[203] (.)

(b) Puesto que la razón no pide nada contra la naturaleza, pide, pues, que cada uno se ame a sí mismo, que busque su propia utilidad (la que es verdaderamente tal) y apetezca todo aquello que conduce realmente al hombre a una mayor perfección, y, en general, que cada uno se esfuerce, en cuanto de él depende, en conservar su ser. Lo cual es sin duda tan necesariamente verdadero como que el todo es mayor que su parte (*por 3/4*). Además, dado que la virtud (*por 4/d8*) no es otra cosa que actuar según las leyes de la propia naturaleza y que (*por 3/7*) nadie se esfuerza en conservar su ser sino en virtud de las leyes de su naturaleza, se sigue:

1.º) que el fundamento de la virtud es el mismo conato de conservar el propio ser y que la felicidad consiste en que el hombre puede conservar su ser[204]; 2.º) se sigue que la virtud debe ser apetecida por sí misma, y que no existe nada que sea más digno o nos sea más útil que ella, por lo que ella debiera ser apetecida[205]; 3.º) se sigue, en fin, que los que se suicidan, son de ánimo impotente y han sido totalmente vencidos por causas exteriores, que repugnan a su naturaleza[206] (.)

(c) Aún más, del *post. 4 de la 2.ª parte* se sigue que nosotros nunca podemos conseguir que no necesitemos nada exterior para conservar nuestro ser y que vivamos sin tener intercambio alguno [2|223] con las cosas que están fuera[207] de nosotros. Y si, además, tenemos en cuenta nuestra alma, nuestro entendimiento sería sin duda más imperfecto, si el alma estuviera sola y no entendiera nada, aparte de ella misma. Se dan, pues, fuera de nosotros muchas cosas que nos son útiles y que, por tanto, deben ser apetecidas. Ninguna de ellas puede ser considerada más digna

que aquellas que concuerdan totalmente con nuestra naturaleza. Pues, si dos individuos, por ejemplo de una naturaleza exactamente idéntica, se unen entre sí, componen un individuo dos veces más poderoso que cada uno. Nada hay, pues, más útil para el hombre que el hombre; nada, digo, pueden los hombres desear más valioso para conservar su ser que el que todos concuerden en todo, de suerte que las almas y los cuerpos de todos formen como una sola alma y un solo cuerpo[208], y que todos se esfuercen, a la vez, cuanto pueden, en conservar su ser y que todos a la vez busquen para sí mismos la utilidad común a todos ellos. De donde se sigue que los hombres, que se rigen por la razón, esto es, los hombres que buscan su utilidad según la guía de la razón, no apetecen nada para sí mismos que no lo deseen también para los demás, y que, por tanto, son justos, fieles y honestos.

(d) Estos son los dictámenes que me había propuesto mostrar brevemente aquí, antes de comenzar a demostrarlos según un orden más prolijo. Y lo he hecho así, a fin de granjearme, si fuera posible, la atención de quienes creen que este principio, a saber, que cada uno tiene que buscar su propia utilidad, es el fundamento de la impiedad[209], y no de la virtud y de la piedad. Así, pues, una vez que he mostrado brevemente que la verdad es lo contrario, paso a demostrarla siguiendo el mismo método que hasta aquí he seguido.

*PROPOSICIÓN 19*.

*En virtud de las leyes de su naturaleza, cada uno apetece o rechaza necesariamente lo que juzga que es bueno o malo*.

*Demostración*.

El conocimiento del bien y del mal (*por 4/8*) es el mismo afecto de alegría o de tristeza, en cuanto que somos conscientes de él; y por tanto (*por 3/28*), cada uno apetece necesariamente lo que juzga bueno [2|224] y, al revés, rechaza lo que juzga malo. Ahora bien, el apetito no es otra cosa que la misma esencia o naturaleza del hombre (*por la def. de apetito: verla en 3/9e y en 3/af1*). Luego, en virtud de las solas leyes de su naturaleza, cada uno apetece o rechaza necesariamente, etc.

*PROPOSICIÓN 20*.

*Cuanto más se esfuerza cada uno en buscar su utilidad, es decir, en conservar su ser, y puede hacerlo, más dotado está de virtud; y, al revés, en la medida en que cada uno descuida su utilidad, esto es, conservar su ser, es impotente*.

*Demostración*.

La virtud es la misma potencia humana, que se define por la sola esencia del hombre (*por 4/d8*), es decir (*por 3/7*), por el solo conato con el que el hombre se esfuerza en perseverar en su ser. Así, pues, cuanto más se esfuerza cada uno en conservar su ser y puede hacerlo, más dotado está de virtud y, por tanto (*por 3/4 y 3/6*), en la medida en que alguien descuida conservar su ser, es impotente.

*Escolio*.

Nadie, pues, deja de apetecer su utilidad o de conservar su ser, a menos que sea vencido por causas externas y contrarias a su naturaleza. Nadie, digo, rechaza los alimentos o se suicida**[210]** por necesidad de su naturaleza, sino coaccionado por causas externas, lo cual puede suceder de muchas maneras. Y así, uno se suicida coaccionado por otro, que le retuerce la mano derecha con la que casualmente había cogido una espada, y le fuerza a dirigir la misma arma contra su corazón; o porque, como Séneca, es forzado por el mandato de un tirano a abrirse las venas, esto es, desea evitar un mal mayor con otro menor; o porque, en fin, causas exteriores ocultas disponen su imaginación y afectan su cuerpo de tal suerte que éste revista otra naturaleza, contraria a la anterior, y cuya idea no puede existir en el alma (*por 3/10*). Ahora bien, que el hombre se esfuerce, por una necesidad de su naturaleza, en no existir o en cambiarse en otra forma, es tan [2|225] imposible como que de la nada surja algo, como cualquiera puede ver con un poco de meditación.

*PROPOSICIÓN 21*.

*Nadie puede desear ser feliz, obrar bien y vivir bien, sin que al mismo tiempo desee ser, obrar y vivir, esto es, existir actualmente*.

*Demostración*.

La demostración de esta proposición, o más bien la cosa misma, es evidente por sí misma y también por la definición del deseo. Pues el deseo de vivir, de obrar, etc. felizmente, o sea, de vivir bien es (*por 3/af1*) la misma esencia del hombre, esto es (*por 3/7*), el conato con el que cada uno se esfuerza en conservar su ser. Luego nadie puede desear, etc.

*PROPOSICIÓN 22*.

*Ninguna virtud puede concebirse anterior a ésta (a saber, al esfuerzo por conservarse)*[211].

*Demostración*.

El conato de conservarse es la esencia misma de la cosa (*por 3/7*). Si pudiera, pues, concebirse alguna virtud anterior a ésta, a saber, a este conato, entonces se concebiría (*por 4/d8*) la misma esencia de la cosa como anterior a sí misma, lo cual (*como es por sí mismo evidente*) es absurdo. Luego ninguna virtud, etcétera.

*Corolario*.

El esfuerzo por conservarse es el primero y único fundamento de la virtud. Pues ningún principio puede concebirse anterior a éste (*por la prop. precedente*), y sin el mismo (*por 4/21*) no se puede concebir virtud alguna.

*PROPOSICIÓN 23*.

*No se puede afirmar, en general, que el hombre obra por virtud, en cuanto que es determinado a obrar por el hecho de tener ideas inadecuadas, sino tan solo en cuanto que es determinado por el hecho de entender*.

[2|226] *Demostración*.

En la medida en que el hombre es determinado a obrar, porque tiene ideas inadecuadas, padece (*por 3/1*), es decir (*por 3/d1 y 3/d2*), hace algo que no puede ser percibido por su sola esencia, esto es (*por 4/d8*), que no se sigue de su misma virtud. Pero, en cuanto que es determinado a obrar algo, porque entiende, entonces (*por la misma 3/1*) obra, es decir (*por 3/d2*), hace

algo que se percibe por su sola esencia, o sea (*por 4/d8*), que se sigue adecuadamente de su misma virtud.

*PROPOSICIÓN 24*.

*Actuar absolutamente por virtud, en nosotros no es otra cosa que actuar, vivir, conservar su ser (estas tres cosas significan lo mismo) por la guía de la razón, y ello según el principio de buscar la propia utilidad*.

*Demostración*.

Actuar absolutamente por virtud no es otra cosa (*por 4/d8*) que actuar por las leyes de la propia naturaleza. Ahora bien, nosotros solo actuamos en la medida en que entendemos (*por 3/3*). Luego actuar por virtud, en nosotros no es otra cosa que actuar, vivir, conservar su ser por la guía de la razón, y esto (*por 4/22c*) según el principio de buscar su utilidad.

*PROPOSICIÓN 25*.

*Nadie se esfuerza en conservar su ser por otra cosa*.

*Demostración*.

El conato con el que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser, se define por la sola esencia de la misma cosa (*por 3/7*); y del solo hecho de que ella se dé, y no de la esencia de otra cosa, se sigue necesariamente (*por 3/6*) que cada uno se esfuerza en conservar su ser. Esta proposición es, además, evidente por *4/22c*; pues, si el hombre se esforzara en conservar su ser por otra cosa, entonces aquella cosa [2|227] sería el primer fundamento de la virtud (*como es por sí mismo evidente*), lo cual (*por el corolario citado*) es absurdo. Luego nadie se esfuerza, etc.

*PROPOSICIÓN 26*.

*Aquello por lo que nos esforzamos en virtud de la razón, no es otra cosa que entender; y el alma, en cuanto que usa de la razón, no juzga que le sea útil otra cosa que lo que conduce a entender*[212].

*Demostración*.

El esfuerzo por conservarse no es nada más que la esencia de la cosa misma (*por 3/7*), la cual, por el solo hecho de existir como tal, se concibe que tiene fuerza para perseverar en la existencia (*por 3/6*) y de hacer aquellas cosas que se siguen necesariamente de su naturaleza dada (*ver la def. de apetito en 3/9e*). Ahora bien, la esencia de la razón no es otra cosa que nuestra alma, en cuanto que entiende con claridad y distinción (*ver su def. en 2/40e2*). Luego (*por 2/40*) todo aquello por lo que nos esforzamos en virtud de la razón, no es otra cosa que entender. Por otra parte, como este conato del alma con el que el alma, en cuanto que razona, se esfuerza en conservar su ser, no es otra cosa que entender (*por la 1.ª parte de esta demostración*), ese esfuerzo por entender (*por 4/22c*) es el primero y único fundamento de la virtud; y no nos esforzaremos en entender las cosas por algún fin (*por 4/25*), sino que, por el contrario, el alma, en cuanto que razona, no podrá concebir que le sea bueno sino aquello que conduce a entender (*por 4/d1*).

*PROPOSICIÓN 27.*

*No sabemos con certeza que algo es bueno o malo, sino aquello que conduce realmente a entender o aquello que puede impedir que entendamos.*

*Demostración.*

El alma, en cuanto que razona, no apetece otra cosa que entender, ni juzga que le sea útil otra cosa que lo que conduce a entender (*por la prop. precedente*). Ahora bien, el alma (*por 2/41* y *2/43, y ver 2/43e*) [2|228] no tiene certeza de las cosas sino en cuanto que tiene ideas adecuadas, o sea (*lo cual por 2/40e es lo mismo*), en cuanto que razona. Luego no sabemos con certeza que algo es bueno, sino aquello que conduce realmente a entender; y, al contrario, que es malo, aquello que puede impedir que entendamos.

*PROPOSICIÓN 28.*

*El supremo bien del alma es el conocimiento de Dios, y la suprema virtud del alma es conocer a Dios*[213].

*Demostración.*

El objeto supremo que el alma puede entender, es Dios, esto es (*por 1/d6*), un ser absolutamente infinito y sin el cual (*por 1/15*) nada puede ser ni ser concebido. Por tanto (*por 4/26* y *4/27*), la suprema utilidad o bien (*por 4/d1*) del alma es el conocimiento de Dios. Por otra parte, el alma tan solo obra (*por 3/1* y *3/3*) y tan solo se puede decir sin restricción que obra por virtud (*por 4/23*), en cuanto que entiende. La virtud absoluta del alma es, pues, entender. Pero el objeto supremo que el alma puede entender es Dios (*como ya hemos demostrado*). Luego la suprema virtud del alma es entender o conocer a Dios.

*PROPOSICIÓN 29*.

*Cualquier cosa singular, cuya naturaleza es totalmente diversa de la nuestra, no puede ayudar ni reprimir nuestra potencia de actuar, y, en general, ninguna cosa puede ser para nosotros buena o mala, a menos que tenga algo común con nosotros*[214].

*Demostración*.

La potencia por la cual cualquier cosa singular y, por tanto (*2/10c*), el hombre existe y obra, no es determinada sino por otra cosa singular (*1/28*), cuya naturaleza (*por 2/6*) debe ser entendida por *el mismo* atributo por el que [2|229] se concibe la naturaleza humana. De ahí que nuestra potencia de actuar, de cualquier modo que se la conciba, puede ser determinada y, por lo mismo, favorecida o reprimida por la potencia de otra cosa singular, que tiene algo común con nosotros, y no por la potencia de una cosa, que es totalmente diversa de la nuestra. Y, como llamamos bueno o malo a aquello que es causa de alegría o de tristeza (*por 4/8*), esto es (*por 3/11e*), que aumenta o disminuye, favorece o reprime nuestra potencia de actuar, se sigue que una cosa, que es totalmente *diversa* de la nuestra, no puede ser para nosotros ni buena ni mala.

*PROPOSICIÓN 30*.

*Ninguna cosa puede ser mala por lo que tiene de común con nuestra naturaleza; sino que, en la medida en que es mala para nosotros, también nos es contraria*.

*Demostración*.

Llamamos malo a aquello que es causa de tristeza (*por 4/8*), esto es (*por su def. que se ve en 3/11e*), que disminuye o reprime nuestra potencia de actuar. Así, pues, si una cosa pudiera ser mala para nosotros por lo que tiene de común con nosotros, podría disminuir o estorbar lo mismo que tiene de común con nosotros, lo cual (*por 3/4*) es absurdo. Luego ninguna cosa puede ser mala para nosotros por lo que tiene de común con nosotros; sino que, al contrario, en la medida en que es mala, esto es (*como ya hemos mostrado*), en que puede disminuir o reprimir nuestra potencia de actuar, en esa misma medida (*por 3/5*) es contraria a nosotros.

*PROPOSICIÓN 31*.

*En cuanto que una cosa concuerda con nuestra naturaleza, es necesariamente buena*.

*Demostración*.

Pues, en cuanto que una cosa concuerda con nuestra naturaleza, no puede (*por la prop. precedente*) ser mala. Será, pues, necesariamente o buena [2|230] o indiferente. Si se supone lo último, es decir, que no es buena ni mala, entonces (*por 4/d1*)[215], de su naturaleza no se seguirá nada que sirva para la conservación de nuestra naturaleza, esto es (*por hipótesis*), que sirva para la conservación de la cosa misma. Pero esto es absurdo (*por 3/6*). Luego, en cuanto que concuerda con nuestra naturaleza, será necesariamente buena.

*Corolario*.

*De aquí se sigue que, cuanto más concuerda una cosa con nuestra naturaleza, más útil o más buena es para nosotros; y, al revés, cuanto más útil es para nosotros una cosa, más concuerda con nuestra naturaleza* [.]

Pues, en cuanto que no concuerda con nuestra naturaleza, será necesariamente diversa de nuestra naturaleza o contraria a ella. Si es diversa, entonces (*por 4/29*) no podrá ser ni buena ni mala; en cambio, si es contraria, también será contraria a aquella que concuerda con nuestra naturaleza, esto es (*por la prop. precedente*), contraria al bien, o sea, mala.

Nada, pues, puede ser bueno sino en cuanto que concuerda con nuestra naturaleza; y por tanto, cuanto más concuerda una cosa con nuestra naturaleza, más útil es, y al revés.

*PROPOSICIÓN 32*.

*En cuanto que los hombres están sujetos a las pasiones, no puede decirse que concuerden en naturaleza*.

*Demostración*.

Las cosas que se dice que concuerdan en naturaleza, se entiende que concuerdan en potencia (*por 3/7*), y no en impotencia o en negación, ni, por tanto (*ver 3/3e*), en pasión. De ahí que, en cuanto que los hombres están sometidos a las pasiones, no puede decirse que concuerdan en naturaleza.

*Escolio*.

La cosa es también clara por sí misma. Pues quien dice que lo blanco y lo negro *solo* concuerdan en que ninguno de ellos es rojo, afirma simplemente que lo blanco y lo negro no concuerdan en nada. Y así también, si uno dice que la piedra y el hombre solo concuerdan en que tanto el uno como el otro [2|231] es finito[216], impotente, o que no existe por la necesidad de su naturaleza o que, en fin, es superado infinitamente por la potencia de las causas exteriores, ese tal afirma sin más que la piedra y el hombre no concuerdan en nada. Pues, las cosas que *solo* concuerdan en la negación o en aquello que no tienen, no concuerdan realmente en nada.

*PROPOSICIÓN 33*.

*Los hombres pueden discrepar en naturaleza en cuanto que soportan los conflictos*[217] *de afectos que son pasiones; y en esa misma medida también, un solo y mismo hombre es variable e inconstante*.

*Demostración*.

La naturaleza o esencia de los afectos no puede ser explicada por nuestra sola esencia o naturaleza (*por 3/d1 y 3/d2*), sino que debe ser definida por la potencia, esto es (*por 3/7*), por la naturaleza de las causas exteriores comparada con la nuestra. De donde resulta que de cada afecto se

dan tantas especies como especies hay de objetos por los que somos afectados (*ver 3/56*); y que los hombres son afectados de diversa manera por uno y el mismo objeto (*ver 3/51*), y en esa misma medida discrepan en naturaleza; y, en fin, que uno y el mismo hombre (*por la misma 3/51*) es afectado de maneras diversas hacia el mismo objeto, y en esa misma medida es variable, etcétera.

*PROPOSICIÓN 34*.

*En cuanto que los hombres soportan afectos que son pasiones, pueden ser contrarios entre sí.*

*Demostración*.

Un hombre, por ejemplo Pedro, puede ser causa de que Pablo se entristezca, por tener algo semejante a la cosa que Pablo odia (*por 3/16*) o porque Pedro posee él solo una cosa que también el mismo Pablo ama (*ver 3/32 y 3/32e*), o por otras causas (*ver la principal en 3/55e*). Y por eso, de ahí resultará (*por 3/af7*) que Pablo odie a Pedro y, por lo mismo, será fácil (*por 3/40 y 3/40e*) [2|232] que Pedro tenga, a su vez, odio a Pablo, y que por ello mismo (*por 3/39*) se esfuercen en hacerse daño el uno al otro, esto es (*por 4/30*), que sean contrarios entre sí. Ahora bien, el afecto de tristeza siempre es pasión (*por 3/59*). Luego los hombres, en cuanto que sufren los conflictos de afectos que son pasiones, pueden ser contrarios entre sí.

*Escolio*.

He dicho que Pablo tiene odio a Pedro, porque imagina que éste posee aquello que el mismo Pablo también ama. De donde parece seguirse, a primera vista, que estos dos, por amar el mismo objeto y, en consecuencia, por concordar en naturaleza, se hacen daño el uno al otro. Y, por tanto, si esto es verdad, serían falsas *4/30 y 4/31*. Pero, si queremos examinar el asunto con ecuanimidad, veremos que todo ello es totalmente coherente. Pues esos dos no son molestos el uno al otro en cuanto que concuerdan en naturaleza, esto es, en cuanto que ambos aman lo mismo, sino en cuanto que discrepan entre sí. Pues, en cuanto que uno y otro aman lo mismo, su amor mutuo es con ello fomentado (*por 3/31*), es decir (*por 3/af6*), se fomenta con ello su mutua alegría. Está, pues, muy lejos de que, en cuanto

que aman el mismo objeto y concuerdan en naturaleza, se molesten mutuamente. Por el contrario, la causa de ello no es otra, según he dicho, sino que se supone que discrepan en naturaleza. Suponemos, en efecto, que Pedro tiene la idea de la cosa amada ya poseída y Pablo, en cambio, la idea de la cosa amada perdida. De donde resulta que éste es afectado de tristeza y aquél de alegría, y que, en este sentido, son contrarios entre sí. Y de esta manera podemos fácilmente mostrar que las demás causas de odio dependen tan solo de que los hombres discrepan en naturaleza, y no de aquello en que concuerdan.

*PROPOSICIÓN 35*.

*Solo en cuanto que los hombres viven bajo la guía de la razón, concuerdan siempre y necesariamente en naturaleza*.

*Demostración*.

En la medida en que los hombres sufren los conflictos de afectos que son pasiones, pueden ser diversos en naturaleza (*por 4/33*) y contrarios entre sí [2|233] (*por la prop. precedente*). En cambio, solo se dice que los hombres actúan, en la medida en que viven bajo la guía de la razón (*por 3/3*); y por lo mismo, todo cuanto se sigue de la naturaleza humana, en cuanto que se define por la razón, debe ser entendido (*por 3/d2*) por la sola naturaleza humana, como por su causa próxima. Ahora bien, como cada cual, en virtud de las leyes de su naturaleza, apetece lo que juzga bueno y se esfuerza por rechazar lo que juzga malo (*por 4/19*); y como, además, aquello que, en virtud del dictamen de la razón, juzgamos que es bueno o que es malo, es necesariamente bueno o malo (*por 2/41*); luego los hombres, en cuanto que viven bajo la guía de la razón, solo hacen necesariamente aquellas cosas que son necesariamente buenas para la naturaleza humana y, por tanto, para cada hombre, es decir (*por 4/31c*), aquellas que concuerdan con la naturaleza de cada hombre. Y, por consiguiente, los hombres también concuerdan siempre necesariamente entre sí, en cuanto que viven bajo la guía de la razón.

*Corolario 1*.

No hay nada singular en la naturaleza de las cosas, que sea más útil al hombre que el hombre que vive bajo la guía de la razón. En efecto, lo más útil para el hombre es aquello que concuerda al máximo con su naturaleza (*por 4/31c*), es decir (*como es por sí mismo evidente*), el hombre. Ahora bien, el hombre actúa plenamente en virtud de las leyes de su naturaleza, cuando vive bajo la guía de la razón (*por 3/d2*), y solo en esa medida concuerda siempre necesariamente con la naturaleza de otro hombre (*por la prop. precedente*). Luego nada hay, entre las cosas singulares, que sea más útil al hombre que el hombre, etcétera.

*Corolario 2*

Cuando todos y cada de los hombres buscan lo más posible su propia utilidad, también son lo más útiles posible unos para otros; pues, cuanto más busca cada uno lo que le es útil y se esfuerza en conservarse, más dotado está de virtud (*por 4/20*), o lo que es lo mismo (*por 4/d8*), más dotado está, en virtud de las leyes de su naturaleza, de potencia para obrar, esto es (*por 3/3*), para vivir bajo la guía de la razón. Ahora bien, los hombres concuerdan lo más posible en naturaleza, cuando viven bajo la guía de la razón (*por la prop. precedente*). Luego (*por el cor. precedente*), los hombres serán lo más útiles posible unos para otros, cuando cada uno busca lo más posible su propia utilidad.

[2|234] *Escolio*.

(a) Lo que acabamos de mostrar lo atestigua también cada día la misma experiencia con tantos y tan elocuentes testimonios que casi todos tienen en la boca «el hombre es un Dios para el hombre»**[218]**.Rara vez sucede, sin embargo, que los hombres vivan bajo la guía de la razón; sino que están conformados de tal suerte que la mayoría son envidiosos y se molestan mutuamente. A pesar de ello, apenas pueden llevar una vida solitaria, de suerte que a la mayoría les ha agradado mucho aquella definición, de que *el hombre es un animal social*. Y, a decir verdad, la realidad es que de la común sociedad de los hombres surgen muchas más ventajas que perjuicios (.)

(b) Ríanse, pues, cuanto quieran, de las cosas humanas los satíricos y detéstenlas los teólogos, y alaben los melancólicos, cuanto puedan, la vida inculta y agreste, y *desprecien a los hombres y admiren a los brutos*[219]. Experimentarán, sin embargo, que con la ayuda mutua los hombres pueden procurarse mucho más fácilmente las cosas que necesitan y que solo uniendo sus fuerzas pueden evitar los peligros que por todas partes les acechan. Por no mencionar que es mucho más excelente y más digno de nuestro conocimiento contemplar las obras de los hombres que las de los brutos. Pero sobre estas cosas más ampliamente en otro lugar.

*PROPOSICIÓN 36*.

*El sumo bien de quienes persiguen la virtud es común a todos, y todos pueden gozar igualmente de él*.

*Demostración*.

Obrar por virtud es obrar bajo la guía de la razón (*por 4/24*), y cuanto intentamos hacer en virtud de la razón, es entender (*por 4/26*); y, por tanto (*por 4/28*), el sumo bien de quienes persiguen la virtud, es conocer a Dios, es decir (*por 2/47* y *2/47e*), un bien que es común a todos los hombres y que puede ser igualmente poseído por todos los hombres, en cuanto que son de la misma naturaleza.

*Escolio*.

Si alguien pregunta, pues, qué sucedería, si el sumo bien de quienes siguen la virtud no fuera común a todos: ¿no se seguiría de ahí, como [2|235] antes (*ver 4/34*), que los hombres que viven bajo la guía de la razón, esto es (*por 4/35*), en cuanto que concuerdan en naturaleza, serían contrarios entre sí? Ese tal reciba esta respuesta: que no de un accidente, sino de la misma naturaleza de la razón procede que el sumo bien del hombre sea común a todos, a saber, porque se deduce de la misma esencia humana, en cuanto que se define por la razón; y porque el hombre no podría ni ser ni ser concebido, si no tuviera la potestad de gozar de este sumo bien. Pues pertenece (*por 2/47*) a la esencia del alma humana el tener un conocimiento adecuado de la esencia eterna e infinita de Dios.

*PROPOSICIÓN 37.*

*El bien que apetece para sí todo aquel que persigue la virtud, lo deseará también para los demás hombres, y tanto más cuanto mayor conocimiento tenga de Dios*[220].

*Demostración* [*1*]

Los hombres, en cuanto que viven bajo la guía de la razón, son lo más útil para el hombre (*por 4/35c1*); y, por tanto (*por 4/19*), bajo la guía de la razón, necesariamente nos esforzaremos en lograr que los hombres vivan bajo la guía de la razón. Pero el bien que desea para sí todo aquel que vive bajo la guía de la razón, esto es (*por 4/24*), que persigue la virtud, es entender (*por 4/26*). Luego el bien que desea para sí todo aquel que persigue la virtud, lo deseará también para los demás hombres. Por otra parte, el deseo, en cuanto que se refiere al alma, es la misma esencia del alma (*por 3/af1*), y la esencia del alma consiste en el conocimiento (*por 2/11*), el cual implica el conocimiento de Dios (*por 2/47*), sin el cual (*por 1/15*) no puede ella ni ser ni ser concebida. Por consiguiente, cuanto mayor conocimiento de Dios implica la esencia del alma, mayor es también el deseo con que aquel que persigue la virtud, desea para otro el bien que desea para sí.

*De otra forma* [*2*]

El bien, que el hombre desea para sí y que ama, lo amará con mayor constancia, [2|236] si viera que otros aman el mismo (*por 3/31*); y, por tanto (*por 3/31c*), se esforzará por que los demás lo amen también. Y como este bien (*por la prop. precedente*) es común a todos y todos pueden gozar de él, se esforzará, pues (*por el mismo motivo*), por que todos gocen de él, y (*por 3/37*) tanto más cuanto más goce él mismo de ese bien.

*Escolio 1.*

(a) Quien solo por afecto se esfuerza por que los demás amen lo que él ama y por que los demás vivan según su propio ingenio, obra solo por impulso y es, por tanto, odioso; sobre todo para aquellos a quienes gustan otras cosas y que, por tanto, también procuran y se esfuerzan con el mismo

impulso por que los demás vivan, a su vez, según su propio ingenio. Además, como el sumo bien que los hombres apetecen por afecto, suele ser tal que solo uno puede poseerlo, resulta que quienes aman, no son de ánimo coherente y, mientras disfrutan contando las alabanzas de la cosa que aman, temen ser creídos. En cambio, quien se esfuerza en guiar a los demás por la razón, no obra por impulso, sino humana y benignamente, y es de ánimo sumamente coherente**[221]** (.)

(b) Por otra parte, refiero a la religión cuanto deseamos y hacemos, porque somos su causa en cuanto que tenemos la idea de Dios o en cuanto que conocemos a Dios. Llamo, en cambio, piedad, al deseo de hacer el bien, que surge de que vivimos según la guía de la razón. Y al deseo, por el que el hombre que vive según la guía de la razón, es consciente de que tiene que unir los demás a él por amistad, lo llamo honestidad; y honesto llamo a aquello que alaban los hombres que viven bajo la guía de la razón, y deshonesto, en cambio, a aquello que se opone al vínculo de amistad. Aparte de esto, también he mostrado cuáles son los fundamentos del estado**[222]** (.)

(c) Además, por lo antes dicho se percibe fácilmente la diferencia entre la verdadera virtud y la impotencia; a saber, que la verdadera virtud no es otra cosa que vivir bajo la sola guía de la razón; y que, por tanto, la impotencia consiste únicamente en que el hombre soporta ser arrastrado por las cosas, que están fuera de él, y ser determinado por ellas a hacer aquello que exige la constitución ordinaria de las cosas exteriores, y no su propia naturaleza, considerada en sí sola (.)

(d) Y esto es lo que en *4/18e* prometí demostrar. Por lo cual resulta claro que aquella ley de no matar a los animales está fundada más bien en una vana superstición y una misericordia mujeril, que en [2|237] la sana razón. Pues la razón de buscar nuestra utilidad nos enseña a establecer lazos firmes**[223]** con los hombres, pero no con los animales o con las cosas, cuya naturaleza es diversa de la naturaleza humana, sino que tengamos sobre ellos el mismo derecho que ellos tienen sobre nosotros. Más aún, como el derecho de cada uno se define por la virtud o potencia de cada uno, los hombres tienen mucho mayor derecho sobre los animales que éstos sobre los hombres. No niego, sin embargo, que los brutos sientan; pero sí niego

que por eso no nos sea lícito proveer a nuestra utilidad y usar de ellos según nos plazca, y tratarlos como más nos convenga; puesto que no concuerdan con nosotros en naturaleza, y sus afectos son por naturaleza diversos de los afectos humanos (*véase 3/57e*) (.)

(e) Me resta explicar qué es lo justo, qué lo injusto, qué el pecado y qué, en fin, el mérito. Pero sobre esto véase el siguiente escolio.

*Escolio 2*.

(a) En el *Apéndice* de la primera parte, prometí explicar qué es la alabanza y el vituperio, el mérito y el pecado, lo justo y lo injusto. Lo que concierne a la alabanza y al vituperio, lo he explicado en *3/29e*; en cuanto a lo demás, es éste el momento de hablar. Pero antes hay que decir algo acerca del estado natural y civil del hombre.

(b) Cada uno existe por derecho supremo de la naturaleza, y, en consecuencia, por supremo derecho de la naturaleza cada uno hace aquellas cosas que se siguen de la necesidad de su naturaleza. Así, pues, en virtud de un supremo derecho de la naturaleza cada uno juzga qué es bueno y qué es malo, y provee a su utilidad según su propio ingenio (*ver 4/19* y *4/20*) y se venga (*ver 3/40c2*), y se esfuerza en conservar lo que ama y en destruir lo que odia (*ver 3/28*). Y, si los hombres vivieran según la guía de la razón, cada uno gozaría de este derecho (*por 4/35c1*) sin daño alguno de otro. Mas, como están sometidos a afectos (*por 4/4c*) que superan con mucho la potencia o virtud humana (*4/6*), con frecuencia son arrastrados en distintas direcciones (*por 4/33*) y son contrarios entre sí (*por 4/34*), siendo así que necesitan de la ayuda mutua (*por 4/35e*). De ahí que, para que los hombres puedan vivir en concordia y prestarse ayuda mutua, es necesario que renuncien a su derecho natural [2|238] y que se den mutuas garantías de que no harán nada que pueda redundar en perjuicio de otro. De qué modo, sin embargo, pueda hacerse esto, a saber, que los hombres, que están necesariamente sometidos a los afectos (*por 4/4c*) y son inconstantes y variables (*por 4/33*), puedan darse mutua seguridad y confiar unos en otros, está claro por *4/7* y *3/39*. A saber, porque ningún afecto puede ser reprimido sino por un afecto más fuerte y contrario al afecto a reprimir, y porque cada uno se abstiene de inferir un daño por temor a un daño mayor. En virtud de

esta ley, se podrá establecer, pues, una sociedad, a condición de que ella reclame para sí el derecho, que tiene cada uno, de vengarse y de juzgar sobre el bien y el mal; y que tenga por tanto la potestad de prescribir una norma común de vida y de dar leyes y de afianzarlas, no con la razón, que no puede reprimir los afectos (*por 4/17e*), sino con amenazas. Ahora bien, esta sociedad, fundada en las leyes y en la potestad de conservarse, se llama Estado, y quienes son defendidos por su derecho, ciudadanos (.)**[224]**

(c) Por lo dicho entendemos fácilmente que en el estado natural no hay nada que sea bueno o malo por acuerdo de todos; pues todo aquel que está en el estado natural, mira tan solo por su utilidad y decide, según su ingenio y teniendo solo en cuenta su utilidad, qué es bueno y qué malo, y no está obligado por ley alguna a obedecer a nadie, fuera de él mismo; de ahí que en el estado natural no es concebible el pecado. Pero sí en el estado civil, donde por común acuerdo se decide qué es el bien y qué el mal, y cada uno está obligado a obedecer al Estado. El pecado no es, pues, otra cosa que la desobediencia, la cual, por tanto, solo es castigada por el derecho del Estado; y, por el contrario, la obediencia es atribuida como mérito al ciudadano, ya que solo por ella se le considera digno de gozar de las ventajas del Estado. Además, en el estado natural nadie es dueño de una cosa por común acuerdo, ni hay nada en la naturaleza que pueda decirse que es de este hombre y no de aquél, sino que todas son de todos. Y, por consiguiente, en el estado natural no puede concebirse ninguna voluntad de atribuir a cada uno lo suyo o de quitar a alguien lo que es suyo, esto es, en el estado natural no se hace nada que pueda decirse justo o injusto; pero sí en el estado civil, donde por común acuerdo se decide [2|239] qué es de éste y qué de aquél. Por todo ello está claro que lo justo y lo injusto, el pecado y el mérito, son nociones extrínsecas, y no atributos que expliquen la naturaleza del alma. Pero sobre esto basta.

*PROPOSICIÓN 38.*

*Aquello que dispone al cuerpo humano de suerte que pueda ser afectado de muchos modos o lo hace apto para afectar de muchos modos a los cuerpos exteriores, es útil al hombre, y tanto más útil cuanto más apto hace al cuerpo para ser afectado de muchos modos y afectar a otros*

*cuerpos; y, al contrario, es nocivo lo que hace al cuerpo menos apto para ello*[225].

*Demostración*.

Cuanto más apto se hace el cuerpo para estas cosas, más apta se hace el alma para percibir (*por 2/14*). De ahí que lo que dispone de esa manera al cuerpo y lo hace apto para ellas, es necesariamente bueno o útil (*por 4/26* y *4/27*), y tanto más útil cuanto más apto puede hacer al cuerpo; y es nocivo, por el contrario (*por la misma 2/14 invertida y por 4/26 y 4/27*), si hace al cuerpo menos apto para ellas.

*PROPOSICIÓN 39*.

*Aquellas cosas que hacen que se conserve la proporción de movimiento y reposo, que tienen entre sí las partes del cuerpo humano, son buenas; y, al contrario, son malas aquellas que hacen que las partes del cuerpo humano tengan entre sí otra proporción de movimiento y reposo*.

*Demostración*.

El cuerpo humano necesita de muchísimos otros cuerpos para conservarse (*por 2/post 4*). Ahora bien, aquello que constituye la forma del cuerpo humano consiste en que sus partes se comunican entre sí sus movimientos en una determinada proporción (*por la def. que precede al lema 4, que sigue a 2/13*). Luego las mismas cosas, que hacen que se conserve la proporción de movimiento y reposo [2|240], que tienen entre sí las partes del cuerpo humano, conservan también la forma del cuerpo humano y hacen, por tanto (*por 2/post 3* y *2/post 6*), que el cuerpo humano pueda ser afectado de muchos modos y que él mismo afecte de muchos modos a los cuerpos exteriores; y, por consiguiente (*por la prop. precedente*), son buenas. Por otra parte, las cosas que hacen que las partes del cuerpo humano adquieran otra proporción de movimiento y reposo, hacen también (*por la misma def. de la 2.ª parte*) que el cuerpo humano revista otra forma, esto es (*como es claro por sí mismo y hemos advertido al final del prólogo de esta parte*), que el cuerpo humano sea destruido, y, en consecuencia, que se haga totalmente inepto para poder ser afectado de muchos modos; y, por tanto (*por la prop. precedente*), son malas.

*Escolio*.

Cuánto pueden estas cosas ayudar o estorbar al alma, se explicará en la quinta parte. No obstante, aquí hay que señalar que yo entiendo que el cuerpo muere, cuando sus partes se disponen de suerte que adquieren entre ellas otra proporción de movimiento y reposo. Pues no me atrevo a negar que el cuerpo humano, aun manteniendo la circulación de la sangre y otras cosas por las que se considera que el cuerpo vive, puede, no obstante, cambiarse en otra naturaleza totalmente diversa de la suya. Ninguna razón me fuerza, en efecto, a afirmar que el cuerpo no muere a menos que se cambie en cadáver; más aún, la misma experiencia parece sugerir otra cosa. Ya que sucede a veces que un hombre sufre tales cambios que yo no diría fácilmente que sigue siendo el mismo: como he oído contar de cierto poeta español, que había sufrido una enfermedad y, aunque había curado de ella, quedó, en cambio, tan desmemoriado de su vida pasada que no creía ser suyas las comedias y tragedias que había hecho; y en verdad que podría haber sido considerado como un niño adulto, si hubiera olvidado también su lengua nativa. Y, si esto parece increíble, qué diremos de los niños. El hombre de avanzada edad cree que la naturaleza de éstos es tan diversa de la suya que no podría convencerse de que fue un día niño, si no coligiera por los demás lo suyo propio. Pero, a fin de no dar a los supersticiosos materia para suscitar nuevas preguntas, prefiero dejar esto a medias[226].

[2|241] *PROPOSICIÓN 40*.

*Las cosas que conducen a la sociedad de los hombres o las que hacen que los hombres vivan en concordia, son útiles; y, al contrario, son malas las que provocan la discordia en la sociedad*.

*Demostración*.

Porque las cosas que hacen que los hombres vivan en concordia, hacen, a la vez, que vivan bajo la guía de la razón (*por 4/35*), y por tanto (*por 4/26* y *4/27*) son buenas; y (*por la misma razón*), al contrario, son malas aquellas que provocan discordias.

*PROPOSICIÓN 41*.

*La alegría no es directamente mala, sino buena; en cambio, la tristeza es directamente mala*[227].

*Demostración*.

La alegría (*por 3/11 y 3/11e*) es un afecto por el que se aumenta o favorece la potencia de obrar del cuerpo; por el contrario, la tristeza es un afecto por el que se disminuye o reprime la potencia de obrar del cuerpo. Y por tanto (*por 4/38*), la alegría es directamente buena, etc.

*PROPOSICIÓN 42*.

*La jovialidad no puede tener exceso, sino que es siempre buena; y al contrario, la melancolía es siempre mala*.

*Demostración*.

La jovialidad (*ver su def. en 3/11e*) es la alegría que, en cuanto que se refiere al cuerpo, consiste en esto: que todas las partes del cuerpo estén igualmente afectadas, esto es (*por 3/11*), que la potencia de actuar del cuerpo se aumente o favorezca de suerte que todas sus partes adquieran la misma proporción de movimiento y reposo; y, por tanto (*por 4/39*), la jovialidad es siempre buena. En cambio, la melancolía, [2|242] (*ver su def. en el mismo 3/11e*) es la tristeza que, en cuanto que se refiere al cuerpo, consiste en esto: que la potencia de actuar del cuerpo, en su totalidad, se disminuye o reprime, y, por tanto (*por 4/38*), es siempre mala.

*PROPOSICIÓN 43*.

*El placer puede tener exceso y ser malo; en cambio, el dolor puede ser bueno en la medida en que el placer, es decir, la alegría es mala*.

*Demostración*.

El placer es la alegría que, en cuanto que se refiere al cuerpo, consiste en esto: que una o algunas de sus partes son afectadas más que las demás (*ver su def. en 3/11e*), y la potencia de ese afecto puede superar a las demás acciones del cuerpo (*por 4/6*) y adherirse pertinazmente al mismo, e impedir así que el cuerpo sea apto para ser afectado de otros muchos modos; y por tanto (*por 4/38*), puede ser malo. Por el contrario, el dolor, por

ser tristeza, considerado en sí mismo, no puede ser bueno (*por 4/41*). Pero, como su fuerza y aumento se definen por la potencia de la causa exterior comparada con la nuestra (*por 4/5*), podemos concebir infinitos grados y modalidades de este afecto (*por 4/3*); y, por tanto, podemos concebirle tal que pueda reprimir el placer para que no tenga exceso, y en ese sentido (*por la primera parte de esta prop.*) hacer que el cuerpo no se haga menos apto. Y, por consiguiente, en esa medida será bueno.

*PROPOSICIÓN 44*.
*El amor y el deseo pueden tener exceso*[228].

*Demostración*.
El amor es la alegría (*por 3/af6*), acompañada de la idea de una causa exterior; y por tanto, el placer (*por 3/11e*), acompañado de la idea de una causa exterior, es amor. Luego el amor (*por la prop. precedente*) puede tener exceso. Además, el deseo es tanto mayor cuanto [2|243] mayor es el afecto del que surge (*por 3/37*). De ahí que, así como un afecto (*por 4/6*) puede superar a las demás acciones del hombre, así también el deseo que surge de ese afecto, puede superar a los demás deseos; y, por tanto, puede tener el mismo exceso que en la proposición precedente hemos demostrado del placer.

*Escolio*
La jovialidad, que he dicho que es buena, se concibe más fácilmente que se observa. Pues los afectos cuyos conflictos soportamos a diario, se refieren casi siempre a alguna parte del cuerpo que es afectada más que las demás, y por eso casi siempre tienen exceso y de tal modo retienen al alma en la sola contemplación de un objeto que no puede pensar en otros. Y, aun cuando los hombres están sometidos a muchos afectos y son por tanto muy pocos los que soportan siempre uno y el mismo afecto, no faltan, sin embargo, algunos a los que está pertinazmente adherido uno y el mismo afecto. Vemos, en efecto, que a veces los hombres son de tal modo afectados por un objeto que, aunque no esté presente, creen tenerlo delante; y, cuando esto sucede a un hombre que no está dormido, decimos que delira o está loco; y no menos locos se cree que están quienes arden en amor y

pasan las noches y los días soñando solo en la amante o en la meretriz, puesto que suelen causar la risa. En cambio, cuando el avaro no piensa más que en el lucro o en las monedas, y el ambicioso en la gloria, etc., no se cree que deliran, ya que suelen ser molestos y se les considera dignos de odio. Pero, en realidad, la avaricia, la ambición, la lujuria, etc. son especies de delirio, aunque no se las enumere entre las enfermedades[229].

*PROPOSICIÓN 45*.
*El odio nunca puede ser bueno*.

*Demostración*.
Al hombre que odiamos, nos esforzamos en destruirlo (*por 3/39*), esto es (*por 4/37*), nos esforzamos en algo que es malo.

[2|244] *Escolio* [1]
Adviértase que aquí y en lo que sigue, solo entiendo por odio el que se dirige a los hombres.

*Corolario 1*.
La envidia, la irrisión, el desprecio, la ira, la venganza y los demás afectos que se refieren al odio o surgen de él, son malos, lo cual está claro también por *3/39* y *4/37*.

*Corolario 2*.
Todo lo que apetecemos porque estamos afectados de odio, es deshonesto, y en el Estado, injusto. Lo cual también está claro por *3/39* y por las definiciones de lo deshonesto y lo injusto, que se ven en *4/37e*.

*Escolio* [2]
(a) Entre la irrisión (*que en el cor. 1 he dicho que es mala*) y la risa reconozco una gran diferencia. Porque la risa, como también la broma, es mera alegría y, por tanto, con tal que no tenga exceso, es por sí misma buena (*por 4/41*). Pues nada, fuera de una torva y triste superstición, prohíbe deleitarse. ¿Por qué, en efecto, va a ser más honesto apagar el hambre y la sed que expulsar la melancolía? Ésta es mi norma y así he

orientado mi ánimo. Ni una divinidad ni otro alguno, que no sea un envidioso, se deleita con mi impotencia y con mi desgracia, ni atribuye a nuestra virtud las lágrimas, los sollozos, el miedo y otras cosas por el estilo, que son signos de un ánimo impotente; sino que, por el contrario, cuanto mayor es la alegría de que somos afectados, mayor es la perfección a la que pasamos, es decir, más necesario es que participemos de la naturaleza divina (.)

(b) Así, pues, usar de las cosas y deleitarse con ellas cuanto sea posible (no, por supuesto, hasta la náusea, que eso no es deleitarse), es propio del varón sabio. Es, digo, del varón sabio reponerse y restablecerse con alimentos y bebidas moderadas y suaves, así como con los olores, la amenidad de las plantas verdeantes, los adornos, la música, los juegos gimnásticos, los actos teatrales y otras cosas similares, de las que cada uno puede usar sin perjuicio de otro. Porque el cuerpo humano se compone de muchísimas partes de diversa naturaleza, que necesitan de continuo un alimento nuevo y variado, a fin de que todo el cuerpo sea igualmente apto para todas las cosas que pueden seguirse de su naturaleza, y que, [2|245] por consiguiente, también el alma sea igualmente apta para entender muchas cosas a la vez. Esta norma de vida está, pues, plenamente acorde tanto con nuestros principios como con la práctica común. De ahí que, si alguna otra hay, esta norma de vida es la mejor, y hay que recomendarla por todos los medios, sin que sea necesario tratar más clara y largamente esto[230].

*PROPOSICIÓN 46*.

*Quien vive bajo la guía de la razón, se esfuerza, en cuanto puede, por compensar el odio, la ira, el desprecio, etc., de otro hacia él con el amor o la generosidad*.

*Demostración*.

Todos los afectos de odio son malos (*por el cor. 1 de la prop. precedente*), y por tanto, quien vive bajo la guía de la razón, se esfuerza cuanto puede en no sufrir los conflictos de los afectos de odio (*por 4/19*); y, en consecuencia (*por 4/37*), se esforzará en que tampoco otro soporte esos

afectos. Ahora bien, el odio se aumenta con el odio recíproco y, al contrario, puede ser extinguido por el amor (*por 3/43*), hasta el punto de que el odio se transforme en amor (*por 3/44*). Luego, quien vive bajo la guía de la razón, se esforzará en compensar el odio, etc., de otro con el amor, es decir, con la generosidad (*ver su def. en 3/59e*).

*Escolio*.

Quien quiere vengar las injurias con el odio recíproco, vive sin duda míseramente. Quien, por el contrario, intenta vencer el odio con el amor, ése tal lucha alegre y seguro; resiste con la misma facilidad a muchos hombres que a uno solo y no necesita en absoluto el auxilio de la fortuna. Y, en cambio, aquellos a los que vence, ceden contentos, no por falta, sino por aumento de fuerzas. Todo lo cual se sigue tan claramente de las simples definiciones de amor y de entendimiento que no es necesario demostrar cada punto por separado.

*PROPOSICIÓN 47*.

*Los afectos de la esperanza y del miedo no pueden ser por sí mismos buenos*.

[2|246] *Demostración*.

Los afectos de esperanza y de miedo no se dan sin tristeza, puesto que el miedo (*por 3/af13*) es tristeza, y la esperanza (*ver la explicación de 3/af12 y de 3/af13*) no se da sin miedo. Y, por tanto (*por 4/41*), estos afectos no pueden ser por sí mismos buenos, sino tan solo en cuanto que pueden reprimir el exceso de alegría (*por 4/43*).

*Escolio*.

A ello se añade que estos afectos indican defecto de conocimiento e impotencia del alma; y por esta causa, también la seguridad, la desesperación, la grata sorpresa y la decepción son signos de impotencia de ánimo. Pues, aunque la seguridad y la grata sorpresa son afectos de alegría, suponen, sin embargo, que les ha precedido la tristeza, a saber, la esperanza y el miedo. Así, pues, cuanto más nos esforzamos en vivir bajo la guía de la razón, más nos esforzamos en depender menos de la esperanza y librarnos

del miedo, y en dominar, en cuanto podemos, a la fortuna, y en dirigir nuestras acciones con el consejo seguro de la razón[231].

*PROPOSICIÓN 48*.

*Los afectos de la sobrestima y del menospreco son siempre malos*.

*Demostración*.

Estos afectos (*por 3/af21 y 3/af22*) repugnan a la razón y, por tanto (*por 4/26* y *4/27*), son malos.

*PROPOSICIÓN 49*.

*La sobrestima fácilmente hace soberbio al hombre que es sobrestimado*.

*Demostración*.

Si vemos que alguien, por amor, opina de nosotros mejor de lo justo, fácilmente nos gloriaremos (*por 3/41e*), o sea, seremos afectados de alegría (*por 3/af30*) y fácilmente creeremos el bien que oímos atribuirnos (*por 3/25*). De ahí que, por amor a nosotros, opinaremos de nosotros mejor de lo justo, esto es (*por 3/af28*), fácilmente nos ensoberbeceremos.

[2|247] *PROPOSICIÓN 50*.

*La compasión, en el hombre que vive bajo la guía de la razón, es por sí misma mala e inútil*[232].

*Demostración*.

Pues la compasión es (*por 3/af18*) tristeza, y, por tanto (*por 4/41*), por sí misma mala. En cambio, el bien que de ella se sigue, a saber, que nos esforzamos en librar de la miseria al hombre, cuya miseria sentimos (*por 3/27c3*), lo deseamos hacer en virtud del solo dictamen de la razón (*por 4/37*), y solo por el dictamen de la razón podemos hacer algo que sabemos con certeza que es bueno (*por 4/27*). Y, por consiguiente, la compasión, en el hombre que vive bajo la guía de la razón, es por sí misma mala e inútil.

*Corolario*.

De aquí se sigue que el hombre que vive bajo la guía de la razón, se esfuerza cuanto puede en lograr no ser tocado por la compasión.

*Escolio*.

Quien ha conocido rectamente que todas las cosas se siguen de la necesidad de la naturaleza divina y se hacen según las leyes y reglas eternas de la naturaleza, sin duda que no hallará nada que sea digno de odio, risa o desprecio, ni se compadecerá de nada, sino que, en cuanto lo permite la humana virtud, se esforzará por obrar bien y, como dicen, estar alegre. A esto se añade que aquel que fácilmente es tocado por el afecto de la compasión y por la miseria o las lágrimas de otro, con frecuencia hace algo de lo que después se arrepiente; tanto porque por afecto no hacemos nada que sepamos con certeza que es bueno, como porque fácilmente somos engañados por las falsas lágrimas. Y aquí hablo expresamente del hombre que vive bajo la guía de la razón. Pues el que ni por la razón ni por la compasión se mueve a prestar auxilio a otros, con razón se llama inhumano y que (*por 3/27*) parece ser desemejante al hombre[233].

[2|248] *PROPOSICIÓN 51*.

*El aprecio no repugna a la razón, sino que puede concordar con ella y surgir de ella*.

*Demostración* [*1*]

Pues el aprecio es el amor hacia aquel que ha hecho bien a otro (*por 3/af19*), y por tanto puede referirse al alma en cuanto que se dice que actúa (*por 3/59*), esto es (*por 3/3*), en cuanto que entiende; y, por consiguiente, concuerda con la razón.

*De otra manera* [*2*]

Quien vive bajo la guía de la razón, el bien que desea para sí, lo desea también para otro (*por 4/37*). De ahí que, por el hecho de ver que alguien hace bien a otro, su conato de hacer el bien es favorecido, esto es (*por 3/11e*), se alegrará, y esta alegría (*por hipótesis*) irá acompañada de la idea de aquel que hizo bien a otro. Y, por tanto, (*por 3/af19*) le aprecia.

*Escolio*.

La indignación, tal como es por nosotros definida (*ver 3/af20*), es necesariamente mala (*por 4/45*). Pero hay que advertir que, cuando la suprema potestad, en virtud del anhelo que la obliga a defender la paz, castiga a un ciudadano que hizo una injusticia a otro, no digo que se indigna contra el ciudadano, puesto que no le castiga impulsada por el odio a perder a un ciudadano, sino movida por la piedad.

*PROPOSICIÓN 52*.

*El contento de sí puede surgir de la razón, y solo el contento de sí que surge de la razón, es el máximo que puede darse*.

*Demostración*.

El contento de sí es la alegría que surge de que el hombre se contempla a sí mismo y su potencia de obrar (*por 3/af25*). Pero la verdadera potencia o virtud del hombre es la misma razón (*por 3/3*), que el hombre contempla clara y distintamente [2|249] (*por 2/40 y 2/43*). Luego el contento de sí surge de la razón. Además, mientras el hombre se contempla a sí mismo, no percibe nada clara y distintamente, o sea, adecuadamente, fuera de aquellas cosas que se siguen de su misma potencia de actuar (*por 3/d2*), esto es (*por 3/3*), que se siguen de su potencia de entender. Y por tanto, de esta sola contemplación surge el máximo contento de sí que puede darse.

*Escolio*.

El contento de sí es realmente lo máximo que podemos esperar, porque (*por 4/25*) nadie se esfuerza en conservar su ser por algún fin. Y, como este contento de sí es favorecido y corroborado sin límite por las alabanzas (*por 3/53c*), y, al contrario (*por 3/55c*), es perturbado sin límite por el vituperio, somos guiados en sumo grado por la gloria y apenas podemos soportar la vida con oprobio.

*PROPOSICIÓN 53*.

*La humildad no es virtud, es decir, no surge de la razón*.

*Demostración*.

La humildad es la tristeza que surge de que el hombre contempla su impotencia (*por 3/af26*). En cambio, en la medida en que el hombre se conoce a sí mismo por la verdadera razón, se supone que entiende su esencia, esto es (*por 3/7*), su potencia. De ahí que, si el hombre, mientras se contempla a sí mismo, percibe alguna impotencia suya, no es porque se entiende, sino (*como hemos mostrado en 3/55*) porque su potencia de obrar es reprimida. Porque, si suponemos que el hombre concibe su impotencia, porque entiende algo más potente que él, con cuyo conocimiento define su potencia de obrar, entonces no concebimos sino que el hombre se entiende distintamente, o sea (*por 4/26*), que su potencia de obrar es favorecida. Por consiguiente, la humildad, o sea, la tristeza que surge de que el hombre contempla su impotencia, no surge de la verdadera contemplación, o sea, de la razón, ni es virtud, sino pasión**[234]**.

[2|250] *PROPOSICIÓN 54*.

*El arrepentimiento no es virtud, es decir, que no surge de la razón; sino que quien se arrepiente de lo hecho es doblemente miserable o impotente*.

*Demostración*.

La primera parte de esta proposición se demuestra como la precedente. La segunda, en cambio, está clara por la sola definición de este afecto (*ver 3/af27*), pues primero se deja vencer por un mal deseo y después por la tristeza.

*Escolio*.

Como los hombres rara vez viven según el dictamen de la razón, estos dos afectos, a saber, la humildad y el arrepentimiento, y, además de ellos, la esperanza y el miedo, traen más utilidad que daño. Y por eso, dado que hay que pecar, mejor es pecar por este lado. Pues, si los hombres impotentes de ánimo fueran todos igualmente soberbios, no se avergonzaran de nada, ni nada temieran, ¿cómo podrían ser unidos y sujetos por algún vínculo? Causa terror el vulgo, si no teme. Nada extraño, pues, que los profetas, que velaron por la utilidad, no de unos pocos, sino de todos, hayan

recomendado tanto la humildad, el arrepentimiento y la reverencia. Pues, de hecho, quienes están sometidos a estos afectos, pueden ser conducidos con mayor facilidad que los demás a que vivan finalmente bajo la guía de la razón, esto es, a que sean libres y gocen de la vida de los bienaventurados[235].

*PROPOSICIÓN 55*.

*La máxima soberbia o la máxima abyección es la máxima ignorancia de sí mismo*.

*Demostración*.

Está claro por 3/af28 y 3/af29.

*PROPOSICIÓN 56*.

*La máxima soberbia o la máxima abyección indica la máxima impotencia del ánimo*.

[2|251] *Demostración*.

El primer fundamento de la virtud es conservar su ser (*por 4/22c*), y ello bajo la guía de la razón (*por 4/24*). De ahí que quien se ignora a sí mismo, ignora el fundamento de todas las virtudes y, por tanto, todas las virtudes. Por otra parte, obrar por virtud no es otra cosa que obrar bajo la guía de la razón (*por 4/24*), y quien obra bajo la guía de la razón, debe necesariamente saber que obra bajo la guía de la razón (*por 2/43*). Quien se ignora, pues, al máximo a sí mismo y, por tanto (*como ya hemos mostrado*) todas las virtudes, ése no obra lo más mínimo por virtud, esto es (*por 4/d8*), es sumamente impotente de ánimo. Y, por consiguiente (*por la prop. precedente*), la máxima soberbia o la máxima abyección indica la máxima impotencia del ánimo.

*Corolario*.

De aquí se sigue clarísimamente que el soberbio y el abyecto están sometidos en sumo grado a los afectos.

*Escolio*.

Sin embargo, la abyección se puede corregir más fácilmente que la soberbia, puesto que ésta es un afecto de alegría y aquélla, de tristeza, y, por tanto (*por 4/18*), la segunda es más fuerte que la primera.

*PROPOSICIÓN 57*.

*El soberbio ama la presencia de los parásitos o aduladores y odia, en cambio, la de los generosos*.

*Demostración*.

La soberbia es la alegría que surge de que el hombre opina de sí mismo mejor de lo justo (*por 3/af28 y 3/af6*), opinión que el hombre soberbio se esforzará, cuanto puede, en fomentar (*ver 3/13e*). Y por eso los soberbios amarán la presencia de los parásitos o de los aduladores (*las def. de estos afectos las he omitido, porque son demasiado conocidos*) y rehuirán la de los generosos, que opinan de ellos lo correcto.

[2|252] *Escolio*.

(a) Sería demasiado largo enumerar todos los males de la soberbia, puesto que los soberbios están sometidos a todos los afectos, aunque a ninguno menos que a los afectos de amor y de misericordia. No obstante, no hay que silenciar aquí que también se llama soberbio a aquel que estima a los demás menos de lo justo; por eso, en este sentido, hay que definir la soberbia diciendo que es la alegría surgida de la falsa opinión de que un hombre se cree superior a los demás. Y la abyección, contraria a esta soberbia, habría que definirla como la tristeza surgida de la falsa opinión de que un hombre se cree inferior a los demás. Ahora bien, supuesto esto, concebimos que el soberbio es necesariamente envidioso (*ver 3/55e*) y odia sobre todo a aquellos que son muy alabados por sus virtudes, y que su odio no es fácilmente vencido por el amor o los beneficios (*ver 3/41e*) y que tan solo disfruta con la presencia de aquellos que condescienden con su ánimo impotente y de necio lo hacen loco.

(b) Aunque la abyección sea contraria a la soberbia, está, sin embargo, el abyecto cerca del soberbio. Pues, como su tristeza surge de que juzga su impotencia por la potencia o virtud de los demás, su tristeza se aliviará, es decir, que él se alegrará, si su imaginación se ocupa en contemplar los

vicios ajenos, de donde ha nacido el proverbio: «consuelo de desgraciados es haber tenido compañeros de males»; y, al contrario, se entristecerá tanto más cuanto más se crea inferior a los demás. De ahí que nadie sea más propenso a la envidia que los abyectos, y que éstos pongan el máximo esfuerzo en observar los hechos de los hombres, más para denigrarlos que para corregirlos, y que terminen no alabando más que la abyección y gloriándose de ella, pero de tal forma que siempre aparecen como abyectos. Y estas cosas se siguen tan necesariamente de este afecto como de la naturaleza del triángulo se sigue que sus tres ángulos son iguales a dos rectos (.)

(c) Y ya he dicho que a estos afectos y a otros similares los llamo malos, en cuanto que solo atiendo a la utilidad humana. Pero las leyes de la naturaleza miran al orden común de la naturaleza, de la que el hombre es una parte; y quiero señalar esto aquí de paso para que nadie piense que yo narro los vicios y los hechos absurdos de los hombres, y que no he querido, en cambio, demostrar la naturaleza y las propiedades de las cosas. Pues, como he dicho en el prólogo de la tercera parte, [2|253] considero los afectos humanos y sus propiedades igual que las demás cosas naturales. En efecto, los afectos humanos, si no indican la potencia humana, sí indican al menos la potencia y el arte de la naturaleza, no menos que otras muchas cosas que admiramos y con cuya contemplación nos deleitamos. Pero sigo indicando, acerca de los afectos, aquellas cosas que traen utilidad a los hombres o les infieren daño**[236]**.

*PROPOSICIÓN 58*.

*La gloria no repugna a la razón, sino que puede surgir de ella*.

*Demostración*.

Está clara por 3/af30 y por la definición de lo honesto, que se ve en *4/37e1*.

*Escolio*.

(a) La gloria que se llama vana, es la autoestima que solo es fomentada por la opinión del vulgo, y, al cesar ésta, cesa también el contento de sí, esto es (*por 4/52e*), el sumo bien que cada uno ama. De donde resulta que quien

se gloría de la opinión del vulgo, con cotidiana solicitud y ansiedad intenta, trabaja, experimenta conservar la fama. Porque el vulgo es variable e inconstante; y, por tanto, la fama, a menos que se la conserve, desaparece al instante. Más aún, como todos desean granjearse los aplausos del vulgo, es fácil que cada uno socave la fama del otro; de ahí que, como se rivaliza por lo que se cree ser el bien supremo, se genera un ansia inmensa de oprimirse unos a otros por cualquier medio, y quien sale al fin victorioso, se gloría más por haber hecho daño a otro que por haber sacado él algún provecho. Esta gloria o contento de sí es, pues, realmente vana, porque no es nada.

(b) Lo que hay que advertir acerca de la vergüenza, se colige fácilmente de lo dicho sobre la misericordia y el arrepentimiento. Tan solo añado esto: que, como la compasión, así también la vergüenza, aunque no sea virtud, es buena, en cuanto que indica que el hombre ruborizado por la vergüenza siente deseos de vivir honestamente, de la misma manera que también el dolor se dice bueno en la medida en que indica que la parte herida aún no está podrida. De ahí que, aun cuando el hombre que siente vergüenza de un hecho [2|254] esté realmente triste, es más perfecto que el desvergonzado, que no tiene deseo alguno de vivir honestamente[237].

(c) Y esto es cuanto había decidido señalar acerca de los afectos de alegría y de tristeza. Por lo que atañe a los deseos, éstos son también buenos o malos, según que nazcan de afectos buenos o malos. Todos, sin embargo, son ciegos, en cuanto que se producen en nosotros a partir de afectos que son pasiones (*como se colige fácilmente por lo que hemos dicho en 4/44e*); y no serían de utilidad alguna, si los hombres pudieran ser fácilmente conducidos a vivir según el solo dictamen de la razón, como brevemente mostraré ahora.

*PROPOSICIÓN 59*.

*A todas las acciones, a las que somos determinados por un afecto que es pasión, podemos ser determinados sin él, por la razón*.

*Demostración* [*1*]

Actuar según la razón no es otra cosa (*por 3/3 y 3/d2*) que hacer aquellas cosas que se siguen de la necesidad de nuestra naturaleza,

considerada en sí sola; en cambio, la tristeza es mala en la medida en que disminuye o reprime esa potencia de actuar (*por 4/41*); luego por este afecto no podemos ser determinados a ninguna acción que no pudiéramos realizar, si fuéramos guiados por la razón (.)

Por otra parte, la alegría solo es mala en la medida en que impide que el hombre sea apto para actuar (*por 4/41 y 4/43*); y por tanto, en ese sentido, tampoco podemos ser determinados a ninguna acción, que no pudiéramos realizar, si nos guiáramos por la razón. Finalmente, en la medida en que la alegría es buena, concuerda con la razón (ya que consiste en que la potencia de actuar del hombre es aumentada o favorecida), y no es pasión sino en cuanto que la potencia de actuar del hombre no aumenta hasta el punto de concebirse a sí mismo y a sus acciones adecuadamente (*por 3/3* y *3/3e*). Y por tanto, si un hombre afectado de alegría fuera llevado a tal perfección que se concibiera adecuadamente a sí mismo y a sus acciones, sería apto, e incluso más apto para las mismas acciones a las que ya está determinado por afectos que son pasiones (.)

Ahora bien, todos los afectos se refieren a la alegría, la tristeza o el deseo (*ver la explicación de 3/af4*), [2|255] y el deseo (*por 3/af1*) no es otra cosa que el mismo esfuerzo de actuar. Luego, a todas las acciones, a las que somos determinados por un afecto que es pasión, podemos ser guiados sin él, por la sola razón**[238]**.

*De otra manera* [*2*]

Una acción cualquiera solo se dice mala en la medida en que se deriva de que estamos afectados por el odio o algún afecto malo (*ver 4/45c*). Ahora bien, ninguna acción, considerada en sí sola, es buena o mala (*como hemos mostrado en el prólogo de esta parte*), sino que una y la misma acción *ora es buena ora mala*. Luego, a la misma acción, que ya es mala, es decir, que surge de un afecto malo, podemos ser guiados por la razón (*por 4/19*).

*Escolio*

Esto se explica más claramente con un ejemplo. A saber, la acción de golpear, si se la considera físicamente y solo atendemos a que el hombre

levanta el brazo, cierra la mano y mueve con fuerza todo el brazo de arriba abajo, es una virtud que se concibe por la estructura del cuerpo humano. Así, pues, si un hombre llevado de la ira o del odio es determinado a cerrar la mano o a mover el brazo, esto se hace así porque, como hemos mostrado en la segunda parte, una y la misma acción puede asociarse a cualesquiera imágenes de cosas. Y, por consiguiente, podemos ser determinados a una y la misma acción tanto por las imágenes de las cosas que concebimos confusamente como por las que concebimos clara y distintamente. Está, pues, claro que todo deseo que surge de un afecto que es pasión, no sería de utilidad alguna, si los hombres pudieran guiarse por la razón[239].

Veamos ahora por qué al deseo que nace de un afecto que es pasión, le llamamos ciego.

*PROPOSICIÓN 60*.

*El deseo que surge de la alegría o de la tristeza, que se refiere a una o a varias partes del cuerpo, pero no a todas, no tiene en cuenta la utilidad de todo el hombre*.

[2|256] *Demostración*.

Supongamos, por ejemplo, que la parte A de un cuerpo se robustece en virtud de alguna causa exterior, de tal suerte que prevalezca sobre las demás (*por 4/6*); esta parte no se esforzará en perder sus fuerzas para que las demás partes del cuerpo desempeñen su oficio. Ya que debería tener la fuerza o potencia de perder sus fuerzas, lo cual (*por 3/6*) es absurdo. De ahí que esa parte y, por tanto (*por 3/7 y 3/12*), también el alma se esforzará en conservar aquel estado. Y, por consiguiente, el deseo que surge de dicho afecto no tiene en cuenta el todo. Y al contrario, si se supone que la parte A es reprimida para que prevalezcan las demás, se demuestra igualmente que tampoco el deseo que surge de la tristeza tiene en cuenta el todo.

*Escolio*.

Dado, pues, que la alegría se refiere casi siempre (*por 4/44e*) a una parte del cuerpo, es frecuente que deseemos conservar nuestro ser, sin que tengamos para nada en cuenta nuestra salud total. A lo cual se añade que los

deseos que más nos dominan (*por 4/9c*), solo tienen en cuenta el tiempo presente y no el futuro.

*PROPOSICIÓN 61*.
*El deseo que surge de la razón, no puede tener exceso*.

*Demostración*.
El deseo (*por 3/af1*), considerado en sí solo, es la misma esencia del hombre, en cuanto que se concibe determinada de cualquier modo a hacer algo; y por tanto, el deseo que surge de la razón, esto es (*por 3/3*), que se genera en nosotros en cuanto que actuamos, es la misma esencia o naturaleza del hombre, en cuanto que se la concibe determinada a hacer aquellas cosas que se entienden adecuadamente por la sola esencia del hombre (*por 3/d2*). Así, pues, si este deseo pudiera tener exceso, es que la naturaleza humana, considerada en sí sola, podría excederse a sí misma o podría más de lo que puede, lo cual es una contradicción manifiesta. Y, por consiguiente, este deseo no puede tener exceso.

[2|257] *PROPOSICIÓN 62*.
*En cuanto que el alma concibe las cosas por el dictamen de la razón, es igualmente afectada por la idea de una cosa futura o pasada que por la de una presente*.

*Demostración*.
Todo cuanto conoce el alma guiada por la razón, lo concibe bajo la misma especie de eternidad o necesidad (*por 2/44c2*), y es afectada por la misma certeza (*por 2/43 y 2/43e*). Por tanto, ya sea la idea de una cosa futura o pasada, ya sea de una presente, el alma concibe la cosa con la misma necesidad y es afectada por la misma certeza; y ya sea la idea de una cosa futura o pasada, ya sea de una presente, será igualmente verdadera (*por 2/41*), esto es (*por 2/d4*), tendrá siempre las mismas propiedades de la idea adecuada. Y, por consiguiente, en cuanto que el alma concibe las cosas según el dictamen de la razón, es igualmente afectada por la idea de una cosa futura o pasada que por la de una presente.

*Escolio*.

(a) Si nosotros pudiéramos tener de la duración de las cosas un conocimiento adecuado y determinar por la razón sus tiempos de existencia, contemplaríamos las cosas futuras con el mismo afecto que las presentes, y el bien que el alma concibiera como futuro, lo apetecería lo mismo que el presente; y, por lo mismo, necesariamente dejaría un bien presente menor por un bien futuro mayor, y no apetecería en absoluto lo que es bueno en el momento presente, pero causa de un mal futuro, como después demostraremos []

(b) Pero nosotros no podemos tener de la duración de las cosas (*por 2/31*) más que un conocimiento sumamente inadecuado, y los tiempos de la existencia de las cosas solo los determinamos por la imaginación (*por 2/44e*), la cual no es igualmente afectada por la imagen de una cosa presente que por la de una futura. De donde resulta que el conocimiento que tenemos del bien y del mal, no es sino abstracto o universal, y el juicio que hacemos sobre el orden de las cosas y la conexión de las causas, a fin de poder determinar qué nos es bueno o malo en el presente, es más bien imaginario que real. Y, en consecuencia, no es extraño que el deseo que surge [2|258] del conocimiento del bien y del mal, en cuanto que mira al futuro, pueda ser muy fácilmente reprimido por el deseo de las cosas que son agradables en el momento presente. *Véase sobre ello 4/16*[240].

*PROPOSICIÓN 63*.

*Quien es guiado por el miedo y hace el bien para evitar el mal, no se guía por la razón*.

*Demostración*.

Todos los afectos que se refieren al alma en cuanto que actúa, es decir (*por 3/3*), a la razón, no son otros que los afectos de alegría y de deseo (*por 3/59*). Y por tanto (*por 3/af13*), quien es guiado por el miedo y hace el bien por temor del mal, no se guía por la razón.

*Escolio* [*1*]

Los supersticiosos, que aprendieron a reprobar los vicios más que a enseñar las virtudes, y que se afanan, no en guiar a los hombres por la razón, sino en controlarlos por el miedo, de suerte que antes huyan del mal que amen la virtud, no buscan sino que los demás se hagan tan miserables como ellos. Y, por tanto, no es extraño que suelan ser molestos y odiosos a los hombres.

*Corolario*.

*Con el deseo que surge de la razón perseguimos directamente el bien y huimos indirectamente del mal*.

*Demostración*.

Pues el deseo que nace de la razón solo puede surgir de un afecto de alegría que no es pasión (*por 3/59*), esto es, de una alegría que no puede tener exceso (*por 4/61*), pero no de la tristeza. Y por tanto, este deseo (*por 4/8*) surge del conocimiento del bien y no del mal. Por consiguiente, bajo la guía de la razón apetecemos directamente el bien y solo en ese sentido huimos del mal.

*Escolio* [*2*]

Este corolario se explica con el ejemplo del enfermo y del sano. El enfermo come aquello a lo que tiene aversión, por temor a la muerte; en cambio, el sano goza de la comida [2|259] y así disfruta de la vida mejor que si temiera a la muerte y deseara directamente evitarla. Así el juez, que condena a muerte al reo, no por odio, ira, etc., sino por el solo amor a la salud pública, solo se guía por la razón.

*PROPOSICIÓN 64*.

*El conocimiento del mal es un conocimiento inadecuado*.

*Demostración*.

El conocimiento del mal (*por 4/8*) es la misma tristeza en cuanto que somos conscientes de ella. Pero la tristeza es el paso a una perfección menor (*por 3/af3*), la cual, por tanto, no se puede explicar por la misma esencia del hombre (*por 3/6 y 3/7*). Es, pues (*por 3/d2*), una pasión que (*por*

*3/3*) depende de ideas inadecuadas; y por consiguiente (*por 2/29*) su conocimiento, es decir, el conocimiento del mal, es inadecuado.

*Corolario*.

De aquí se sigue que, si el alma humana no tuviera más que ideas adecuadas, no formaría ninguna noción del mal.

*PROPOSICIÓN 65*.

*Según la guía de la razón, perseguiremos de dos bienes el mayor y de dos males el menor*.

*Demostración*.

El bien que impide que gocemos de un bien mayor, es realmente un mal, ya que el mal y el bien (*como hemos mostrado en el prefacio de esta parte*) se dicen de las cosas en cuanto que las comparamos entre sí, y (*por el mismo motivo*) un mal menor es realmente un bien. Por tanto (*por 4/63c*), bajo la guía de la razón solo apeteceremos o perseguiremos un bien mayor y un mal menor.

*Corolario*.

Según la guía de la razón, perseguiremos un mal menor por un bien mayor y despreciaremos un bien menor que es causa de un mal mayor. Pues el mal que aquí se dice menor, es realmente un bien y, por el [2|260] contrario, el bien es un mal, y por tanto (*por 4/63c*) apeteceremos aquél y despreciaremos éste.

*PROPOSICIÓN 66*.

*Según la guía de la razón, apeteceremos un bien mayor futuro antes que un bien menor presente, y un mal menor presente antes que un mal mayor futuro*[241]

*Demostración*.

Si el alma pudiera tener un conocimiento adecuado de una cosa futura, sentiría el mismo afecto hacia una cosa futura que hacia una presente (*por 4/62*). De ahí que, en cuanto que atendemos a la misma razón, como

suponemos que hacemos en esta proposición, es lo mismo que se suponga un bien o un mal mayor futuro o que se lo suponga presente. Y, por lo mismo (*por 4/65*), apeteceremos un bien futuro mayor antes que uno presente menor, etcétera.

*Corolario*.

Un mal presente menor, que es causa de un bien futuro mayor, lo apeteceremos según la guía de la razón; y un bien presente menor, que es causa de un mal futuro mayor, lo despreciaremos. Este corolario se relaciona con la proposición precedente como *4/65c* con su proposición.

*Escolio*.

Si se comparan, pues, estas cosas con las que hemos mostrado en esta parte, hasta la proposición 18, acerca de las fuerzas de los afectos, veremos fácilmente en qué se diferencia el hombre que se guía por el solo afecto y la opinión, del hombre que se guía por la razón. Pues aquél, quiera o no quiera, hace lo que ignora en extremo, mientras que éste no condesciende más que consigo mismo y solo hace aquellas cosas que ha comprendido que son las primeras en la vida y que por eso las desea al máximo; y por eso mismo a aquél lo llamo esclavo y a éste, en cambio, libre, sobre cuyo ingenio y forma de vida aún deseo añadir algo.

[2|261] *PROPOSICIÓN 67*.

*El hombre libre en ninguna cosa piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es meditación de la muerte, sino de la vida*[242].

*Demostración*.

El hombre libre, esto es, aquel que vive según el solo dictamen de la razón, no se guía por el miedo a la muerte (*por 4/63*), sino que desea directamente el bien (*por 4/63c*), esto es (*por 4/24*), actuar, vivir, conservar su ser sobre la base de buscar la propia utilidad. Y, por tanto, en nada piensa menos que en la muerte, sino que su sabiduría es meditación de la vida.

*PROPOSICIÓN 68*.

*Si los hombres nacieran libres, no formarían ningún concepto del bien y del mal mientras fueran libres*.

*Demostración*.

He dicho que es libre aquel que solo se guía por la razón. Así, pues, quien nace libre y permanece libre, no tiene más que ideas adecuadas, y por lo mismo no tiene concepto alguno del mal (*por 4/64c*), y en consecuencia (dado que el bien y el mal son correlativos), tampoco del bien.

*Escolio*.

Que la hipótesis de esta proposición es falsa y no puede ser concebida sino en cuanto que atendemos a la sola naturaleza humana, o más bien a Dios, no en cuanto que es infinito, sino en cuanto que solo es causa de por qué el hombre existe, está claro por *4/4*. Y esto, y otras cosas que ya hemos demostrado, parecen haber sido simbolizadas por Moisés en aquella historia del primer hombre. Pues en ella no se concibe ninguna otra potencia de Dios que aquella con la que creó al hombre, esto es, la potencia por la que solo proveyó a la utilidad humana; y en ese sentido narra que Dios prohibió al hombre libre que comiera del árbol del conocimiento del bien y del mal, y que tan pronto como comiera de él, al momento temería la muerte más bien que desearía la vida. [2|262] Después, que, una vez que el hombre encontró la mujer, que concordaba totalmente con su naturaleza, conoció que no podía existir nada en la naturaleza que pudiera serle más útil que ella; pero que, después que creyó que los brutos eran semejantes a él, al instante comenzó a imitar sus afectos (*ver 3/27*) y a perder su libertad, que recobraron después los patriarcas, guiados por el Espíritu de Cristo, esto es, por la idea de Dios, la única de la que depende que el hombre sea libre y que desee para otros el bien que desea para sí, como antes (*por 4/37*) hemos demostrado**[243]**.

*PROPOSICIÓN 69*.

*La virtud del hombre libre se muestra igualmente grande en evitar que en superar los peligros*.

*Demostración*.

Un afecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por un afecto contrario y más fuerte que el afecto a reprimir (*por 4/7*). Ahora bien, la ciega audacia y el miedo son afectos que pueden ser concebidos como igualmente grandes (*por 4/5 y 4/3*). Luego se requiere una virtud o fortaleza de ánimo igualmente grande (*ver la def. de ésta en 3/59e*) para reprimir la audacia que para reprimir el miedo, esto es (*por 3/af40* y *3/af41*), el hombre libre evita los peligros con la misma virtud de ánimo con que intenta superarlos.

*Corolario*.

Luego al hombre libre se le atribuye una firmeza igualmente grande para la fuga oportuna que para la lucha, es decir, que el hombre libre elige la fuga con la misma firmeza o presencia de ánimo que el combate.

*Escolio*.

Qué es la firmeza de ánimo o qué entiendo yo por ella, lo he explicado en *3/59e*. Por *peligro*, en cambio, entiendo todo aquello que puede ser causa de algún mal, es decir, de la tristeza, el odio, la discordia, etc.

*PROPOSICIÓN 70*.

*El hombre libre, que vive entre ignorantes, procura cuanto puede declinar sus beneficios*.

[2|263] *Demostración*.

Cada cual juzga según su ingenio qué es bueno (*ver 3/39e*). Por eso, el ignorante, que ha hecho algún beneficio a alguien, lo valorará según su ingenio y, si ve que es menos estimado por aquel al que se lo hizo, se entristecerá (*por 3/42*). En cambio, el hombre libre procura unir los demás hombres a él por la amistad (*por 4/37*) y no devolver a los hombres los beneficios que, según sus afectos, sean iguales, sino guiarse a sí mismo y a los demás por el libre juicio de la razón, y procura hacer únicamente aquellas cosas que él mismo ha comprendido ser las primeras. Luego el hombre libre, a fin de no ser odiado por los ignorantes y de no acceder a sus apetitos, sino a la sola razón, se esforzará, cuanto puede, en declinar sus beneficios.

*Escolio*.

Digo *cuanto puede*, porque, aunque los hombres sean ignorantes, son, sin embargo, hombres, que en las necesidades pueden prestar una ayuda humana, mejor que la cual no hay ninguna. Y por eso, sucede con frecuencia que sea necesario recibir de ellos beneficios y, en consecuencia, congratularse con ellos según su ingenio. A lo cual se añade que también hay que ser cautos en declinar los beneficios, para no dar la impresión de que les despreciamos a ellos o de que tememos por avaricia recompensarles, no sea que, mientras huimos de su odio, incurramos por ello mismo en su ofensa. De ahí que, al declinar los beneficios, hay que tener en cuenta lo útil y lo honesto[244].

*PROPOSICIÓN 71*.

*Solo los hombres libres son muy agradecidos entre sí*.

*Demostración*.

Solo los hombres libres son utilísimos unos a otros y se unen entre sí con un vínculo de máxima amistad (*por 4/35 y 4/35c1*), y se esfuerzan con igual deseo de amor en hacerse el bien (*por 4/37*). Por consiguiente (*por 3/af34*), solo los hombres libres son muy agradecidos entre sí.

*Escolio*.

La gratitud que tienen entre sí los hombres que se guían por el ciego deseo, [2|264] es muchas veces más bien comercio o soborno que gratitud. Por otra parte, la ingratitud no es un afecto; y, no obstante, la ingratitud es deshonesta, porque con frecuencia indica que el hombre está afectado por un excesivo odio, ira, o soberbia o avaricia, etc. Pues aquel que, por necedad, no sabe compensar los regalos, no es ingrato; y mucho menos aquel que no es movido por los dones de la meretriz a satisfacer su concupiscencia, ni por los del ladrón a ocultar sus robos, o de otro por el estilo. Por el contrario, ese tal muestra un ánimo constante, que no se deja corromper con ningún regalo para perdición personal o común.

*PROPOSICIÓN 72*.

*El hombre libre nunca actúa con dolo, sino siempre con buena fe*.

*Demostración*.

Si un hombre libre, en cuanto que es libre, hiciera algo con dolo malo, lo haría por el dictamen de la razón (pues solo en ese sentido es considerado por nosotros libre). Y por tanto, sería virtud actuar con dolo malo (*por 4/24*); y, en consecuencia (*por la misma proposición*), para conservar su ser, sería más sensato a cualquiera obrar con dolo malo, esto es (*como es evidente*), sería más sensato para los hombres estar de acuerdo solo en palabras y ser, en cambio, contrarios entre sí en la realidad, lo cual (*por 4/31c*) es absurdo. Luego el hombre libre, etcétera.

*Escolio*.

Si ahora se pregunta qué hacer, si un hombre pudiera con perfidia librarse de un peligro presente de muerte: ¿acaso la razón de conservar su ser no le aconseja plenamente que sea pérfido? Se responderá de la misma manera: que, si la razón aconseja eso, entonces lo aconseja a todos los hombres; y por consiguiente, la razón aconseja plenamente a los hombres que solo con dolo malo pacten unir sus fuerzas y tener derechos comunes, es decir, que no tengan realmente derechos comunes, lo cual es absurdo[245].

*PROPOSICIÓN 73*.

*El hombre que se guía por la razón es más libre en el Estado, donde vive según el común decreto, que en la soledad, donde solo se obedece a sí mismo*.

[2|265] | *Demostración*.

El hombre que se guía por la razón, no es inducido por el miedo a obedecer (*por 4/63*). Por el contrario, en cuanto que se esfuerza en conservar su ser, esto es (*por 4/66e*), en cuanto que se esfuerza en vivir libremente, desea mantener la norma de la vida común y de la común utilidad (*por 4/37*) y vivir, por tanto (*como hemos mostrado en 4/37e2*), según el decreto común del Estado. Luego el hombre que se guía por la razón, para vivir más libremente, desea observar los derechos comunes del Estado.

*Escolio*.

(a) Estas cosas y otras similares, que hemos mostrado acerca de la verdadera libertad del hombre, se refieren a la fortaleza, esto es (*por 3/59e*), a la firmeza de ánimo y a la generosidad. Ni creo que valga la pena demostrar aquí por separado todas las propiedades de la fortaleza, y mucho menos que el varón fuerte no tiene odio a nadie, no se irrita contra nadie, no envidia, ni se indigna, ni desprecia a nadie, y no es en absoluto soberbio[246] (.)

(b) Pues estas cosas, y todas las que se refieren a la verdadera vida y a la religión, se derivan fácilmente de *4/37 y 4/46*, a saber: que el odio debe ser vencido con el amor y que todo aquel que se guía por la razón, desea para otros el bien que desea para sí. A lo cual se añade lo que hemos señalado en *4/50e* y en otros lugares, a saber, que el hombre fuerte considera ante todo esto, a saber, que todas las cosas se siguen de la necesidad de la naturaleza divina y que, por tanto, todo cuanto piensa que es molesto y malo, y todo cuanto, además, parece impío, horrendo, injusto y deshonesto, se debe a que concibe las cosas mismas de forma desordenada, mutilada y confusa. Y por eso mismo el hombre fuerte se esfuerza, ante todo, en concebir las cosas como son en sí y en remover los obstáculos del verdadero conocimiento, como son el odio, la ira, la envidia, la irrisión, la soberbia y los demás de este género, que hemos indicado anteriormente. Y, por consiguiente, se esfuerza cuanto puede, como hemos dicho, en obrar bien y alegrarse[247].

Hasta dónde, sin embargo, se extienda la virtud humana en orden a conseguir todo esto y cuál sea su poder, lo demostraré en la parte siguiente.

## [2|266] APÉNDICE

*La cosas que he expuesto en esta parte acerca de la recta norma de vida, no están ordenadas de manera que se las pueda contemplar de un vistazo, sino que han sido demostradas por mí de forma dispersa, a saber, tal como me resultó más fácil deducir una de otra. Por eso, he decidido recopilarlas aquí y sintetizarlas en sus principales capítulos*[248].

*Capítulo 1*. Todos nuestros esfuerzos o *deseos* se siguen de la necesidad de nuestra naturaleza de tal suerte que, o bien pueden ser entendidos por ella sola, como por su causa próxima, o bien en cuanto que somos una parte de la naturaleza, que no puede ser concebida adecuadamente por sí sola, sin los demás individuos.

*Capítulo 2*. Los deseos que se siguen de nuestra naturaleza, de suerte que puedan ser entendidos por ella sola, son aquellos que se refieren al alma en cuanto que se concibe que consta de ideas adecuadas. En cambio, los demás deseos no se refieren al alma sino en cuanto que concibe las cosas de forma inadecuada, y su fuerza e incremento deben ser definidos, no por la potencia del hombre, sino de las cosas que están fuera de nosotros. De ahí que aquéllos se llaman acciones y éstos, en cambio, pasiones; pues aquéllos indican siempre nuestra potencia y éstos, al contrario, nuestra impotencia y conocimiento mutilado.

*Capítulo 3*. Nuestras acciones, esto es, aquellos deseos que se definen por la potencia del hombre, o sea por la razón, son siempre buenas; en cambio, las demás pueden ser tanto buenas como malas.

[2|267] *Capítulo 4*. Así, pues, en la vida es útil, ante todo, perfeccionar cuanto podemos el *entendimiento o razón*, y en esto solo consiste nuestra suprema felicidad o beatitud; pues la beatitud no es otra cosa que la misma tranquilidad del ánimo que surge del conocimiento intuitivo de Dios. Ahora bien, perfeccionar el entendimiento no es otra cosa que entender a Dios y los atributos y acciones de Dios, que se siguen de la necesidad de su naturaleza. De ahí que el fin último del hombre que se guía por la razón, esto es, el deseo supremo por el que intenta moderar todos los demás, es aquel que le lleva a concebirse adecuadamente a sí mismo y a todas las cosas que pueden caer bajo su inteligencia[249].

*Capítulo 5*. Ninguna vida racional se entiende, pues, sin inteligencia, y las cosas solo son buenas en la medida en que ayudan al hombre a disfrutar de la vida del alma que se define por la inteligencia. Al contrario, aquellas

que impiden que el hombre perfeccione la razón y pueda gozar de la vida racional, son las únicas que llamamos malas.

*Capítulo 6*. Pero, como todas las cosas de las que el hombre es causa eficiente, son necesariamente buenas, nada malo puede suceder al hombre, si no es por las causas exteriores; es decir, en cuanto que es una parte de la naturaleza total, a cuyas leyes la naturaleza humana está forzada a obedecer y a la cual tiene que acomodarse de modos casi infinitos.

[2|268] *Capítulo 7*. Y no puede suceder que el hombre no sea una parte de la naturaleza y que no siga su orden común. Pero, si se mueve entre aquellos individuos que concuerdan con su naturaleza, la potencia del hombre será por ello mismo ayudada y fomentada. Por el contrario, si está entre aquellos que no concuerdan lo más mínimo con su naturaleza, apenas podrá acomodarse a ellos sin un gran cambio suyo[250].

*Capítulo 8*. Todo cuanto se da en la naturaleza de las cosas que juzgamos que es malo o que puede impedir que podamos existir o gozar de una vida racional, nos es lícito apartarlo por la vía que nos parezca más segura; y, al contrario, cuanto se da, que juzgamos que es bueno o útil para conservar nuestro ser y gozar de una vida racional, nos es lícito cogerlo para nuestro uso y utilizarlo de cualquier modo; y, en general, a cada uno le es lícito, por supremo derecho de la naturaleza, hacer aquello que juzga contribuir a su propia utilidad.

*Capítulo 9*. Nada puede concordar más con la naturaleza de una cosa que los demás individuos de la misma especie. Y por tanto (*por el capítulo 7*), no se da nada que sea más útil al hombre para conservar su ser y gozar de una vida racional, que el hombre que se guía por la razón. Además, como entre las cosas singulares no hemos conocido ninguna que sea más excelente que el hombre que se guía por la razón, en nada puede cada uno mostrar mejor cuánto [2|269] vale por su habilidad e ingenio, que en educar a los hombres de tal suerte que, al fin, vivan según el mandato de su propia razón[251].

*Capítulo 10*. En la medida en que los hombres son llevados por la envidia o algún afecto de odio entre ellos, son contrarios entre sí; y, en consecuencia, son tanto más de temer cuanto más poder tienen que los demás individuos de la naturaleza.

*Capítulo 11*. No obstante, los ánimos no se vencen con las armas, sino con el amor y la generosidad.

*Capítulo 12*. A los hombres les es útil, antes que nada, establecer relaciones entre ellos y ligarse con los vínculos más aptos para que de todos ellos se hagan uno; y, en general, hacer cuanto les sirva para afianzar las amistades.

*Capítulo 13*. Para esto, sin embargo, se requiere habilidad y vigilancia. Los hombres, en efecto, son variables (pues raros son los que viven según el precepto de la razón) y, sin embargo, son con frecuencia envidiosos y más proclives a la venganza que a la misericordia. Para soportar, pues, a todos según su ingenio y controlarse a sí mismo, a fin de no imitar sus afectos, se requiere una especial potencia de ánimo. Por el contrario, aquellos que han aprendido a denigrar a los hombres y a reprobar los vicios más bien que a enseñar las virtudes; no a fortalecer los ánimos de los hombres, sino a quebrantarlos; esos tales son molestos a sí mismos y a los demás. De donde resulta que muchos, por excesiva impaciencia de ánimo y falso [2|270] celo por la religión, prefirieron vivir entre los brutos más bien que entre los hombres; como también los niños o los adolescentes, que no pueden soportar con serenidad las discusiones de sus padres, se meten en el ejército y prefieren las incomodidades de la guerra y el imperio de la tiranía a las comodidades domésticas y a las amonestaciones paternas, y soportan imponerse cualquier peso, con tal de vengarse de sus padres.

*Capítulo 14*. Así, pues, aunque los hombres suelan regularlo todo según los propios gustos, de su común sociedad se siguen muchas más ventajas que desventajas. Por eso, vale más sufrir con ecuanimidad sus injurias y

poner empeño en todo aquello que contribuye a establecer la concordia y la amistad.

*Capítulo 15*. Las cosas que generan la concordia son aquellas que se refieren a la justicia, la equidad y la honestidad. Pues, aparte de aquello que es injusto e inicuo, los hombres también soportan mal lo que se tiene por deshonesto, es decir, que alguien desprecie las costumbres aceptadas del Estado. Para fomentar el amor son necesarias, ante todo, aquellas cosas que se refieren a la religión y la piedad. Sobre ellas véase *4/37e1-2* y *4/46e y 4/73e*.

*Capítulo 16*. Además, la concordia suele ser generada casi siempre por el miedo, pero sin fidelidad. Añádase que el miedo nace de la impotencia de ánimo, [2|271] y no pertenece, por tanto, al uso de la razón, como tampoco la compasión, aun cuando parezca presentar la apariencia de piedad.

*Capítulo 17*. Los hombres son vencidos, además, por la liberalidad, principalmente aquellos que no tienen de dónde sacar lo necesario para sustentar la vida. A pesar de ello, el prestar ayuda a cada indigente supera con mucho las fuerzas y la utilidad del hombre privado, ya que las riquezas de un particular son muy desproporcionadas para conseguirlo. Además, la capacidad natural de un solo hombre es demasiado limitada para ligarlos a él a todos por amistad. De ahí que el cuidado de los pobres incumbe a toda la sociedad y solo se refiere a la común utilidad[252].

*Capítulo 18*. Es totalmente distinta la norma que hay que aplicar al recibir beneficios y al expresar la gratitud, sobre la cual véase *4/70e y 4/71e*.

*Capítulo 19*. Por otra parte, el amor libidinoso, esto es, el deseo de engendrar que nace de la belleza, y en general todo amor que delata una causa distinta de la libertad de ánimo, se transforma fácilmente en odio, a menos —lo cual es peor— que sea una especie de delirio, y entonces es fomentado con la discordia más que con la concordia. Ver *3/31e*[253].

*Capítulo 20*. En lo que concierne al matrimonio, es cierto que está acorde con la razón, si el deseo de mezclar los cuerpos no es generado [2|272] por la sola belleza, sino también por el amor de procrear hijos y de educarlos sabiamente; y si, además, el amor de ambos, a saber, del varón y de la mujer, tiene por causa no solo la belleza, sino también y principalmente la libertad de ánimo.

*Capítulo 21*. También la adulación produce la concordia, pero mediante el torpe crimen del servilismo o la perfidia, puesto que nadie es cautivado por la adulación más que los soberbios, que quieren ser los primeros y no lo son.

*Capítulo 22*. En la abyección existe una especie de piedad y de religión. Y, aunque la abyección sea contraria a la soberbia, está, sin embargo, el abyecto cerca del soberbio. Ver *4/57e*.

*Capítulo 23*. También la vergüenza contribuye a la concordia, pero solo en aquellas cosas que no se pueden ocultar. Además, como la vergüenza es una especie de tristeza, no se refiere al uso de la razón.

*Capítulo 24*. Los demás afectos de la tristeza, relativos a los hombres, se oponen directamente a la justicia, la equidad, la honestidad, la piedad y la religión; y, aunque la indignación parezca ofrecer la apariencia de equidad, allí donde a cada uno le es lícito juzgar las obras de otro y vengar su derecho y el ajeno, se vive sin ley alguna.

*Capítulo 25*. La modestia, esto es, el deseo de agradar a los hombres que [2|273] es determinado por la razón, se refiere a la piedad (*como dijimos en 4/37e1*). Pero, si nace de un afecto, es ambición, o sea, un deseo por el que los hombres, bajo una falsa apariencia de piedad, suscitan con frecuencia discordias y sediciones. Pues aquel que desea ayudar, de palabra o de obra, a los demás, para que gocen juntos del sumo bien, intentará ante todo ganarse su amor y no, en cambio, provocar en ellos la admiración, para que una doctrina reciba de él el nombre, ni darles motivo alguno de envidia.

Además, en las conversaciones ordinarias evitará divulgar los vicios de los hombres y procurará hablar muy parcamente de la impotencia humana; y largamente, en cambio, de la virtud o potencia humana y de por qué vía puede perfeccionarse, a fin de que los hombres se esfuercen, en cuanto está en ellos, en vivir, no por miedo o aversión, sino movidos por el solo afecto de la alegría, según el precepto de la razón.

*Capítulo 26.* Aparte de los hombres, no hemos conocido en la naturaleza ninguna cosa singular de cuya alma podamos gozar y que podamos unir a nosotros con amistad o con algún tipo de costumbre. De ahí que, todo cuanto existe en la naturaleza, aparte de los hombres, la razón de nuestra utilidad no nos exige conservarlo, sino que, según su variable utilidad, nos enseña a conservarlo, destruirlo o adaptarlo de cualquier modo a nuestro uso[254].

*Capítulo 27.* La principal utilidad que sacamos de las cosas que existen fuera de nosotros, aparte de la experiencia y del conocimiento, que adquirimos por el hecho de que las observamos y las [2|274] cambiamos de unas formas en otras, consiste en la conservación del cuerpo. Y, en este sentido, son útiles ante todo aquellas que pueden alimentar y nutrir el cuerpo, de suerte que todas sus partes puedan cumplir correctamente su función. Porque cuanto más apto es un cuerpo para ser afectado y afectar de múltiples maneras a los cuerpos externos, más apta es el alma para pensar (*ver 4/38 y 4/39*). Pero en la naturaleza parece que existen muy pocas cosas de este tipo, por lo cual, para alimentar un cuerpo como conviene, es necesario utilizar muchos alimentos de diversa naturaleza. Porque el cuerpo humano se compone de muchísimas partes de diversa naturaleza, que necesitan alimento continuo y variado, a fin de que todo el cuerpo sea igualmente apto para todas las funciones que pueden seguirse de su naturaleza, y en consecuencia, para que el alma sea igualmente apta para concebir muchas cosas.

*Capítulo 28.* Para conseguir, sin embargo, estas cosas apenas serían suficientes las fuerzas de cada uno, si los hombres no se prestaran servicios mutuos. Ahora bien, el dinero trajo el compendio de todas las cosas, y por

eso es un hecho que su imagen suele ocupar al máximo el alma del vulgo, ya que casi no puede imaginar especie alguna de alegría que no vaya acompañada de la idea de las monedas como causa.

*Capítulo 29*. Pero este vicio solo es propio de quienes buscan los dineros, no por indigencia ni para cubrir sus necesidades, sino porque aprendieron las artes del lucro, de las que hacen ostentación. Por lo demás, alimentan el cuerpo según costumbre, pero con sobriedad, porque [2|275] todo cuanto gastan en la conservación de su cuerpo, creen perderlo de sus bienes. En cambio, quienes aprendieron el verdadero uso de la moneda y regulan la medida de las riquezas por la sola indigencia, viven contentos con poco.

*Capítulo 30*. Dado, pues, que son buenas las cosas que ayudan a que las partes del cuerpo cumplan con su función, y que la alegría consiste en que la potencia del hombre, en cuanto que consta de alma y de cuerpo, es ayudada y aumentada, son también buenas todas aquellas cosas que traen alegría. Sin embargo, como las cosas no obran con el fin de afectarnos a nosotros de alegría, ni su potencia de obrar es regulada por nuestra utilidad, y con frecuencia, en fin, la alegría se refiere sobre todo a una parte del cuerpo, los afectos de alegría y, por tanto, también los deseos que por ellos son generados (si no intervienen la razón y la vigilancia), suelen tener exceso. A lo que se añade que, en virtud del afecto, consideramos primordial aquello que es agradable en el momento presente, y no podemos apreciar con igual afecto de ánimo las cosas futuras. Ver *4/44e* y *4/60e*.

*Capítulo 31*. Por el contrario, la superstición parece dar por sentado que es bueno aquello que trae tristeza y, al revés, malo lo que trae alegría. Pero, como ya hemos dicho (*ver 4/45e*), nadie, fuera del envidioso, se deleita con mi impotencia y mi desgracia. Pues con cuanta mayor alegría somos afectados, a mayor perfección pasamos y, por consiguiente, más participamos de la naturaleza divina; ni puede nunca ser mala una alegría [2|276] que es moderada por la verdadera razón de nuestra utilidad. En cambio, quien es guiado por el miedo y hace el bien para evitar el mal, no se guía por la razón.

*Capítulo 32*. Pero la potencia humana es sumamente limitada e infinitamente superada por la potencia de las causas exteriores. Y, por tanto, no tenemos una potestad absoluta de adaptar a nuestro uso las cosas que están fuera de nosotros. Llevaremos, no obstante, con ecuanimidad las cosas que suceden contra aquello que pide la razón de nuestra utilidad, si somos conscientes de que hemos cumplido con nuestro oficio y que no hemos podido extender la potencia que poseemos, hasta el punto de poder evitarlas, y de que somos una parte de toda la naturaleza, cuyo orden seguimos. Y, si lo entendemos clara y distintamente, aquella parte nuestra que se define por la inteligencia, esto es, nuestra mejor parte, descansará plenamente en ello y se esforzará en permanecer en esa quietud. Pues, en cuanto que entendemos, no podemos apetecer sino lo que es necesario, ni descansar en absoluto sino en lo verdadero. Por consiguiente, en la medida en que entendemos correctamente estas cosas, el conato de la mejor parte de nuestro ser concuerda con el orden de toda la naturaleza.[255]

*Fin de la cuarta parte*.

## [2|277] QUINTA PARTE.

### *De la potencia del entendimiento o de la libertad humana*[256]

***Prólogo***

(a) Paso, finalmente, a la otra parte de la *Ética*, que se refiere al modo o vía que conduce a la libertad. En ella trataré, pues, de la potencia de la razón, mostrando qué poder tiene la razón sobre los afectos, y después qué es la libertad del alma o la felicidad, por todo lo cual veremos cuánto más poderoso es el sabio que el ignorante. De qué modo, sin embargo, y por qué vía debe ser perfeccionado el entendimiento y con qué arte, además, debe ser curado el cuerpo para que pueda cumplir rectamente su oficio, no pertenece a este lugar, puesto que esto concierne a la Medicina y aquello a la Lógica. Aquí solo trataré, pues, como he dicho, de la potencia del alma, o sea, de la razón, y mostraré, antes de nada, de qué grado y calidad es el dominio que tiene sobre los afectos, a fin de reprimirlos y moderarlos. Pues, que no tenemos sobre ellos un dominio absoluto, ya lo he demostrado antes[257] (.)

(b) Los estoicos[258], sin embargo, creyeron que los afectos dependían exclusivamente de nuestra voluntad y que nosotros podíamos dominarlos totalmente. Forzados, sin embargo, por las protestas de la experiencia y no por sus propios principios, tuvieron que reconocer que son necesarios un ejercicio y un tesón notables para reprimirlos y moderarlos. Es lo que alguno se ha esforzado en mostrar (si mal no recuerdo) con el ejemplo de dos perros, a saber, el uno [2|278] doméstico y el otro de caza, ya que con el

ejercicio pudo conseguir al fin que el doméstico se acostumbrara a cazar y el de caza, en cambio, a dejar de perseguir las liebres (.)

(c) A esta opinión se inclina no poco Descartes, ya que afirma que el alma (*animam seu mentem*) está principalmente unida a cierta parte del cerebro, a saber, a la llamada glándula pineal, con cuya ayuda el alma siente todos los movimientos excitados en el cuerpo, así como los objetos externos, y que el alma, con solo querer, puede moverla de diversas maneras. Afirma que esta glándula está suspendida en medio del cerebro, de tal suerte que puede ser movida por el mínimo movimiento de los espíritus animales. Afirma, además, que esta glándula está suspendida en medio del cerebro de tantas y tan variadas maneras como variados son los modos en que los espíritus animales inciden sobre ella, y que en ella se imprimen, además, tantas y tan variadas huellas como variados son los objetos externos que empujan hacia ella a los mismos espíritus animales. De donde resulta que, si más tarde la voluntad del alma (*anima*) llega a suspender la glándula, que es movida por ella de diversas maneras, de algún modo idéntico a aquel en que ya alguna vez había sido suspendida por los espíritus, al ser agitados de aquel mismo modo; entonces dicha glándula empujará y determinará esos espíritus animales de la misma manera en que antes habían sido repelidos por una suspensión análoga de la glándula. Afirma, por otra parte, que cada voluntad del alma está por naturaleza unida a cierto movimiento de la glándula. Por ejemplo, si alguien tiene la voluntad de ver un objeto lejano, esta voluntad hará que la pupila se dilate; en cambio, si solo piensa en dilatar la pupila, de nada le valdrá tener la voluntad de esa cosa; porque la naturaleza no unió el movimiento de la glándula, que sirve para empujar los espíritus hacia el nervio óptico del modo adecuado para dilatar o contraer la pupila, con la misma voluntad de dilatarla o de contraerla, sino tan solo con la voluntad de intuir objetos lejanos o próximos. Afirma, finalmente, que, aunque parece que cada movimiento de esta glándula está [2|279] por naturaleza, desde el comienzo de nuestra vida, unido a cada uno de nuestros pensamientos, se puede unir, sin embargo, a otros mediante la costumbre, e intenta probarlo en *Pasiones del alma, I, art. 50*. De donde concluye que no hay ningún alma (*anima*) tan débil que no pueda, cuando se la dirige bien, adquirir una potestad absoluta

sobre sus pasiones. Pues éstas, tal como son definidas por él, son *percepciones o sentimientos o emociones del alma* [anima], *que se refieren especialmente a ella y que, adviértase bien, son producidas, conservadas y fortificadas por algún movimiento de los espíritus* (ver *Pasiones del alma*, I, art. 27). Ahora bien, como a cualquier voluntad podemos unir un movimiento cualquiera de la glándula y, por tanto, de los espíritus; y como la determinación de la voluntad depende de nuestra sola potestad; si determinamos nuestra voluntad con juicios ciertos y firmes, según los cuales queremos dirigir las acciones de nuestra vida, y si a estos juicios unimos los movimientos de las pasiones que queremos tener, adquiriremos un dominio absoluto sobre nuestras pasiones[259] (.)

(d) Ésta es la opinión de este ilustrísimo varón (por cuanto conjeturo de sus palabras), que yo difícilmente hubiera creído haber sido formulada por tan gran hombre, si fuera menos aguda. No puedo, en efecto, admirar bastante que: un varón filósofo, que había establecido firmemente no deducir nada sino de principios evidentes por sí mismos, y no afirmar nada, a menos que lo percibiera clara y distintamente; y que había reprochado tantas veces a los escolásticos haber querido explicar las cosas oscuras por cualidades ocultas; haga suya una hipótesis más oculta que toda cualidad oculta. ¿Qué entiende, pregunto, por unión del alma y del cuerpo? ¿Qué concepto claro y distinto posee de un pensamiento estrechísimamente unido a cierta partícula de la cantidad? Querría realmente que explicara esta unión por su causa próxima. Pero él había concebido [2|280] el alma tan distinta del cuerpo, que no podría señalar ninguna causa singular ni de esta unión ni de la misma alma, sino que le fue necesario acudir a la causa de todo el universo, esto es, a Dios. Querría, además, saber cuántos grados de movimiento puede atribuir el alma a esta glándula y con qué fuerza puede mantenerla suspendida. Porque no sé si esta glándula gira con más lentitud o rapidez por la acción del alma o de los espíritus animales, y si los movimientos de las pasiones, que hemos unido estrechamente a juicios firmes, no podrán ser de nuevo separados de ellos por causas corpóreas. Pues de ahí se seguiría que, aunque el alma se hubiera propuesto afrontar los peligros y a este decreto de audacia hubiera unido movimientos de audacia, al ver, sin embargo, el peligro, la glándula quedaría de tal forma

suspendida que el alma no podría pensar más que en la huida. Pues, a decir verdad, como no hay proporción alguna entre la voluntad y el movimiento, tampoco se da ninguna comparación entre la potencia o las fuerzas del alma y las del cuerpo; y, por consiguiente, las fuerzas de éste no pueden en modo alguno ser determinadas por las de aquélla. Añádase a ello que ni esta glándula está situada en el centro del cerebro, de tal suerte que se la pueda hacer girar con tanta facilidad y de tantas maneras, ni todos los nervios se prolongan hasta las cavidades del cerebro. Omito, finalmente, todas las cosas que aduce acerca de la voluntad y de su libertad, puesto que ya he mostrado de forma más que suficiente que son falsas (.)

(e) Así, pues, dado que la potencia del alma se define por la sola inteligencia, como antes he mostrado, solo por el conocimiento del alma determinaremos los remedios de los afectos, ya que todos, según creo, los conocen por experiencia, mas no los observan con exactitud ni los contemplan con distinción; y de ese conocimiento deduciremos todo aquello que se refiere a su felicidad.

**[2|281] AXIOMAS**

I. Si en un mismo sujeto se excitan dos acciones contrarias, necesariamente deberá producirse un cambio, o en ambas o en una sola, hasta que dejen de ser contrarias.

II. La potencia de un efecto se define por la potencia de su causa, en cuanto que su esencia se explica y define por la esencia de su causa. *Este axioma está claro por 3/7*.

*PROPOSICIÓN 1*.

*Según se ordenan y concatenan los pensamientos y las ideas de las cosas en el alma, así exactamente se ordenan y concatenan las afecciones del cuerpo, o sea, las imágenes de las cosas en el cuerpo*[260].

*Demostración*.

El orden y la conexión de las ideas es el mismo (*por 2/7*) que el orden y la conexión de las cosas, y a la inversa, el orden y la conexión de las cosas

es el mismo (*por 2/6c y 2/7*) que el orden y la conexión de las ideas. De ahí que, así como el orden y conexión de las ideas se hace en el alma según el orden y concatenación de las afecciones del cuerpo (*por 2/18*), así, a la inversa (*por 3/2*), el orden y conexión de las afecciones del cuerpo se hace según se ordenan y concatenan los pensamientos y las ideas de las cosas en el alma.

*PROPOSICIÓN 2*.

*Si una emoción o afecto del ánimo la separamos del pensamiento de la causa exterior y la unimos a otros pensamientos, entonces serán destruidos el amor o el odio hacia la causa exterior, así como también las fluctuaciones que surgen de estos afectos*[261].

[2|282] *Demostración*.

Pues aquello que constituye la forma del amor o del odio, es la alegría o la tristeza acompañada de la idea de una causa exterior (*por 3/af6 y 3/af7*). Suprimida, pues, ésta, se suprime simultáneamente también la forma del amor o del odio y se destruyen, por tanto, estos afectos y los que de ellos surgen.

*PROPOSICIÓN 3*.

*Un afecto que es pasión deja de ser pasión tan pronto como formamos de él una idea clara y distinta*.

*Demostración*.

Un afecto que es pasión, es una idea confusa (*por la def. general de los afectos*). De ahí que, si formamos una idea clara y distinta de dicho afecto, esta idea no se distinguirá más que por una distinción de razón del afecto mismo en cuanto que éste solo se refiere al alma (*por 2/21 y 2/21e*). Y por tanto (*por 3/3*), el afecto dejará de ser pasión.

*Corolario*.

Así, pues, un afecto está tanto más en nuestra potestad y el alma padece tanto menos a causa de él, cuanto mejor nos es conocido.

*PROPOSICIÓN 4*.

*No hay ninguna afección del cuerpo, de la que no podamos formar algún concepto claro y distinto*.

*Demostración*.

Aquello que es común a todas las cosas no se puede concebir más que de manera adecuada (*por 2/38*) y, por tanto (*por 2/12 y el lema 2 que sigue a 2/13e*), no hay ninguna afección del cuerpo de la que no podamos formar algún concepto claro y distinto[262].

*Corolario*.

De aquí se sigue que no hay ningún afecto del que no podamos formar algún concepto claro y distinto. Pues [2|283] el afecto es la idea de una afección del cuerpo (*por la def. general de los afectos*), la cual, por tanto (*por la prop. precedente*), debe implicar algún conocimiento claro y distinto.

*Escolio*.

(a) Puesto que no hay nada de lo que no se siga algún efecto (*por 1/36*), y todo cuanto se sigue de una idea que en nosotros es adecuada, lo entendemos clara y distintamente (*por 2/40*), se sigue que cada cual tiene la potestad de entenderse a sí mismo y sus afectos, si no del todo, sí al menos en parte, clara y distintamente, y por consiguiente de hacer que padezca menos por ellos (.)

A esta tarea hay que entregarse, pues, de forma prioritaria para que conozcamos, en cuanto es posible, clara y distintamente cada afecto, a fin de que el alma sea así determinada por un afecto a pensar aquellas cosas que percibe clara y distintamente y en las que descansa plenamente; y para que, en fin, el mismo afecto sea separado del pensamiento de la causa exterior y se una a los pensamientos verdaderos. De donde resultará que no solo el amor, el odio, etc., serán destruidos (*por 5/2*), sino que además los apetitos o deseos que suelen surgir de tal afecto, no podrán tener exceso (*por 4/61*) (.)

(b) Pues hay que señalar, en primer lugar, que el apetito por el que se dice tanto que el hombre actúa como que padece, es uno y el mismo. Hemos mostrado, por ejemplo, que la naturaleza humana está conformada de tal suerte que cada uno apetece que los demás vivan según su propio ingenio (*por 3/31e*); y ese apetito, en el hombre que no se guía por la razón, es una pasión que se llama ambición y no se diferencia mucho de la soberbia; en cambio, en el hombre que vive conforme al dictamen de la razón, es una acción o virtud que se llama piedad (*ver 4/37e1 y 4/37d2*) (.)

Y de esta manera, todos los apetitos o deseos tan solo son pasiones en cuanto que surgen de ideas inadecuadas; y los mismos se consideran como virtudes cuando son excitados o engendrados por ideas adecuadas. Pues todos los deseos, por los que somos determinados a hacer algo, pueden surgir tanto de ideas adecuadas como de inadecuadas (*ver 4/59*).

Y, por consiguiente (para regresar allí de donde he partido), no se puede excogitar ningún remedio de los afectos, que dependa de nuestra [2|284] potestad, que sea más excelente que éste, a saber, el que consiste en su verdadero conocimiento, ya que no existe ningún poder del alma distinto de la potencia de pensar y de formar ideas adecuadas, como antes (*3/3*) hemos mostrado.

*PROPOSICIÓN 5*.

*El afecto hacia una cosa que imaginamos simplemente, y no como necesaria ni como posible ni como contingente, en igualdad de circunstancias, es el mayor de todos*.

*Demostración*.

El afecto hacia una cosa que imaginamos que es libre, es mayor que hacia una necesaria (*por 3/49*) y, por tanto, aún mayor que hacia aquella que imaginamos como posible o como contingente (*por 4/11*). Ahora bien, imaginar una cosa como libre no puede ser sino que la imaginamos simplemente, al tiempo que ignoramos las causas por las que fue determinada a actuar (*por lo que hemos mostrado en 2/35e*). Luego, el afecto hacia una cosa que imaginamos simplemente, en igualdad de

circunstancias, es mayor que hacia una cosa necesaria, posible o contingente y es, por consiguiente, el máximo[263].

*PROPOSICIÓN 6.*

*En la medida en que el alma entiende todas las cosas como necesarias, tiene mayor poder sobre los afectos, es decir, padece menos a causa de ellos*[264].

*Demostración.*

El alma entiende que todas las cosas son necesarias (*por 1/29*) y que están determinadas a existir y a obrar por una conexión infinita de causas (*por 1/28*). Y, por tanto (*por la prop. precedente*), en ese sentido, hace que padezca menos por los afectos que surgen de ellas, y (*por 3/48*) que se sienta menos afectada hacia ellas.

*Escolio.*

A medida que este conocimiento, a saber, de que las cosas son necesarias, [2|285] se dirige hacia las cosas singulares que conocemos con mayor distinción y viveza, mayor es este poder del alma sobre los afectos, como atestigua la misma experiencia. Pues vemos que la tristeza por un bien que ha perecido se mitiga tan pronto como el hombre que lo ha perdido considera que aquel bien no pudo ser conservado de ninguna manera. Y así, vemos también que nadie se compadece de un niño porque no sabe hablar, andar, razonar, y porque, en fin, vive tantos años como inconsciente de sí mismo. Sin embargo, si la mayoría nacieran adultos y solo uno que otro naciera niño, el hombre se compadecería de cada uno de los niños, porque entonces consideraría la misma infancia, no como una cosa natural y necesaria, sino como un vicio o pecado de la naturaleza. Y podríamos señalar muchas otras cosas de este tipo.

*PROPOSICIÓN 7.*

*Los afectos que surgen de la razón o son suscitados por ella, si se tiene en cuenta el tiempo, son más poderosos que los que se refieren a las cosas singulares que contemplamos como ausentes.*

*Demostración*.

A una cosa no la contemplamos como ausente en virtud del afecto con el que la imaginamos, sino porque el cuerpo es afectado por otro afecto que excluye la existencia de esa cosa (*por 2/17*). De ahí que el afecto que se refiere a una cosa que contemplamos como ausente, no es de tal naturaleza que supere las demás acciones del hombre y su potencia (*sobre esto véase 4/6*); sino que, por el contrario, es de tal naturaleza que puede ser de algún modo reprimido por aquellas afecciones que excluyen la existencia de su causa exterior (*por 4/9*). En cambio, el afecto que surge de la razón se refiere necesariamente a las propiedades comunes de las cosas (*ver la def. de la razón en 2/40e2*), que contemplamos siempre como presentes (pues no se puede dar nada que excluya su existencia presente) y que imaginamos siempre del mismo modo (*2/38*). De ahí que ese afecto permanece siempre el mismo y, en consecuencia (*por 5/ax1*), los afectos que son contrarios a él y que no son fomentados por sus causas exteriores, deberán acomodarse cada vez más a él, [2|286] hasta que dejen de ser contrarios; y, en esa medida, el afecto que surge de la razón es más poderoso[265].

*PROPOSICIÓN 8*.

*Por cuantas más causas simultáneamente concurrentes es excitado un afecto, mayor es*.

*Demostración*.

Varias causas juntas pueden más que si fueran pocas (*por 3/7*). Y, por tanto (*por 4/5*), por cuantas más causas simultáneamente es excitado un afecto, más fuerte es éste.

*PROPOSICIÓN 9*.

*El afecto que se refiere a varias causas y diversas, que el alma contempla al mismo tiempo que dicho afecto, es menos nocivo, y padecemos menos por él y somos menos afectados hacia cada causa, que otro afecto igualmente grande que se refiere a una sola o a menos causas*[266].

*Demostración*.

Un afecto solo es malo o nocivo en la medida en que impide al alma que pueda pensar (*por 4/26 y 4/27*). Y, por tanto, aquel afecto por el que el alma es determinada a contemplar más objetos a la vez, es menos nocivo que otro afecto igualmente grande y que de tal manera retiene al alma en la contemplación de uno solo o varios objetos, que no puede pensar en otros: y era el primer punto. Por otra parte, la esencia del alma, esto es (*por 3/7*), su potencia, solo consiste en el conocimiento (*por 2/11*); luego, el alma padece menos a causa de un afecto por el que es determinada a contemplar a la vez varias cosas, que a causa de un afecto igualmente grande, que mantiene al alma ocupada en la sola contemplación de uno o de menos objetos: y era el segundo punto. Finalmente, [2|287] este afecto (*por 3/48*), en cuanto que se refiere a varias causas exteriores, es también menor hacia cada una de ellas.

*PROPOSICIÓN 10*.

*Mientras no soportamos conflictos de afectos que son contrarios a nuestra naturaleza, tenemos la potestad de ordenar y de concatenar las afecciones del cuerpo según un orden relativo al entendimiento*[267]

*Demostración*.

Los afectos que son contrarios a nuestra naturaleza, esto es (*por 4/30*), que son malos, son malos en la medida en que impiden que el alma entienda (*por 4/27*). Así, pues, mientras no soportamos conflictos de afectos que son contrarios a nuestra naturaleza, la potencia del alma por la que se esfuerza en entender las cosas (*por 4/26*), no está impedida y, por tanto, sigue teniendo la potestad de formar ideas claras y distintas y de deducir unas de otras (*ver 2/40e2 y 2/47e*). Y, por consiguiente (*por 5/1*), seguimos teniendo la potestad de ordenar y de concatenar las afecciones del cuerpo según un orden relativo al entendimiento.

*Escolio*.

(a) Mediante esta potestad de ordenar y concatenar correctamente las afecciones del cuerpo podemos lograr que no seamos fácilmente afectados por los afectos malos. Pues (*por 5/7*) se requiere mayor fuerza para reprimir

los afectos que están ordenados y concatenados según un orden relativo al entendimiento, que los inseguros y fluctuantes. Lo mejor que podemos hacer, pues, mientras no tenemos un perfecto conocimiento de nuestros afectos, es concebir una recta *norma* de viva o unos criterios seguros de vida y grabarlos en la memoria y aplicarlos continuamente a las cosas particulares que se presentan con frecuencia en la vida, para que nuestra imaginación sea así ampliamente afectada por ellos y estén siempre a nuestra disposición (.)

(b) Entre los criterios de vida hemos puesto, por ejemplo (*4/46 y 4/46e*), que el odio hay que vencerlo con el amor o la generosidad, y no compensarlo con el odio recíproco. Ahora bien, para que tengamos a mano este precepto de la razón [2|288] siempre que sea útil, hay que pensar y meditar con frecuencia en las ofensas comunes de los hombres, y cómo y por qué vía se repelen muy bien con la generosidad; ya que entonces uniremos la imagen de la ofensa a la imaginación de este criterio y la tendremos siempre a mano (*por 2/18*), cuando se nos presente la ofensa. Y, si tenemos también a mano el principio de nuestra verdadera utilidad y asimismo del bien que se sigue de la mutua amistad y de la sociedad común; y que, además, de la recta norma de vida se sigue la suma tranquilidad del ánimo (*por 4/52*) y que los hombres, como las demás cosas, obran por necesidad de la naturaleza: entonces la ofensa o el odio que de la misma suele surgir, ocupará una parte mínima de la imaginación y será fácilmente superada. O, si la ira, que suele surgir de las máximas ofensas, no es superada con facilidad, será superada, sin embargo, aunque no sin fluctuación del ánimo, en un espacio mucho menor de tiempo que si antes no hubiéramos meditado tanto estas cosas, como está claro por *5/6, 5/7 y 5/8*. Sobre la firmeza de ánimo en orden a expulsar el miedo, hay que pensar de la misma manera; es decir, hay que enumerar e imaginar con frecuencia los comunes peligros de la vida y cómo pueden ser evitados y superados del mejor modo con la presencia de ánimo y con la fortaleza (.)

(c) Pero hay que advertir que, al ordenar nuestros pensamientos e imágenes, hay que atender siempre (*por 4/63c y 3/59*) a aquello que en cada cosa es bueno, a fin de que siempre seamos determinados a actuar por un afecto de alegría. Por ejemplo, si alguien ve que persigue demasiado la

gloria, pensará en su uso correcto y con qué fin hay que perseguirla y por qué medios puede ser adquirida; y no, en cambio, en su abuso y en la vanidad e inconstancia de los hombres o en cosas por el estilo, en las que nadie piensa, si no es por una enfermedad del ánimo. Pues con estos pensamientos se afligen, por encima de todo y de todos, los ambiciosos, cuando desesperan de alcanzar el honor que ambicionan; y, mientras vomitan ira, quieren aparecer sabios. Por eso, es cierto que los más ansiosos de gloria son aquellos que más claman sobre su abuso y la vanidad del mundo. Ni es esto exclusivo de los ambiciosos, sino común a todos aquellos a los que la fortuna es adversa y que son impotentes de ánimo. Porque tampoco el pobre avaro deja de hablar sobre el abuso del dinero y los vicios de los ricos, con lo que no consigue otra cosa que torturarse a sí mismo y mostrar a otros que él no solo [2|289] soporta de mal grado su pobreza, sino también las riquezas de los demás. Y así también, quienes han sido mal recibidos por su amante no piensan más que en la inconstancia y ánimo engañoso de las mujeres y en los demás cacareados vicios suyos; pero los dejan caer todos en el olvido tan pronto son de nuevo recibidos por su amante (.)

(d) Así, pues, quien intenta moderar sus afectos y apetitos por el solo amor a la libertad, ése se esforzará cuanto puede en conocer las virtudes y sus causas, y en llenar el ánimo del gozo que nace de su verdadero conocimiento; pero de ningún modo en contemplar los vicios humanos y denigrar a los hombres, ni en alegrarlos con una falsa apariencia de libertad. Y quien observe con diligencia estas cosas (pues tampoco son difíciles) y las ejercite, ése podrá en un breve espacio de tiempo dirigir casi siempre sus acciones según el mandato de la razón.

*PROPOSICIÓN 11*.

*A cuantas más cosas se refiere una imagen, más frecuente es y más a menudo se aviva y más ocupa el alma*[268].

*Demostración*.

En efecto, a cuantas más cosas se refiere una imagen o un afecto, más causas se dan por las que puede ser excitada o fomentada, y todas (*por*

*hipótesis*) las contempla simultáneamente el alma en virtud del mismo afecto. Y, por tanto, ese afecto es tanto más frecuente o es más a menudo avivado, y (*por 5/8*) ocupa más el alma.

*PROPOSICIÓN 12*.

*Las imágenes de las cosas se unen más fácilmente a aquellas imágenes que se refieren a cosas que entendemos clara y distintamente, que a otras*.

*Demostración*.

Las cosas que entendemos clara y distintamente, o son propiedades comunes de las cosas o que se deducen de ellas (*ver la def. de razón en 2/40e2*), y por tanto (*por la prop. precedente*), se excitan con mayor frecuencia en nosotros. Por consiguiente, puede resultar más fácil que contemplemos otras cosas juntamente con ésas que con otras y, [2|290] por tanto (*por 2/18*), que se unan más fácilmente con ellas que con otras.

*PROPOSICIÓN 13*.

*A cuantas más imágenes está unida una imagen, con mayor frecuencia se aviva*.

*Demostración*.

Pues, a cuantas más imágenes está unida una cierta imagen (*por 2/18*), más causas se dan por las que pueda ser excitada.

*PROPOSICIÓN 14*.

*El alma puede hacer que todas las afecciones del cuerpo o imágenes de las cosas se refieran a la idea de Dios*[269].

*Demostración*.

No hay ninguna afección del cuerpo de la que el alma no pueda formar algún concepto claro y distinto (*por 5/4*). Y por tanto, el alma puede hacer (*por 1/15*) que todas se refieran a la idea de Dios.

*PROPOSICIÓN 15*.

*Quien se conoce clara y distintamente a sí mismo y a sus afectos, ama a Dios, y tanto más cuanto más se entiende a sí mismo y sus afectos*.

*Demostración*.

Quien se entiende clara y distintamente a sí mismo y sus afectos, se alegra (*por 3/53*), y ello acompañado de la idea de Dios (*por la prop. precedente*). Luego (*por 3/af6*), ama a Dios y (*por el mismo motivo*) tanto más cuanto más se entiende a sí mismo y sus afectos.

*PROPOSICIÓN 16*.

*Este amor a Dios debe ocupar al máximo el alma*.

*Demostración*.

Este amor, en efecto, está unido a todas las afecciones del cuerpo [2|291] (*por 5/14*) y es fomentado por todas ellas (*por 5/15*). Y por tanto (*por 5/11*), debe ocupar al máximo el alma.

*PROPOSICIÓN 17*.

*Dios está exento de pasiones y no es afectado de ningún afecto de alegría o de tristeza*.

*Demostración*.

Todas las ideas, en cuanto que se refieren a Dios, son verdaderas (*por 2/32*), esto es (*por 2/d4*), adecuadas. Y por lo mismo (*por la def. general de los afectos*), Dios está exento de pasiones. Por otra parte, Dios no puede pasar ni a una mayor ni a una menor perfección (*por 1/20c2*). Por consiguiente (*por 3/af2 y 3/af3*), no es afectado por ningún afecto de alegría ni de tristeza.

*Corolario*.

Hablando con propiedad, Dios ni ama a nadie ni odia a nadie. Porque Dios (*por la prop. precedente*) no es afectado por ningún afecto de alegría ni de tristeza, y, por consiguiente (*por 3/af6 y 3/af7*), tampoco tiene amor ni odio a nadie.

*PROPOSICIÓN 18*.

*Nadie puede odiar a Dios*.

*Demostración*.

La idea de Dios, que hay en nosotros, es adecuada y perfecta (*por 2/46 y 2/47*); y, por tanto, en cuanto que contemplamos a Dios, actuamos (*por 3/3*). Por consiguiente (*por 3/59*), no puede existir ninguna tristeza, acompañada de la idea de Dios, esto es (*por 3/af7*), nadie puede tener odio a Dios.

*Corolario*.

El amor a Dios no se puede cambiar en odio.

*Escolio*.

Se puede, sin embargo, objetar que, en tanto que entendemos a Dios como causa de todas las cosas, [2|292] le consideramos, por ello mismo, causa de la tristeza. Pero a esto respondo que, en cuanto que entendemos las causas de la tristeza, ésta deja de ser pasión (*por 5/3*), esto es (*por 3/59*), deja de ser tristeza. Y, por tanto, en la medida en que entendemos que Dios es causa de la tristeza, nos alegramos.

*PROPOSICIÓN 19*.

*Quien ama a Dios, no puede esforzarse por que Dios le ame a su vez*.

*Demostración*.

Si el hombre lo intentara, desearía con ello (*por 5/17c*) que Dios, al que ama, no fuera Dios; y por tanto (*por 3/19*), desearía entristecerse, lo cual (*por 3/28*) es absurdo. Luego, quien ama a Dios, etcétera.

*PROPOSICIÓN 20*.

*Este amor a Dios no puede ser mancillado por un afecto de envidia ni de celos, sino que se fomenta tanto más cuantos más hombres imaginamos que están unidos con Dios por el mismo vínculo del amor*.

*Demostración*.

Este amor a Dios es el sumo bien que podemos apetecer según el dictamen de la razón (*por 4/28*) y es común a todos los hombres (*por 4/36*), y todos deseamos que gocen de él (*por 4/37*). Y por tanto (*por 3/af23*), no puede ser mancillado por el afecto de la envidia, ni tampoco (*por 5/18 y la def. de los celos, que se ve en 3/35e*) por el afecto de los celos. Sino que, al contrario (*por 3/31*), debe ser tanto más fomentado cuantos más hombres imaginamos que gozan de él.

*Escolio*.

(a) De esta misma manera podemos mostrar que no hay ningún afecto que sea directamente contrario a este amor, por el que este mismo amor pueda ser destruido. Y, por tanto, podemos concluir que este amor a Dios [2|293] es el más constante de todos los afectos y, en cuanto que se refiere al cuerpo, no puede ser destruido sino con el mismo cuerpo. De qué naturaleza sea, sin embargo, en cuanto que se refiere al alma sola, lo veremos después (.)

(b) Y con esto he resumido todos los remedios de los afectos, o sea, todo lo que el alma, considerada en sí sola, puede contra los afectos. De donde resulta claramente que el poder del alma sobre los afectos consiste**[270]**:

1.º) en el mismo conocimiento de los afectos (*ver 5/4e*);

2.º) en que separa los afectos del pensamiento de la causa exterior que imaginamos confusamente (*ver 5/2 y 5/4e*);

3.º) en el tiempo con que las afecciones, referidas a cosas que entendemos, superan a las referidas a cosas que concebimos de forma confusa o mutilada (*ver 5/7*);

4.º) en la multitud de causas con que son fomentadas las afecciones que se refieren a las propiedades comunes de las cosas o a Dios (*ver 5/9 y 5/11*);

5.º) y en fin, en el orden con que el alma puede ordenar y concatenar entre ellos sus afectos (*ver 5/10e y además 5/12, 5/13 y 5/14*) (.)

(c) Pero, para que se entienda mejor este poder del alma sobre los afectos, hay que señalar, en primer lugar, que llamamos grandes a los afectos, cuando comparamos el afecto de un hombre con el de otro y vemos que uno sufre más que otro con el mismo afecto; o cuando comparamos

entre ellos los afectos de uno y el mismo hombre y constatamos que es afectado o conmovido por uno más que por otro. Pues (*por 4/5*) la fuerza de cada afecto se define por la potencia de la causa exterior comparada con la nuestra. Ahora bien, la potencia del alma se define por el solo conocimiento; y la impotencia, en cambio, o pasión por la sola privación del conocimiento, es decir, que es estimada por aquello por lo que se dice que las ideas son inadecuadas. De donde se sigue que el alma que más padece, es aquella cuya mayor parte está constituida por ideas inadecuadas, de suerte que se la distingue por lo que padece más que por lo que actúa; y, al contrario, la más activa es aquella cuya mayor parte está constituida por ideas adecuadas, de suerte que, aunque tenga tantas ideas inadecuadas como la otra, se distingue por las primeras, que se atribuyen a la virtud humana, más que por las segundas, que revelan la impotencia humana. Hay que advertir, además, que las enfermedades del ánimo y los infortunios [2|294] tienen su origen principal en el excesivo amor hacia una cosa que está sometida a muchas variaciones y de la que nunca podemos ser dueños. Pues nadie está solícito y angustiado por una cosa que no ama, ni surgen las injurias, las sospechas, las enemistades, etc., sino del amor hacia cosas de las que nadie puede ser realmente dueño**[271]** (.)

(d) Por lo anterior concebimos fácilmente qué es lo que el conocimiento claro y distinto, y ante todo aquel tercer género de conocimiento (*sobre el cual véase 2/47e*), cuyo fundamento es el mismo conocimiento de Dios, puede sobre los afectos, a saber: aunque no los suprime totalmente, en cuanto que son pasiones (*ver 5/3 y 5/4e*), hace al menos que constituyan una parte mínima del alma (*ver 5/14*). Por otra parte, engendra un amor hacia la cosa inmutable y eterna (*ver 5/15*), de la que somos realmente dueños (*ver 2/45*), el cual, por eso mismo, no puede ser mancillado por ninguno de los vicios que se dan en el amor común, sino que puede ser siempre cada vez mayor (*por 5/15*) y ocupar la mayor parte del alma (*por 5/16*) y afectarla ampliamente**[272]** (.)

(e) Y con esto he concluido todo lo que se refiere a la vida presente. Pues lo que he dicho al inicio de este escolio, a saber, que en estos pocos remedios de los afectos los he incluido todos, fácilmente podrá verlo todo aquel que preste atención a lo que he dicho en este escolio y atienda, a la

vez, a las definiciones del alma y de sus afectos y, en fin, a *3/1 y 3/3*. Ya es, pues, tiempo de pasar a las cosas que pertenecen a la duración del alma sin relación al cuerpo[273].

*PROPOSICIÓN 21*.

*El alma no puede imaginar nada ni recordar las cosas pasadas sino mientras dura el cuerpo*.

*Demostración*.

Pues el alma no expresa la existencia actual de su cuerpo ni tampoco concibe como actuales las afecciones de su cuerpo, sino mientras dura el cuerpo (*por 2/8c*). Y, por tanto (*por 2/26*), no concibe ningún cuerpo como actualmente existente sino mientras dura su propio cuerpo. Y por lo mismo, no puede imaginar nada (*ver la def. de la imaginación en 2/17e*) [2|295] ni recordar las cosas pasadas sino mientras dura el cuerpo (*ver la def. de la memoria en 2/18e*).

*PROPOSICIÓN 22*.

*Sin embargo, en Dios existe necesariamente una idea que expresa la esencia de este o aquel cuerpo humano bajo una especie de eternidad*.

*Demostración*.

Dios no solo es causa de la existencia de este o aquel cuerpo humano, sino también de su esencia (*por 1/25*), la cual debe ser, por tanto, necesariamente concebida por la misma esencia de Dios (*por 1/ax4*), y ello con cierta necesidad eterna (*por 1/16*). Y este concepto debe darse necesariamente en Dios (*por 2/3*).

*PROPOSICIÓN 23*.

*El alma humana no puede ser totalmente destruida con el cuerpo, sino que permanece algo de ella que es eterno*.

*Demostración*.

En Dios se da necesariamente un concepto o idea que expresa la esencia del cuerpo humano (*por la prop. precedente*) y que, por tanto, es

necesariamente algo que pertenece a la esencia del alma humana (*por 2/13*). Pero nosotros no atribuimos al alma humana ninguna duración, que pueda ser definida por el tiempo, sino en cuanto que ella expresa la actual existencia del cuerpo, que se explica por la duración y se puede definir por el tiempo; es decir (*por 2/8c*), no le atribuimos duración sino mientras dura el cuerpo. Pero, como aquello que se concibe con cierta necesidad eterna por la misma esencia de Dios, es algo (*por la prop. precedente*), este algo, que pertenece a la esencia del alma, será necesariamente eterno.

*Escolio*.

Esta idea que expresa la esencia del cuerpo bajo una especie de eternidad, es, como dijimos, cierto modo de pensar que pertenece a la esencia del alma, el cual es necesariamente eterno. No puede suceder, sin embargo, [2|296] que recordemos haber existido antes del cuerpo, puesto que no puede existir de ello ningún vestigio en el cuerpo, ni puede la eternidad definirse por el tiempo ni tener con él relación alguna. Pero, a pesar de ello, sentimos y experimentamos que nosotros somos eternos. Pues el alma no siente menos las cosas que concibe con la inteligencia que las que tiene en la memoria. En efecto, los ojos del alma, con los que ve y observa las cosas, son las mismas demostraciones. Así, pues, aunque no recordemos que hemos existido antes del cuerpo, sentimos, no obstante, que nuestra alma, en cuanto que implica la esencia del cuerpo bajo una especie de eternidad, es eterna, y que esta existencia suya no se puede definir por el tiempo o explicar por la duración. Así, pues, solo puede decirse que nuestra alma dura y que su existencia es definida por cierto tiempo, en cuanto que implica la existencia actual del cuerpo, y solo en ese sentido tiene el poder de determinar la existencia de las cosas por el tiempo y de concebirlas bajo la duración**[274]**.

*PROPOSICIÓN 24*.

*Cuanto más entendemos las cosas singulares, más entendemos a Dios*.

*Demostración*.

Está claro por *1/25*.

*PROPOSICIÓN 25*.

*El supremo esfuerzo del alma y la suprema virtud es entender las cosas con el tercer género de conocimiento*.

*Demostración*.

El tercer género de conocimiento procede de la idea adecuada de algunos atributos de Dios al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas (*ver su def. en 2/40e2*); y cuanto más entendemos las cosas de este modo, más (*por la prop. precedente*) entendemos a Dios. Y por tanto (*por 4/28*), la suprema virtud del alma o sea (*por 4/d8*), la suprema potencia o naturaleza, o sea (*por 3/7*), el supremo esfuerzo del alma es entender las cosas con el tercer género de conocimiento.

[2|297] *PROPOSICIÓN 26*.

*Cuanto más apta es el alma para entender las cosas con este tercer género de conocimiento, más desea entender las cosas con este mismo género de conocimiento*.

*Demostración*.

Está claro. Pues, en la medida en que concebimos que el alma es apta para entender las cosas con este género de conocimiento, la concebimos determinada a entender las cosas con el mismo género de conocimiento. Y, por consiguiente (*por 3/af1*), cuanto más apta es el alma para esto, más lo desea.

*PROPOSICIÓN 27*.

*De este tercer género de conocimiento nace la mayor tranquilidad del alma que puede darse*.

*Demostración*.

La suprema virtud del alma es conocer a Dios (*por 4/28*), es decir, entender las cosas con el tercer género de conocimiento (*por 5/25*); y esta virtud es tanto mayor, cuanto más conoce el alma las cosas con este género de conocimiento (*por 5/24*). Y por eso mismo, quien conoce las cosas con

este género de conocimiento, pasa a la suprema perfección humana y, por tanto (*por 3/af2*), es afectado por la suma alegría, acompañada, además (*por 2/43*), por la idea de sí mismo y de su virtud. Y por consiguiente (*por 3/af25*), de este género de conocimiento nace la mayor tranquilidad que puede darse[275].

*PROPOSICIÓN 28*.

*El esfuerzo o deseo de conocer las cosas con el tercer género de conocimiento no puede surgir del primero, pero sí del segundo género de conocimiento*.

*Demostración*.

Esta proposición es clara por sí misma. Pues todo lo que entendemos clara y distintamente, [2|298] lo entendemos o por sí mismo o por otra cosa que es concebida por sí misma; esto es, las ideas que en nosotros son claras y distintas, o sea, que se refieren al tercer género de conocimiento (*ver 2/40e2*), no pueden seguirse de ideas mutiladas y confusas, las cuales (*por el mismo escolio*) se refieren al primer género de conocimiento, sino de ideas adecuadas, o sea (*por el mismo escolio*), del segundo y del tercer género de conocimiento. Y por consiguiente (*por 3/af1*), el deseo de conocer las cosas con el tercer género de conocimiento no puede surgir del primero, pero sí del segundo.

*PROPOSICIÓN 29*.

*Todo lo que el alma entiende bajo una especie de eternidad, no lo entiende porque concibe la existencia actual y presente del cuerpo, sino porque concibe la esencia del cuerpo bajo una especie de eternidad*.

*Demostración*.

En la medida en que el alma concibe la existencia presente de su cuerpo, concibe también la duración, la cual puede ser determinada por el tiempo; y solo en ese sentido tiene el poder de concebir las cosas en relación al tiempo (*por 5/21 y 2/26*). Ahora bien, la eternidad no se puede explicar por la duración (*por 1/d8 y su explicación*). Luego, en este sentido, el alma no tiene la potestad de concebir las cosas bajo una especie de

eternidad, sino porque por naturaleza es propio de la razón concebir las cosas bajo una especie de eternidad (*por 2/44c2*) y porque también pertenece a la naturaleza de la razón concebir la esencia del cuerpo bajo una especie de eternidad (*por 5/23*); y fuera de estas dos cosas nada más pertenece a la esencia del alma (*por 2/13*). Por consiguiente, este poder de concebir las cosas bajo una especie de eternidad no pertenece al alma sino en cuanto que concibe la esencia del cuerpo bajo una especie de eternidad.

*Escolio*.

Las cosas son concebidas por nosotros como actuales de dos maneras: o en cuanto que concebimos que existen en relación a cierto tiempo y lugar, o en cuanto que concebimos que están contenidas en Dios y se siguen de la necesidad de la naturaleza divina. [2|299] Ahora bien, las que son concebidas de esta segunda manera como verdaderas o reales, las concebimos bajo una especie de eternidad, y sus ideas implican la esencia eterna e infinita de Dios, como hemos mostrado en *2/45*, y *véase también 2/45e*.

*PROPOSICIÓN 30*.

*En la medida en que nuestra alma se conoce a sí misma y al cuerpo bajo una especie de eternidad, tiene necesariamente el conocimiento de Dios y sabe que ella está en Dios y se concibe por Dios*.

*Demostración*.

La eternidad es la misma esencia de Dios, en cuanto que ésta implica la existencia necesaria (*por 1/d8*). Concebir, pues, las cosas bajo una especie de eternidad es concebir las cosas, en cuanto que se conciben como seres reales por la esencia de Dios, o sea, en cuanto que por la esencia de Dios implican la existencia. Y por tanto, nuestra alma, en la medida en que se concibe a sí misma y al cuerpo bajo una especie de eternidad, tiene necesariamente el conocimiento de Dios y sabe, etcétera.

*PROPOSICIÓN 31*.

*El tercer género de conocimiento depende del alma como de su causa formal, en cuanto que el alma misma es eterna*.

*Demostración*.

El alma no concibe nada bajo una especie de eternidad sino en la medida en que concibe la esencia de su cuerpo bajo una especie de eternidad (*por 5/29*), esto es (*por 5/21 y 5/23*), sino en cuanto que es eterna. Y por tanto (*por la prop. precedente*), en cuanto que el alma es eterna, tiene un conocimiento de Dios, el cual es sin duda necesariamente adecuado (*por 2/46*). Y por consiguiente, en cuanto que es eterna, el alma es apta para conocer todas aquellas cosas que pueden seguirse de este conocimiento ya dado de Dios (*por 2/40*), esto es, para conocer las cosas con el tercer género de conocimiento (*ver su def. en 2/40e2*). Y por tanto (*por 3/d1*), en cuanto que el alma es eterna, es causa adecuada o formal de ese conocimiento.

[2|300] *Escolio*.

Así, pues, cuanto más rico es cada uno en este género de conocimiento, más consciente es de sí mismo y de Dios, es decir, más perfecto y más feliz es, lo cual aún quedará más claro por lo que sigue. No obstante, hay que observar aquí que, aunque ya estamos seguros de que el alma es eterna, en cuanto que concibe las cosas bajo una especie de eternidad, nosotros, sin embargo, a fin de explicar más fácilmente lo que queremos mostrar y que se lo entienda mejor, consideraremos el alma, como hemos hecho hasta ahora, como si ya comenzara a existir y ya comenzara a entender las cosas bajo una especie de eternidad. Lo cual nos es lícito hacerlo sin peligro alguno de error, a condición de que tengamos la cautela de no concluir nada más que de premisas evidentes.

*PROPOSICIÓN 32*.

*Todo lo que entendemos con el tercer género de conocimiento, gozamos de ello y este gozo va acompañado de la idea de Dios como causa*.

*Demostración*.

De este género de conocimiento nace la mayor tranquilidad del alma que puede darse (*por 5/27*)**[276]**, o sea, una alegría, que va acompañada de la idea de sí mismo (*por 3/af25*), y, por tanto también de la idea de Dios como causa (*por 5/30*).

*Corolario*.

Del tercer género de conocimiento nace necesariamente el amor intelectual de Dios. Pues de este género de conocimiento nace (*por la prop. precedente*) una alegría acompañada de la idea de Dios como causa, esto es (*por 3/af6*), un amor de Dios, no en cuanto que le imaginamos como presente (*por 5/29*), sino en cuanto que entendemos que Dios es eterno. Y esto es lo que yo llamo amor intelectual de Dios[277].

*PROPOSICIÓN 33*.

*El amor intelectual de Dios, que surge del tercer género de conocimiento, es eterno*.

[2|301] *Demostración*.

El tercer género de conocimiento (*por 5/31 y 1/ax3*) es eterno. Y por tanto (*por el mismo 1/ax3*), el amor que de él nace, es también necesariamente eterno.

*Escolio*.

Aunque este amor a Dios no ha tenido comienzo (*por la prop. precedente*), tiene, sin embargo, todas las perfecciones del amor, como si hubiera nacido tal como hemos fingido *en el cor. de la prop. precedente*. Ni existe aquí diferencia alguna, excepto que estas perfecciones, que hemos fingido sobrevenir al alma, las posee como eternas, y acompañadas de la idea de Dios como causa eterna. Y, si la alegría consiste en el paso a una perfección mayor, la felicidad debe consistir sin duda en que el alma esté en posesión de la perfección misma[278].

*PROPOSICIÓN 34*.

*El alma no está sometida a los afectos que se refieren a las pasiones sino mientras dura el cuerpo*.

*Demostración*.

La imaginación es la idea con que el alma contempla una cosa como presente (*ver su def. en 2/17e*); esta idea, sin embargo, indica más la

constitución actual del cuerpo humano que la naturaleza de la cosa exterior (*por 2/16c2*). Por consiguiente, un afecto es la imaginación (*por la def. general de los afectos*), en cuanto que indica la constitución actual del cuerpo. Y, por tanto (*por 5/21*), el alma no está sometida a afectos, que se refieren a las pasiones sino mientras dura el cuerpo.

*Corolario*.

De aquí se sigue que, aparte del amor intelectual, ningún amor es eterno.

*Escolio*.

Si atendemos a la opinión común de los hombres, veremos que ellos son sin duda conscientes de la eternidad de su alma; pero que la [2|302] confunden con la duración y la atribuyen a la imaginación, o sea, a la memoria que creen que permanece después de la muerte**[279]**.

*PROPOSICIÓN 35*.

*Dios se ama a sí mismo con un amor intelectual infinito***[280]**.

*Demostración*.

Dios es absolutamente infinito (*por 1/d6*), esto es (*por 2/d6*), la naturaleza de Dios goza de una perfección infinita, y ello (*por 2/3*) acompañada de la idea de sí mismo, esto es (*por 1/11 y 1/d1*), de la idea de su causa. Y esto es lo que he llamado amor intelectual de Dios en *5/32c*.

*PROPOSICIÓN 36*.

*El amor intelectual del alma a Dios es el mismo amor de Dios, con el que Dios se ama a sí mismo, no en cuanto que es infinito, sino en cuanto que puede explicarse por la esencia del alma humana, considerada bajo una especie de eternidad. Es decir, que el amor intelectual del alma a Dios es parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo*.

*Demostración*.

Este amor del alma debe ser referido a las acciones del alma (*por 5/32c y por 3/3*), y es, por tanto, la acción con que el alma se contempla a sí

misma, acompañada de la idea de Dios como causa (*por 5/32 y 5/32c*); es decir (*por 1/25c y 2/11c*), la acción con que Dios, en cuanto que puede ser explicado por el alma humana, se contempla a sí mismo, acompañada de la idea de sí mismo. Y, por consiguiente (*por la prop. precedente*), este amor del alma es parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo.

*Corolario*.

De aquí se sigue que Dios, en cuanto que se ama a sí mismo, ama a los hombres; y, en consecuencia, que el amor de Dios a los hombres y el amor intelectual del alma a Dios es una y la misma cosa.

[2|303] *Escolio*.

(a) Por esto entendemos claramente en qué consiste nuestra salvación o beatitud o libertad, a saber, en el amor constante y eterno a Dios, o sea, en el amor de Dios a los hombres. Y no sin razón en los libros sagrados este amor o felicidad se llama gloria. Pues, ya se refiera a Dios ya al alma, este amor se puede denominar correctamente tranquilidad del ánimo, la cual no se distingue realmente de la gloria (*por 3/af25 y 3/af30*). Pues, en cuanto que se refiere a Dios, es (*por 5/35*) alegría (permítaseme emplear todavía la palabra) acompañada de la idea de sí mismo, como lo es también en cuanto que se refiere al alma (*por 5/27*). Además, como la esencia de nuestra alma consiste solo en aquel conocimiento del que Dios es el principio y fundamento (*por 1/15 y 2/47e*), nos resulta por ello evidente cómo y por qué nuestra alma, según la esencia y la existencia, se sigue de la naturaleza divina y depende continuamente de Dios (.)

(b) Y he creído que merecía la pena señalarlo aquí, a fin de mostrar con este ejemplo cuánto valor tiene el conocimiento de las cosas singulares, que he llamado intuitivo o de tercer género (*ver 2/40e2*), y cuánto más valioso es que el conocimiento universal que he llamado de segundo género. Pues, aunque en la primera parte he demostrado, de forma general, que todas las cosas (y por tanto también el alma humana) dependen de Dios en cuanto a la esencia y a la existencia, aquella demostración, aunque sea legítima y alejada de toda duda, no afecta, sin embargo, a nuestra alma del mismo

modo que cuando eso mismo es deducido de la esencia misma de cualquier cosa singular, que decimos depender de Dios[281].

*PROPOSICIÓN 37*.

*En la naturaleza no existe nada que sea contrario a este amor intelectual o que lo pueda suprimir*.

*Demostración*.

Este amor intelectual se sigue necesariamente de la naturaleza del alma, en cuanto que, como verdad eterna, ésta es considerada por medio de la naturaleza de Dios (*por 5/33 y 5/29*). Si existiera, pues, algo que fuera contrario a este amor, sería contrario a la verdad; y, por tanto, aquello [2|304] que pudiera suprimir este amor, haría que lo que es verdadero fuese falso, lo cual (*como es por sí mismo evidente*) es absurdo. Luego no existe nada en la naturaleza, etcétera.

*Escolio*.

El axioma de la cuarta parte <4/ax> se refiere a las cosas singulares, en cuanto que se las considera en relación a cierto tiempo y lugar, de lo cual no creo que dude nadie.

*PROPOSICIÓN 38*.

*Cuantas más cosas entiende el alma con el segundo y tercer género de conocimiento, menos padece por los afectos que son malos y menos teme a la muerte*.

*Demostración*.

La esencia del alma consiste en el conocimiento (*por 2/11*). Cuantas más cosas conoce, pues, el alma con el segundo y el tercer género de conocimiento, mayor parte de ella permanece (*por 5/23 y 5/29*); y, por tanto (*por la prop. precedente*), mayor parte de ella no es tocada por los afectos que son contrarios a nuestra naturaleza, esto es (*por 4/30*), que son malos. Así, pues, cuantas más cosas entiende el alma con el segundo y el tercer género de conocimiento, mayor parte de ella permanece inmune y, por consiguiente, menos padece de los afectos, etcétera.

*Escolio*.

Por esto entendemos lo que he tocado en *4/39e* y que prometí explicar en esta parte, a saber, que la muerte es tanto menos nociva cuanto mayor es el conocimiento claro y distinto del alma y, por tanto, cuanto más ama el alma a Dios. Por otra parte, como (*por 5/27*) del tercer género de conocimiento nace la mayor tranquilidad que puede darse, se sigue que el alma humana puede ser de tal naturaleza que aquello que hemos mostrado que perece con el cuerpo (*por 5/21*) no tenga importancia alguna en proporción a aquello que de ella permanece. Pero de esto más ampliamente después.

*PROPOSICIÓN 39*.

*Quien tiene un cuerpo apto para muchísimas cosas, tiene un alma cuya mayor parte es eterna*.

[2|305] *Demostración*.

Quien tiene un cuerpo apto para hacer muchísimas cosas, es quien menos sufre los conflictos de los afectos que son malos (*por 4/38*), esto es (*por 4/30*), de afectos que son contrarios a nuestra naturaleza. Y por tanto (*por 5/10*), tiene potestad de ordenar y concatenar las afecciones del cuerpo según un orden relativo al entendimiento y, en consecuencia (*por 5/14*), de hacer que todas las afecciones del cuerpo se refieran a Dios. De donde resultará (*por 5/15*) que será afectado por un amor a Dios que (*por 5/16*) debe ocupar o constituir la mayor parte del alma. Y por tanto (*por 5/33*), tiene un alma, cuya mayor parte es eterna.

*Escolio*.

Puesto que los cuerpos humanos son aptos para muchísimas cosas, no hay duda que pueden ser de tal naturaleza que se refieran a almas, que tienen un gran conocimiento de sí mismas y de Dios, y cuya parte mayor o principal es eterna, y que, por tanto, apenas temen a la muerte. Pero, para que esto se entienda mejor, hay que advertir aquí que nosotros vivimos en continua variación y que, en la medida en que cambiamos a mejor o a peor, nos llamamos felices o infelices. Y así, el que de niño o de chico pasa a

cadáver, se llama infeliz; y, al contrario, se considera felicidad el que podamos recorrer todo el espacio de la vida con una mente sana en un cuerpo sano. Y, realmente, quien tiene un cuerpo como un niño o un chico, apto para muy pocas cosas, y muy dependiente de las causas exteriores, tiene un alma que, considerada en sí sola, apenas es consciente de sí misma ni de Dios ni de las cosas; en cambio, quien tiene un cuerpo apto para muchísimas cosas, tiene un alma que, considerada en sí sola, es muy consciente de sí misma y de Dios y de las cosas. Así, pues, en esta vida nos esforzamos, en primer lugar, en que el cuerpo de la infancia, en cuanto su naturaleza lo permite y conduce a ello, se cambie en otro que sea apto para muchísimas cosas, y que se refiera a un alma que sea sumamente consciente de sí misma y de Dios y de las cosas; y de tal manera que todo lo que se refiere a su memoria o a su imaginación, no tenga apenas importancia con relación al entendimiento, como ya he dicho en el escolio de la proposición precedente**[282]**.

[2|306] *PROPOSICIÓN 40*.

*Cuanta más perfección tiene cada cosa, más actúa y menos padece; y, al revés, cuanto más actúa, más perfecta es*[283].

*Demostración*.

Cuanto más perfecta es una cosa, más realidad tiene (*por 2/d6*); y, por consiguiente (*por 3/3 y 3/3e*), más actúa y menos padece. Y esta demostración procede de la misma manera en el orden inverso; de donde se sigue que, al contrario, una cosa es tanto más perfecta cuanto más actúa.

*Corolario*.

De aquí se sigue que la parte del alma que permanece, cualquiera que sea su magnitud, es más perfecta que la restante. En efecto, la parte eterna del alma (*por 5/23 y 5/29*) es el entendimiento, el único por el que nos decimos activos (*por 3/3*); en cambio, la que hemos mostrado que perece, es la misma imaginación (*por 5/21*), la única por la que nos decimos pasivos (*por 3/3 y la def. general de los afectos*). Y, por tanto (*por la prop. precedente*), aquélla, cualquiera que sea su magnitud, es más perfecta que ésta.

*Escolio*.

Éstas son las cosas que me había propuesto mostrar acerca del alma, en cuanto que se la considera sin relación a la existencia del cuerpo. A partir de ahí, y a la vez de *1/21* y de otras cosas, resulta claro que nuestra alma, en cuanto que entiende, es un modo eterno del pensar, que es determinado por otro modo eterno y éste de nuevo por otro, y así al infinito. De tal suerte que todos simultáneamente constituyen el entendimiento eterno e infinito de Dios.

*PROPOSICIÓN 41*.

*Aunque no supiéramos que nuestra alma es eterna, consideraríamos primordiales la piedad y la religión y, en general, todas las cosas que en la cuarta parte hemos mostrado que se refieren a la firmeza y a la generosidad*[284].

*Demostración*.

El primer y único fundamento de la virtud o fundamento de la norma recta de vida (*por 4/22c y por 4/24*) es buscar la propia utilidad. Ahora bien, para determinar las cosas que la razón enseña ser útiles, no hemos tenido en cuenta la eternidad del alma, ya que [2|307] solo la hemos conocido en esta quinta parte. Así, pues, aunque en aquel momento ignoráramos que el alma es eterna, hemos considerado primordiales las cosas que hemos mostrado que se refieren a la firmeza y a la generosidad. Y, por consiguiente, aun cuando también ahora lo hubiéramos ignorado, consideraríamos primordiales los mismos preceptos de la razón.

*Escolio*.

La convicción común del vulgo parece ser distinta. Muchos, en efecto, parecen creer que solo son libres en cuanto les es lícito obedecer a la concupiscencia, y que renuncian a sus derechos en la medida en que tienen que vivir por prescripción de la ley divina. De ahí que la piedad y la religión y, en general, todas las cosas que se refieren a la fortaleza de ánimo, creen que son cargas de las que esperan desprenderse después de la muerte, al tiempo que reciben el precio de la esclavitud, es decir, de la

piedad y de la religión. Y no solo por esta esperanza, sino también y principalmente por el miedo a ser castigados tras la muerte con terribles suplicios, son inducidos, en cuanto se lo permiten su debilidad y ánimo impotente, a vivir por prescripción de la ley divina. Y, si los hombres no tuvieran esta esperanza y este miedo, sino que creyeran más bien que las almas mueren con el cuerpo y que no les resta a los miserables, cargados con el peso de la piedad, el vivir más tiempo, volverían a su natural ingenio y querrían regularlo todo por la concupiscencia y obedecer a la fortuna antes que a sí mismos. Todo lo cual no me parece menos absurdo que si uno, por no creer que pueda nutrir por siempre su cuerpo con buenos alimentos, prefiriera saciarse con venenos y sustancias letales; o si por ver que el alma no es eterna, o sea, inmortal, prefiere ser demente o vivir sin razón. Todo lo cual es tan absurdo que apenas merece ser mencionado.

*PROPOSICIÓN 42*.

*La felicidad no es el premio de la virtud, sino la virtud misma; ni gozamos de ella porque reprimimos las concupiscencias, sino que, al contrario, porque gozamos de ella, podemos reprimir las concupiscencias*[285].

*Demostración*.

La felicidad consiste en el amor a Dios (*por 5/36 y 5/36e*), el cual nace del tercer género de conocimiento [2|308] (*por 5/32c*); y por tanto, este amor (*por 3/59 y 3/3*) debe ser referido al alma en cuanto que actúa, y, en consecuencia (*por 4/d8*), es la virtud misma: que era lo primero. Además, cuanto más goza el alma de este amor divino o felicidad, más entiende (*por 5/32*), esto es (*por 5/3c*), mayor poder tiene sobre los afectos y (*por 5/38*) menos padece de los afectos que son malos. Y, por consiguiente, por gozar el alma de este amor divino o felicidad, tiene la potestad de reprimir las concupiscencias. Y, como el poder humano de reprimir los afectos consiste en el solo entendimiento, se sigue que nadie goza de la felicidad porque reprimió sus afectos, sino que, al contrario, la potestad de reprimir las concupiscencias nace de la misma felicidad.

*Escolio*.

Con esto he concluido cuanto me había propuesto mostrar acerca del poder del alma sobre los afectos y acerca de la libertad del alma. Y a partir de ahí resulta claro cuánto aventaja y es más poderoso el sabio que el ignorante, que se deja guiar por el solo apetito. Pues el ignorante, aparte de ser zarandeado de múltiples maneras por causas exteriores y no gozar nunca de la verdadera tranquilidad del ánimo, vive además como inconsciente de sí mismo y de Dios y de las cosas; y tan pronto deja de padecer, deja también de existir. Por el contrario, el sabio, en cuanto que es considerado como tal, apenas si se conmueve en su ánimo, sino que, consciente de sí mismo y de Dios y de las cosas con cierta necesidad eterna, no deja nunca de existir, sino que goza siempre de la verdadera tranquilidad del ánimo[286] [. ]

Y, si el camino que he demostrado que conduce aquí, parece sumamente difícil, puede, no obstante, ser hallado. Difícil sin duda tiene que ser lo que tan rara vez se halla. Pues, ¿cómo podría suceder que, si la salvación estuviera al alcance de la mano y pudiera ser encontrada sin gran esfuerzo, fuera por casi todos despreciada? Pero todo lo excelso es tan difícil como raro[287].

F I N

## ÍNDICE DE REFERENCIAS INTERNAS

PRIMERA PARTE

**Texto Referencias**

1/d1 1/7d 1/24d 5/35d
1/d2 1/8d 1/21d(a)
1/d3 1/1d 1/2d 1/4d 1/5d 1/6c 1/6c 1/10d 1/15d 1/18d 1/28d
1/d4 1/4d 1/9d 1/10d 1/12d 1/19d 1/20d 2/1e
1/d5 1/1d 1/4d 1/6c 1/15d 1/23d 1/25c 1/28d 1/31d 2/1d
1/d6 1/10e 1/11d(d) 1/14d 1/14c1 1/16d 1/19d 1/23d 1/31d 2/1d 2/1e 2/45d 4/28d 5/35d
1/d7 1/17c2 1/33e2(b) 2/17e(c) 3/49d
1/d8 1/19d 1/23d 5/29d 5/30d
1/ax1 1/4d 1/6c 1/11d(d) 1/14c2 1/15d 1/28d
1/ax3 1/27d 5/33d
1/ax4 1/3d 1/25d 2/5d 2/6d 2/7d 2/16d 2/45d 5/22d
1/ax5 1/3d
1/ax6 1/5d 1/30d 2/29d 2/32d 2/44c2
1/ax7 1/11d(a)
1/1 1/5d
1/2 1/6d 1/11d 1/12d 1/2c 1/28d
1/3 1/6d
1/4 1/5d
1/5 1/6d 1/6c(d1] 1/8d 1/12d 1/13d 1/14d 1/15e(e) 2/10e 2/l3e/lema 1
1/6 1/7d 1/11e(b) 1/12d 1/6c 1/15e(b)

1/7 1/8d 1/8e1 1/8e2(a) 1/11d(a) 1/11d(b) 1/11d(d) 1/12d 1/19d 2/10d
1/8 1/12d 1/13e 1/15e(e) 1/20d 2/l3e/lema 1 1/8e2 1/15e(b)
1/10 1/12d 2/5d 2/6d 1/10e 1/14c1
1/11 1/13d 1/14d 1/17c2 1/19e 1/21d(a) 1/21d(b) 1/29d 1/33d 1/34d 5/35d
1/12 1/15e(e)
1/13c 1/15e(e)
1/14 1/15d 1/15e(b) 1/15e(h) 1/17c2 1/18d 1/14c 1 1/17c2 1/24c 1/29e 1/30d 1/33d 2/4d
1/15 1/17d 1/18d 1/23d 1/25d 1/25c 1/29d 1/30d 1/31d 2/3d 2/10d/2/33d 2/36d 2/45d 4/28d 4/37d [1] 5/14d 5/36e(a)
1/15e 2/l1 2/13e/lema 1
1/16 1/17d 1/17e(d) 1/25e 1/26d 1/29d 1/33d 1/34d 1/36d 1/ap(e) 1/ap(i) 2/pról 2/3d 2/3e 2/44c2 2/45e 4/pról(d) 4/4d 5/22d
1/16c 1/17e(d) 1/34d
1/17 1/17c2
1/17c2 1/29e 2/48d
1/17e 1/33e2(b)
1/19 1/20d 1/20c2 1/23d
1/20c2 1/21d(b) 5/17d
1/21 1/22d 1/23d 1/28d 1/29d 1/ap(e) 2/11d 2/30d 4/4d 5/40e
1/22 1/23d 1/28d 1/ap(e) 2/11d
1/23 1/32d 1/ap(e)
1/24c 1/28d 1/29d 2/45e 4/4d
1/25 1/26d 2/10c 5/22d 5/24d
1/25c 1/36d 2/d1 2/1d 2/5d 3/6d 5/36d
1/26 1/28d 1/29d
1/27 1/29d
1/28 1/29d 1/32d 2/9d 2/l3e/lema 2 2/30d 2/31d 2/48d 5/6d
1/29 1/32c2 1/33d 2/31c 2/44d 3/7d 5/6d
1/29e 1/31d
1/30 2/4d
1/32c1 1/ap(e) 2/3e
1/32c2 1/ap(e) 2/3e
1/33e1 2/31c 4/d4 4/11d

1/34 1/35d 1/36d 2/3e 3/6d 4/4d
1/35 2/3d
1/36 2/13d 3/1d 3/7d 5/4e(a)

SEGUNDA PARTE

**Texto Referencias**

2/d1 2/l3e/lema 2 y lema 3 3/2d
2/d2 2/10d 2/37d 2/49d
2/d3 2/48e(b)
2/d4 4/62d 5/17d
2/d6 4/pról(e) 5/35d 5/40d
2/ax1 2/10d 2/11d 2/30d
2/ax2 2/11d
2/ax3 2/11d 2/49d
2/ax4 2/13d
2/ax5 2/13d
2/1 2/3d 2/20d
2/3 2/5d 2/9d 2/20d 2/24d 5/22d 5/35d
2/6 2/9d 2/l3e/lema 3 2/45d 3/2d 3/11e(b) 4/7d 4/29d
2/6c 2/36d 5/1d
2/7 2/8d 2/9d 2/9e 2/15d 2/19d 2/20d 2/24d 2/25d 2/26d 3/11d 3/12d 5/1d
2/7c 2/32d 2/36d 2/38d 2/39d 3/28d
2/7e 2/8d 2/12e 2/21e 3/2e(a)
2/8 2/8c 3/11e(b)
2/8c 2/9d 2/11d 2/15d 2/45d, 3/11e(b), 5/21d 5/23d
2/8e 2/9d 3/11e(b)
2/9 2/19d 2/20d 2/24d 2/25d 3/1d
2/9c 2/12d 2/13d 2/30d 3/10d
2/10 2/10c 2/11d
2/10c 2/10c 4/29d
2/11 2/12d 2/13d 2/20d 2/48d 3/2d 3/3d 3/10d 3/def gen af 4/37d[1]
5/9d 5/38d
2/11c 2/12d 2/13d 2/19d 2/22d 2/23d 2/24d 2/30d 2/34d 2/38d 2/39d

2/40d 2/43d 2/43e(b) 3/28d 5/36d
2/12 2/13d 2/14d 2/17d 2/19d 2/21d 2/22d 2/38d 3/2e(a) 4/7d 5/4d
2/13 2/15d 2/19d 2/21d 2/21e 2/23d 2/24d 2/26d 2/29d 2/38d 2/39d
3/post 1 3/3d 3/10d 3/17e 3/51d 3/def gen af 4/39d 5/23d
5/29d
2/13c 2/17e(a)
2/13e/ax1 2/13e/lema3d
2/13e/lema1: 2/13e/lema 3d y 4d
2/13e/lema 2: 2/37 5/4d
2/13e/lema 3/ax1: 2/16d 2/24d 3/17e 3/51d 3/57d
2/13e/lema 3/ax2: 2/17c
2/13e/def 2/13e/lema 4d 4/39d
2/13e/lema 4 2/13e/lema 5d y 7d
2/13e/lema 5 3/post 1
2/13e/lema 7 2/13e/lema 7e 3/post 1
2/13e/post 1 2/15d 2/24d, 3/post 1, 3/17e
2/13e/post 2 2/14d 3/17e 3/39d
2/13e/post 3 2/28d 3/51d
2/13e/post 4 2/19d 3/18e
2/13e/post 5 2/17c 3/post 2
2/13e/post 6 2/14d 4/39d
2/14 3/11d 4/38d
2/15 2/38d 3/3d
2/16 2/17d 2/18e(a) 2/19d 2/23d 2/25d 2/26d 2/27d 2/28d 2/39d 3/26d 4/5d
2/16c1 2/17d 2/26d 2/47d
2/16c2 2/17e(b) 3/14d 3/18d 3/def gen af 4/1e 4/9d 5/34d
2/17 2/17c 2/19d 2/44e 2/47d 3/11e(b) 3/12d 3/13d 3/18d 3/18e1
3/19d 3/25d 3/28d 4/1e 4/9d 5/7d
2/17c 2/17e (b) 2/18d 2/40e1(b) 2/44e 2/49e(i) 3/18d 3/25d 3/30e
3/47e 4/13d
2/17e 2/26c 2/35e(a) 2/40e1(b) 2/49e(i) 3/post2 3/11e(b) 3/12d 3/27d
3/51e 4/9d 5/21d 5/34d
2/18 2/40e1(b) 2/44e 3/11e(b) 3/14d 3/52d 4/13d 5/1d 5/10e(b)
5/12d 5/13d

2/18e 2/40e2(a) 3/11e(b) 3/52d 3/af4(a) 4/13d 5/21d
2/19 2/23d 2/29c 2/43e(b) 2/47d 3/30d 3/53d
2/20 2/22d 2/23d 2/43d
2/21 2/22d 4/8d 5/3d
2/21e 2/43e(a) 4/8d 5/3d
2/22 2/47d 4/8d
2/23 2/24d 2/29c 2/47d 3/9d 3/30d 3/53d 3/af1
2/24 2/28d 2/36d
2/25 2/26e 2/28d 2/29c
2/25d 2/27d
2/26 2/26c 2/29c 2/38d 5/21d 5/29d
2/27 2/29d 2/29c 2/38d
2/28 2/29c 2/36d
2/28e 2/29c
2/29 2/29c 4/64d
2/29c 2/40e2(a) 3/3d
2/30 2/31d 2/31c
2/31 4/62e(b)
2/31e 3/af15
2/32 2/33d 2/34d 2/36d 4/1d 5/17d
2/33 2/35d 4/1d
2/34 2/41d 2/43d
2/35 2/41d 2/43e(b) 2/49e(j) 4/1d
2/35e 2/43e(b) 2/49e(j) 3/af27 4/1e 5/5d
2/37 2/44d
2/38 2/44d 2/46d 5/4d 5/7d
2/38c 2/40e2(a) 3/3d
2/39c 2/40e2(a)
2/40 2/40e2(a) 4/26d 4/50d 4/52d 5/4e(a) 5/31d
2/40e 3/1d, 3/56d(a), 4/27d
2/40e1 3/55e[1]
2/40e2 2/42d, 2/47e(a) 3/58d 4/26d 5/7d 5/10d 5/12d 5/25d 5/28d
5/31d 5/36e(b)
2/41 2/44d 2/44c2 4/27d 4/35d 4/62d

2/42 2/43c2
2/43 2/49e(a) 3/58d 4/27d 4/52d 4/56d 4/62d 5/27d
2/43e 2/49e(a) 4/27d 4/62d
2/44c 2 4/62d 5/29d
2/44e 2/49e(a) 3/17e 3/18d 3/18e1 4/62e(b)
2/45 2/46d 2/47d 5/20e(d) 5/29e
2/45e 5/29e
2/46 2/47d 5/18d 5/31d
2/47 4/36d 4/36e 4/37d[1] 5/18d
2/47e 2/49e(j) 4/36d 5/10d 5/20e(d) 5/36e(a)
2/48 2/49d 2/49c
2/48e 2/49c
2/49 2/49e(b) 3/2e(f)
2/49e 3/af15

TERCERA PARTE

**Texto Referencias**

3/d1 3/d2 3/1d 4/2d 4/5d 4/23d 4/33d 5/31d
3/d2 3/1d 3/1d 4/2d 4/5d 4/15d 4/23d 4/33d 4/35d 4/35c1 4/52d 4/59d[1] 4/61d 4/64d
3/d3 3/14d
3/post 1 3/15d
3/1 3/3d 3/56d(a) 3/58d 3/57d 3/58d 4/23d 4/23d 4/28d 5/20e(e)
3/2 5/1d
3/3 3/9d 3/56d(a) 3/def gen af 4/15d 4/24d 4/35d 4/35c2 4/51d 4/52d 4/53d 4/59d[1] 4/61d 4/63d 4/64d 5/3d 5/4e(b) 5/18d 5/20e(e) 5/36d 5/40d 5/40c 5/42d
3/3e 4/32d 5/40d
3/4 3/5d 3/6d 3/8d 3/11e(b) 4/1d 4/4d 4/18e(b) 4/20d 4/30d
3/5 3/6d 3/10d 3/37d 4/7d 4/30d
3/6 3/7d 3/12d 3/44e 4/4d 4/25d 4/26d 4/31d 4/60d 4/64d
3/7 3/9d 3/10d 3/37d 3/54d 4/d8 4/4d 4/5d 4/8d 4/15d 4/18d 4/18e[b], 4/20d 4/21d 4/22d 4/25d 4/26d 4/32d 4/33d 4/57d 4/60d 4/64d 5/ax2 5/8d 5/9d

5/25d
3/8 3/9d
3/9 3/12d 3/13d
3/9e 3/11e(a) 3/27c3 3/28d 3/37d 3/39e(a) 3/55c[2] 3/56d(c) 3/57d 3/58d
3/af1 4/19d 4/26d
3/10 3/11e(a) 4/20e
3/11 3/12d 3/34d 3/57d 3/59d 4/41d 4/42d
3/11e 3/15d 3/15c 3/19e 3/20d 3/21d 3/23d 3/34d 3/35d 3/37d 3/38d 3/53d 3/55d 3/55c[2] 3/56d 3/57d 3/59d 3/af3 3/af4(b) 4/8d 4/18d 4/29d 4/30d 4/41d 4/42d 4/43d 4/44d 4/51d
3/12 3/13d 3/15c 3/19d 3/25d 3/28d 3/33d 3/42d 3/52e(a) 4/60d
3/13 3/19e 3/20d 3/23d 3/25d 3/27c3 3/28d 3/32d 3/33d 3/af29
3/13c 3/15c 3/38d
3/13e 3/15c 3/17d 3/20d 3/22d 3/28d 3/29d 3/30ed 3/34d 3/35d 3/38d 3/39d 3/40d 3/44d 3/45d 3/48d 3/49d 3/55c[2] 4/57d 3/af7
3/14 3/15d 3/15c 3/16d
3/15 3/16d 3/36d 3/50d 3/52e(b)
3/15c 3/35d 3/35e 3/41e 3/50e 3/52e(b)
3/15e 3/af9
3/16 3/17d 3/41e 3/46d 4/34d
3/17 3/56d(a)
3/17e 3/31d 3/56d(a)
3/18 3/af15 4/9e 4/12d
3/18e 3/50d 3/af15
3/18e1 4/d6
3/18e2 3/50e 3/af13 4/d6
3/19 3/21d 3/36d 3/42d 3/af13 5/19d
3/20 3/23d 3/28d 3/af11 3/af13
3/21 3/22d 3/22e 3/25d 3/38d 3/45d
3/22 3/24d
3/22e 3/27e 3/af18 3/af20
3/23 3/27d 3/27c2 3/35d 3/38d
3/24 3/35e
3/24e 3/55e[1] 3/55c[2] 3/af24

3/25 3/26d 3/30e 3/40e 3/41e 3/49e
3/26 3/40c2 3/43d
3/26e 3/af28
3/27 3/27c1 3/23e 3/27c3 3/29d 3/30d 3/31d 3/32d 3/40d 3/47e 3/49e
3/52e(b) 3/53c 3/af33 3/af44 4/50e 4/68e
3/27c1 3/32d 3/af20
3/27c3 4/50d
3/27e 3/af18 3/af33
3/28 3/29d 3/31c 3/32d 3/35d 3/36d 3/38d 3/38e(b) 3/39d 3/50e
3/51e(b) 3/55e[1] 4/19d 4/37e2(b) 5/19d
3/28e 3/38d
3/29 3/33d 3/43d 3/53c
3/29e 3/31e 3/af48(a) 4/37e2(a)
3/30 3/34d 3/40e 3/41e 3/43d
3/30e 3/34d 3/35d 3/40e 3/41e 3/42d 3/af29 3/af31
3/31 3/32d 3/35d 3/af44 4/34e 4/37d[2] 5/20d
3/31c 4/37d[2]
3/31e 4/c19 5/4e(b)
3/32 3/af33 4/34d
3/32e 3/55e[1] 3/af24 3/af33 4/34d
3/33 3/34d 3/38d 3/42d
3/34 3/35d 3/42d 3/45e
3/35 3/36c
3/35e 5/20d
3/37 3/38d 3/39d 3/43d 3/44d 4/15d 4/37d[2] 4/44d
3/38 3/44d
3/39 3/39e 3/40e 3/40c2 3/41e 3/51e(a) 3/af34 3/af36 4/34d 4/37e2(b) 4/45d 4/45c1 4/45c2
3/39e 3/50e(a) 3/af39 3/af42 4/70d
3/40 3/40ce 3/40c2 3/41d 3/43d 3/45d 3/49e 4/34d
3/40c1 341c
3/40c2 3/af37 4/37e2(b)
3/40e 3/41d 3/41e[1] 3/af37 4/34d
3/41 3/43d

3/41e 3/af34 4/49d 4/57e(a)
3/42 4/70d
3/43 3/49e 4/46d
3/44 4/46d
3/47e 3/af11 3/af32
3/48 3/49d 5/6d 5/9d
3/49 3/51e(b) 5/5d
3/51 4/33d
3/51e 3/af27 3/af42
3/52 3/af4 3/af10
3/52e 3/55e[2] 3/af4 3/af5 3/af11 3/af42
3/53 3/55e[1] 3/58d 3/af27 5/15d
3/53c 3/55c[1] 4/52e
3/54 3/55d 3/af27 3/af29
3/55 3/af27 4/53d
3/55c 4/52e
3/56 3/56e
3/55e 3/af27 4/34d 4/57e(a)
3/56 4/33d
3/56e 3/af48(a)
3/57 3/57e(a)
3/57e 4/37e1(d)
3/58 3/59d
3/59 4/34d 4/51d 4/63d 4/63c 5/10e 5/18d 5/18e 5/42d
3/59e 4/46d 4/69d 4/69e 4/73e
3/af1 4/18d 4/19d 4/21d 4/37d[1] 4/59d[1] 4/61d 5/26d 5/28d
3/af2 5/17d 5/27d 5/32d
3/af3 4/64d 5/17d
3/af4 4/59d[1]
3/af6 3/af7 4/34e 4/44d 4/54d 5/2d 5/15d 5/17c
3/af7 4/34d 5/2d 5/17c 5/18d
3/af12 4/47d
3/af13 4/47d 4/63d
3/af18 4/50d

3/af19 4/51d
3/af20 4/51e
3/af21 4/48d
3/af22 4/48d
3/af23 5/20d
3/af25 4/52d 5/27d 5/36e(a)
3/af26 4/53d
3/af27 4/54d
3/af28 4/42d 4/55d 4/57d
3/af29 4/55d
3/af30 4/43d 4/58d 5/36e(a)
3/af34 4/71d
3/af40 4/69d
3/af41 4/69d
3/def gen af 4/7d 4/8d 4/9d 4/14e 5/3d 5/4c 5/17d 5/34d 5/40c

CUARTA PARTE

**Texto Referencias**

4/pról(f) 4/39d
4/d1 4/8d 4/26d 4/28d 4/31d
4/d2 4/8d
4/d3 4/12d 4/13d
4/d4 4/12d
4/d6 4/10e
4/d8 4/18e(b) 4/20d 4/22d 4/23d 4/24d 4/35c2 4/56d 5/25d 5/42d
4/ax 4/3d 4/7d 5/37e
4/1 4/14d
4/3 4/4d 4/6d 4/15d 4/43d 4/69d
4/4 4/65e
4/4c 4 37e2(b)
4/5 4/6d 4/7d 4/15d 4/43d 4/69d 5/8d 5/20e
4/6 4/7d 4/20d 4/37e2(b) 4/43d 4/44d 4/60d 5/7d
4/7 4/14d 4/15d 4/37e2(b) 4/69d

4/8 4/14d 4/15d 4/19d 4/29d 4/30d 4/63c 4/64d
4/9 4/10d 4/11d 4/13d 5/7d
4/9c 4/12d 4/16d 4/60e
4/10 4/12c
4/11 4/12d 5/5d
4/12c 4/17d
4/15 4/16d
4/16 4/17d 4/62e(b)
4/17e 4/37e2(b)
4/18 4/56e
4/18e 4/37e1(d)
4/19 4/35d 4/37d[1] 4/37e2(b) 4/46d 4/59d[2]
4/20 4/35c2 4/37e2(b)
4/21 4/22d 4/22c
4/22c 4/24d 4/25d 4/26d 4/56d 5/41d
4/23 4/28d
4/24 4/36d 4/37d[1] 4/56d 4/67d 4/72d 5/41d
4/25 4/26d 4/52e
4/26 4/27d 4/28d 4/36d 4/37d[1] 4/38d 4/40d 4/48d 4/53d 5/9d 5/10d
4/27 4/28d 4/38d 4/40d 4/48d 4/53d 5/9d 5/10d
4/28 4/36d 5/20d 5/25d 5/27d
4/29 4/31c
4/30 4/31d 4/34d 4/34e 5/10d 5/38d 5/39d
4/31 4/31c 4/34e
4/31c 4/35d 4/35c1 4/72d
4/33 4/35d 4/37e2(b)
4/34 4/35d 4/35c1 4/35c2 4/36e 4/37e2(b)
4/35 4/36e 4/40d 4/71d
4/35c1 4/35c2 4/37d[1] 4/37e2(b) 4/71d
4/35e 4/37e2(b)
4/36 4/37d[2] 5/20d
4/37 4/45d 4/45c1 4/46d 4/50d 4/51d 4/68e 4/70d 4/71d 4/73e 4/73e 5/20d
4/37d[2] 5/4e(b)
4/37e 4/45c2 4/c25

4/37e1 4/58d 4/c15 5/4e(b)
4/37e2 4/73d
4/38 4/39d 4/41d 4/42d 4/43d 4/c27 5/39d
4/39 4/42d 4/c27
4/39e 5/38e
4/41 4/43d 4/45e[2, a] 4/47d 4/50d 4/59d[1]
4/43 4/44d 4/47d 4/59d[1]
4/44e 4/58e 4/60e 4/c30
4/45 4/46d 4/51e
4/45c 4/59d[2]
4/45e 4/c31
4/46 4/73e 5/10e(b)
4/46e 4/c15 5/10e(b)
450e 4/73e
4/52 5/10e(b)
4/52e 4/58e(a)
4/53 4/54d
4/55 4/56d
4/57e 4/c22
4/59 5/4e(b)
4/60e 4/c30
4/61 4/63c 5/4e(a)
4/62 4/66c
4/63 4/67d 4/73d
4/63c 4/65d 4/65c 4/67d 5/10e
4/64c 4/68d
4/65 4/66d 4/66c
4/65c 4/66c
4/66 4/66c
4/66e 4/73d
4/70e 4/c18
4/71e 4/c18
4/73e 4/c15

QUINTA PARTE

**Texto Referencias**
5/ax1 5/7d

5/1 5/10d
5/2 5/4e(a) 5/20e(b)
5/3 5/18e 5/20e(d)
5/3c 5/42d
5/4 5/4e 5/14d
5/4e 5/20e(b) 5/20e(b) 5/20e(d)
5/5 5/6d
5/6 5/10e(b)
5/7 5/10e(a) 5/10e(b) 5/20e(b)
5/8 5/10e(b) 5/11d
5/9 5/20e(b)
5/10 5/39d
5/10e 5/20e(b)
5/11 5/12d 5/16d 5/20e(b)
5/12 5/20e(b)
5/13 5/20e(b)
5/14 5/15d 5/16d 5/20e(b) 5/20e(d) 5/39d
5/15 5/16d 5/20e(d) 5/39d
5/16 5/20e(d) 5/39d
5/17 5/17c
5/17c 5/19d
5/18 5/20d
5/21 5/29d 5/31d 5/34d 5/38e 5/40c
5/22 5/23d
5/23 5/29d 5/31d 5/38d 5/40c
5/24 5/25d 5/27d
5/25 5/27d
5/27 5/32d 5/36e(a) 5/38e
5/29 5/31d 5/32c 5/37d 5/38d 5/40c

5/30 5/31d 5/32d
5/31 5/33d
5/32 5/32c 5/36d 5/42d
5/32c 5/35d 5/36d 5/42d
5/33 5/33e 5/37d 5/39d
5/35 5/36e(a)
5/36 5/42d
536e 5/42d
5/37 5/38d
5/38 5/42d
5/38e 5/39e
5/40 5/40c

# TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO[†]

## *Introducción*

El *Tratado teológico-político* (6) es la obra más brillante y, a la vez, la más polémica de Spinoza. Aparecida en los primeros meses de 1670, con el extraño título de *Tractatus theologico-politicus*, sin nombre de autor y con falso pie de imprenta («Hamburgi, apud Henricum Künraht»), proclamaba desde el subtítulo la «libertad de filosofar». A las pocas semanas se lo leía en Alemania, Francia e Inglaterra, y no se tardó en averiguar que su autor era el judío de Amsterdam, «Benedictus de Spinoza», y que el verdadero editor era su amigo, Jan Rieuwertsz, cuyos nombres iban asociados desde el comentario a Descartes (PPC/CM, 1663).

La polémica estalló inmediatamente, de suerte que, después de incesantes críticas, denuncias y condenas eclesiásticas, su edición y difusión fue oficialmente prohibida por la Corte de Holanda el 19/7/1674 (N-57). Ahora bien, cuando el TTP fue publicado, la *Ética* estaba poco más que a medio redactar, por lo cual fue este tratado el que determinó la interpretación de ella y del resto de sus obras. De ahí su importancia histórica dentro del spinozismo. Por eso, proyectaremos su doctrina en el horizonte anterior y en el posterior. Lo haremos en los cuatro puntos siguientes: prehistoria o génesis del texto, doctrina religiosa y política, significado histórico, esquema o estructura.

## 1. Prehistoria o génesis del texto.

El anuncio de la composición del *T. teológico-político* surgió de forma inesperada. Después de haber cerrado bruscamente su diálogo con Blijenbergh, Spinoza se lo comunica por carta a su antiguo amigo H. Oldenburg. «Ya estoy redactando un tratado sobre mis opiniones acerca de la Escritura». Y, a renglón seguido, le expone las tres razones que habían motivado su decisión: los teólogos con sus prejuicios impiden dedicarse a la filosofía, el vulgo le acusa a él mismo de ateo y los predicadores suprimen con su autoridad la libertad de pensar (Ep 30-II, fin sept. 1665).

¿Era realmente inesperada o precipitada tal decisión? ¿Por qué Spinoza abandonó la *Ética*, muy próxima a su conclusión —«mi Ética (todavía no editada)» (Ep 23, 13/3/1665)—, para publicar un escrito, que no podía menos de prever difícil de redactar y peligroso para él? Cuanto sabemos de su vida hacía esperar de él un escrito sobre la religión y la Biblia, mas no sobre la politica y el Estado. Estudiante de hebreo y del Antiguo Testamento en las escuelas rabínicas en su niñez y juventud, amigo de cristianos liberales y comentarista radical de Descartes en su madurez: todo esto marca la trayectoria de alguien que está preparado para acometer una labor de crítica de la Biblia judía y de proclamar frente a la autoridad de rabinos y fariseos la libertad de pensar sobre cualquier asunto. A ello se añadía el hecho probable de haber escrito una «Apología de su separación del judaísmo», puesto que se supone que introdujo en el TTP muchas cosas en ella escritas (N-92; cfr. B-3/3).

En esa misma dirección apuntan los tres motivos, que él daba a Oldenburg y que acabamos de citar. Y sabemos que así era en realidad. Baste recordar que por aquellas fechas Spinoza era acusado de ateo por sus vecinos de Voorburg (N-48, 1665); y, de forma persistente, por el teólogo calvinista W. van Blijenbergh, que había escrito un libro «contra los ateos» y a él le echaba en cara, desde su primera carta, que su «estómago no podía digerir» varias ideas que él formulaba ambiguamente en su libro sobre Descartes (Ep 18, 12/12/1664: p. 80). Lo cual era obvio, a la vista de los tres o cuatro temas decisivos, en los que él rompía con la doctrina de los *Principios de filosofía* (Introducción a PPC/CM, § 3).

Pero podemos precisar un poco más. Spinoza debió de tomar esa decisión poco después de romper con Blijenbergh (Ep 27, 3 junio, 1665).

En efecto, a finales de ese mes aún pensaba en que su amigo Bouwmeester u otro tradujera todo lo que tenía redactado de la *Ética* (Ep 28, fin junio 1665). En cambio, unos tres meses más tarde (Ep 29, sept. 1665), ya su antiguo amigo H. Oldenburg, que le había olvidado durante casi dos años (quizá porque también él desaprobaba ideas importantes de PPC/CM), ya sabía, se supone que por carta de Spinoza perdida, que éste ya tenía entre manos temas de teología, que no pueden referirse sino al TTP. He aquí sus palabras. *En cuanto a usted, veo que no solo filosofa, sino que más bien, si vale la expresión, teologiza, ya que expone sus ideas sobre los ángeles, los profetas y los milagros, aunque quizá lo haga usted filosóficamente* (p. 165).

Todo esto es coherente, porque anuncia temas del TTP. Pero no justifica que Spinoza abandonara la redacción de su *Ética*. Ni aparece por ningún lado la política. Tuvo que existir, pues, un motivo imprevisto y poderoso para que emprendiera esa nueva tarea, en la cual la política es tan importante o más que la religión. Y éste no pudo ser otro que la crisis interna del régimen de Jan de Witt, agudizada por la guerra con Inglaterra, que pasaba por uno de sus momentos más duros, tras la derrota naval de Lowestoff (13 de junio de 1665). Si Spinoza simpatizaba con su régimen liberal (*Introducción general*, I, 4.3) y con otros escritores de su entorno, como los hermanos P. y J. van der Hove, F. van den Enden, J. Koerbagh y el anónimo «L. A. Constans», la hipótesis se hace plausible. Y el texto publicado (TTP, pref. y cap. 20) no solo lo confirma, sino que arroja nueva luz sobre los motivos profundos por los que, dos años antes, había suspendido, por primera vez, la *Ética* para publicar PPC/CM. Pues también entonces él había confesado a Oldenburg que lo hacía para buscar el apoyo de «*algunas personas, que ocupan el primer rango en mi patria*» (Ep 13, p. 64: 17/27 junio 1663), en clara alusión al jefe del gobierno.

El hecho es que, entre junio y julio de 1665, Spinoza se puso a redactar el TTP. Añadir aquí tan solo que hacia el otoño de 1669 lo entregaría a la imprenta y a comienzos de 1670 debió de ver la luz, ya que desde principios de abril algunos Consejos parroquiales tenían noticias del texto (N-54, nota). A juzgar por la *Correspondencia*, su entrega a la redacción debió de ser absoluta, ya que solo se conservan once cartas de aquellos cinco años y

no parece que ellas le hayan robado mucho tiempo. La primera noticia sobre el texto editado no aparecerá en la *Correspondencia* hasta la carta de Velthuysen (Ep 42, 24/1/1671). Pero, en los cuatro años que pasaron hasta su prohibición oficial (N-57: 19/7/1674), el libro fue denunciado en unas 25 ocasiones por instituciones públicas y criticado en libros, discursos y panfletos (N-52-57 y notas; *Cronología*).

## 2. Doctrina religiosa y política.

El TTP fue redactado en los años de mayor vigor intelectual de Spinoza (33-38 años). Tanto su construcción como su estilo son admirables. Excepto aquellas secciones dedicadas a análisis textuales, en las que las citas bíblicas y las fechas entorpecen el discurso, puede decirse que es una auténtica pieza literaria, en la que la brillantez de las metáforas corre pareja con la contundencia de las expresiones y el hábil recurso a la ironía.

Tiene dos partes, la primera dedicada a la religión, y la segunda a la política, en las cuales, según se anuncia en el «Prefacio», Spinoza critica los prejuicios sobre la Biblia y sobre el derecho, con el objeto de depurar ambos y de promover su independencia mutua. En la primera parte defiende la libertad de interpretar la Escritura, y en la segunda la libertad de expresión en el Estado. La base principal de su discurso es el profundo conocimiento del idioma hebreo y de los textos bíblicos, sobre todo del Antiguo Testamento, que es la Biblia del judaísmo.

El argumento de la primera parte es el siguiente. Dado que en nuestros días no existen profetas, la Escritura es el único medio a nuestro alcance para conocer la religión judía (cap. 1). Ahora bien, la Escritura o Biblia es un hecho, como otro cualquiera, y hay que analizarlo con el mismo rigor que la naturaleza. Solo que, como se trata de un hecho histórico, hay que utilizar para ello un instrumento apropiado: el conocimiento de la lengua y la historia hebreas y el criterio hermenéutico de buscar el sentido de un texto antes de preguntarse por su verdad (cap. 7). El Antiguo Testamento (y algo similar apunta Spinoza sobre el Nuevo Testamento) (cap. 11), se nos presenta como una colección de textos, redactados a lo largo de unos dos

milenios y recopilados por Esdras después del destierro (ca. 539 a. C.), y sancionado por los fariseos con el canon en época de los macabeos (ca. 135 d. C. y cap. 8-10).

El contenido de esos libros es la historia del pueblo hebreo, desde los patriarcas hasta la destrucción del segundo Templo en la época romana (cap. 3 y cap. 18). En otros términos, la mayor parte de los textos «proféticos» o «revelados» cuentan la historia de los milagros por los que Yavé habría dirigido y conservado al pueblo hebreo (cap. 4-5). Pero, si se despojan de todo el bagaje imaginativo, con que los profetas en el Antiguo Testamento y los apóstoles en el Nuevo Testamento los revistieron para mover al pueblo a la obediencia (cap. 2 y cap. 11-12), no resta sino un núcleo de verdades muy sencillas, que se sintetizan en la fórmula clásica de que «quien practica la justicia y la caridad, se salva». En consecuencia, quien deje intacta esa verdad, que es la esencia de la religión judeo-cristiana y de la religión «católica» o universal, es piadoso y goza, por tanto, de plena libertad para opinar sobre todos los demás temas religiosos (cap. 13-15).

Spinoza no descubre, pues, en las Escrituras una filosofía, como hiciera Maimónides, sino una religión sencilla. Pero también una política. Con gran habilidad, el autor del TTP va entreverando, desde los primeros capítulos, los temas políticos de la historia hebrea (ceremonias, historias y leyes: caps. 3-5) con los temas religiosos (profecía, profetas y milagros: caps. 1-2 y 6). Lo cual está de acuerdo, por lo demás, con su tesis central sobre la historia judía: que ya Moisés introdujo la religión en el Estado.

Una vez concluida la primera parte, teológica, aborda la política en la segunda. Tras un análisis de los fundamentos del Estado en abstracto (cap. 16), de su poder y sus límites (cap. 17/1), describe la organización del Estado hebreo (cap. 17/2) y extrae de ella la consecuencia de que, si éste pereció por la intromisión de la religión en la política (cap. 18), el Estado actual debe controlar directamente los asuntos religiosos en su dimensión social o externa (cap. 19) y permitir, en cambio, la libertad de expresión sobre todo tipo de cuestiones (cap. 20).

Tanto la naturaleza del estado como sus relaciones con la religión y la filosofía tienen por base la distinción de la *Ética* entre imaginación o pasión

y razón o tendencia a la libertad. En la medida en que el hombre no se guía por la razón, vive en la ignorancia; pero, añade Spinoza, es siempre sujeto de los derechos que le otorga su naturaleza. Es el estado y el derecho natural. «*Mientras consideramos que los hombres viven bajo el imperio de la sola naturaleza, aquel que aún no ha conocido la razón (,) vive con el máximo derecho según las leyes del solo apetito, exactamente igual que aquel que dirige su vida por las leyes de la razón*» (TTP, 16, p. 190).

Ahora bien, la imaginación y el estado natural, así definidos, conducen, en realidad, al miedo, la inseguridad y la miseria. De ahí que los hombres, en virtud de las llamadas «nociones comunes», por las que se define la razón en su sentido más general y que existen en todos (E, 2/38-40), no pueden menos de llegar a la conclusión siguiente. «*Para vivir seguros y lo mejor posible, los hombres tuvieron que unir necesariamente sus esfuerzos (.) Por eso, debieron establecer, con la máxima firmeza y mediante un pacto, dirigirlo todo por el solo dictamen de la razón (,) y frenar el apetito en cuanto aconseja algo en perjuicio de otro*» (Ib., p. 191). Es el pacto social, en el que se funda la democracia, la cual constituye, a la vez, la esencia misma del Estado y su forma de gobierno, dice Spinoza, más natural.

## 3. Significado histórico.

Cuando Spinoza redactó el TTP, el sistema de la *Ética* estaba ya bien definido y es éste el que le ofrece las bases teóricas. Aparte de la distinción entre imaginación y razón, cabe mencionar la idea de necesidad universal, por la que define la ley divina natural y rechaza los milagros; y el concepto de sociedad, como instrumento de la razón para la convivencia humana. De ahí que, aunque el TTP supuso interrumpir la redacción de la *Ética*, no es una cuña introducida en ella, sino una especie de monolito en honor a la libertad, la cual se yergue en ambas obras sobre los mismos fundamentos. Y lo mismo sucede en el TP.

En el ámbito religioso las fuentes de Spinoza son de dos tipos. Bajo el punto de vista filológico, utiliza todos los instrumentos de gramáticas,

diccionarios y ediciones entonces conocidos sobre la Biblia, como acredita su Biblioteca (N-71n, 2.º (síntesis)). Y, además, los escritores judíos, por él citados, como Filón, Flavio Josefo, Kimchi, Alfakar, Maimónides, Crescas, Ibn Ezra, etc. A los cuales cabe añadir, entre otros, I. de La Peyrère, T. Hobbes, H. Cherbury y L. Meyer.

En el terreno político, parte también de la Biblia, y, aun cuando no cita otras fuentes, como hará en el TP, cabe suponer que ya las conocía. En el TTP solo se alude a Séneca, pero se vislumbra la sombra de Hobbes bajo el estado natural y el poder absoluto, la de Grocio bajo la expresión «supremas potestades», y poco más.

En cuanto a su influencia, permítasenos recoger aquí la síntesis, que habíamos trazado en la primera edición de este tratado. Si con su método hermenéutico de la Biblia Spinoza se adelantó en dos siglos a J. Wellhausen y a H. Gunkel, en su visión del judaísmo y del cristianismo fue el precursor de las historias de la humanidad al estilo de Herder y de Hegel y de las vidas de Jesús, al estilo de D. F. Strauss y de E. Renán.

De forma general, decíamos, se puede afirmar que con este tratado Spinoza cierra «ante litteram» la época del absolutismo monárquico y de las reformas religiosas y abre los tiempos de la democracia y de las reformas sociales. Locke y Rousseau, los grandes teóricos del nuevo régimen, tienen con él grandes deudas, rara vez citadas, pero indiscutibles.

## 4. Esquema o estructura (ver también el *Índice general*).

Completemos el índice por capítulos del TTP, recogido en el *Índice general*, organizando en un breve esquema los temas principales de sus dos partes.

**1.ª Parte. La religión**. Distinguimos tres secciones, cuyo centro es el cap. 7.

Primera, teórica: profecía y profetas (cap. 1-2), religión, ley y estado de los hebreos (cap. 3-5), milagros e interpretación de la Escritura (cap. 6-7).

Segunda, histórica: El Pentateuco y los libros históricos no son autógrafos (cap. 8), sino que Esdras los revisó o «redactó» (cap. 9); noticias

de otros libros y del origen del canon hebreo, en la época de los Macabeos (cap. 10).

Tercera, doctrinal: los apóstoles y el Nuevo Testamento; que sus dogmas son prácticos y sencillos, y que la fe y la teología son distintas de la filosofía (cap. 11-15).

**2.ª Parte. Política y religión**. Distinguimos dos secciones y la conclusión.

Primera, fundamentos del Estado: su poder es el supremo y democrático, pero tiene límites (cap. 16-17/1).

Segunda, política y religión: en el pueblo hebreo la intromisión de la religión en la política trajo la ruina de su Estado (cap. 17/2-18); en los pueblos cristianos la supremacía del Estado exige que las iglesias se subordinen a él (cap. 19).

Conclusión: la paz del Estado exige la libertad de expresión, regida por la ley (cap. 20).

# TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO

[3|3] Contiene varias disertaciones, en las que se demuestra que la libertad de filosofar no solo se puede conceder sin perjuicio para la piedad y para la paz del Estado, sino que no se la puede abolir sin suprimir con ella la paz del Estado y la misma piedad.

> *En esto conocemos que permanecemos en Dios y que Dios permanece en nosotros: en que nos dio de su Espíritu*
> (*1 Juan*, 4, 13).

## [3|5] Prefacio[1]

§ 1. Si los hombres pudieran conducir todos sus asuntos según un criterio firme, o si la fortuna les fuera siempre favorable, nunca serían víctimas de la superstición. Pero, como la urgencia de las circunstancias les impide muchas veces emitir opinión alguna y como su ansia desmedida de los bienes inciertos de la fortuna les hace fluctuar, de forma lamentable y casi sin cesar, entre la esperanza y el miedo, la mayor parte de ellos se muestran sumamente propensos a creer cualquier cosa. Mientras dudan, el menor impulso les lleva de un lado para otro, sobre todo cuando están obsesionados por la esperanza y el miedo; por el contrario, cuando confían en sí mismos, son jactanciosos y engreídos.

No creo que haya nadie que ignore todo esto, aunque pienso que la mayoría se ignoran a sí mismos. Nadie, en efecto, que viva entre los hombres, habrá dejado de observar que la mayoría de ellos, por ignorantes que sean, cuando las cosas les van bien, poseen tal sabiduría que les parece

injurioso que alguien pretenda darles un consejo. En cambio, cuando las cosas les van mal, no saben a dónde dirigirse y piden suplicantes un consejo a todo el mundo, sin que haya ninguno tan inútil, tan absurdo o tan frívolo, que ellos no estén dispuestos a seguirlo. Por otra parte, el más ligero motivo les hace esperar mayores bienes o temer mayores males. Y así, si, mientras son presa del miedo, les ocurre ver algo que les recuerda un bien o un mal pasado, creen que les augura un porvenir feliz o desgraciado; y aunque cien veces les engañe, no por eso dejarán de considerarlo como un augurio venturoso o funesto. Si, finalmente, presencian algo extraordinario, que les llena de admiración, creen que se trata de un prodigio, que indica la ira de los dioses o de la deidad suprema. De ahí que, el no aplacar con votos y sacrificios a esa divinidad, les parece una impiedad a estos hombres, víctimas de la superstición y contrarios a la religión. En consecuencia, forjan ficciones sin fin e interpretan la Naturaleza de formas sorprendentes, cual si toda ella fuera cómplice de su delirio.

Precisamente por eso, constatamos que los más aferrados a todo tipo de superstición son los que desean sin medida cosas inciertas; y vemos que todos, muy especialmente cuando se hallan en peligro y no pueden defenderse por si mismos, imploran el divino auxilio con súplicas y lágrimas de mujerzuelas y dicen que la razón (por ser incapaz de mostrarles un camino seguro hacia el objeto de sus vanos deseos) es ciega y que la sabiduría humana es vana. Por el contrario, los delirios de la imaginación, los sueños y las necedades infantiles son, según ellos, respuestas divinas; aún más, Dios se opone a los sabios y ha grabado sus decretos, no en la mente, sino en las entrañas de los animales; y son los necios, los locos y las aves los que, por inspiración e instinto divino, los predicen. Tanto hace desvariar el temor a los hombres.

[3|6] La causa que hace surgir, que conserva y que fomenta la superstición es, pues, el miedo. Y si, aparte de lo dicho, alguien desea conocer ejemplos concretos, he aquí el de Alejandro. Solo comenzó a acudir a los adivinos, movido por un sentimiento supersticioso, cuando, a las puertas de Susa, experimentó por primera vez temor a la fortuna (véase *Quinto Curcio*, lib. V, § 4)[2]. Después de su victoria sobre Darío, dejó de consultar a los augures y adivinos, hasta que de nuevo sintió terror ante las

circunstancias adversas: abandonado por los bactrianos, incitado al combate por los escitas e inmovilizado por una herida, *volvió de nuevo* (como dice el mismo *Quinto Curcio*, lib. VII, § 7) *a la superstición, ese juguete del alma humana, mandando que Aristandro, a quien había confiado su credulidad, explorara mediante sacrificios qué rumbo tomarían los hechos*[3]. Cabría aducir muchísimos ejemplos del mismo género, que prueban con toda claridad lo que acabamos de decir: que los hombres solo sucumben a la superstición mientras sienten miedo; que todos los objetos que han adorado alguna vez sin fundamento, no son más que fantasmas y delirios de un alma triste y temerosa; y, finalmente, que los adivinos solo infunden el máximo respeto a la plebe y el máximo temor a los reyes en los momentos más críticos para el Estado. Pero, como pienso que todo esto es bien conocido de todos, no insistiré más en ello.

De lo que acabamos de decir sobre la causa de la superstición, se sigue claramente que todos los hombres son por naturaleza propensos a ella, por más que algunos piensen que la superstición se debe a que todos los mortales tienen una idea un tanto confusa de la divinidad. Se sigue, además, que la superstición debe ser sumamente variada e inconstante, como todas las ilusiones de la mente y los ataques de cólera; y que, finalmente, solo se mantiene por la esperanza, el odio, la ira y el engaño, ya que no tiene su origen en la razón, sino exclusivamente en la pasión más poderosa. De ahí que, cuanto más fácil es que los hombres sean presa de cualquier tipo de superstición, tanto más difícil es conseguir que persistan en una misma. Aún más, como el vulgo es siempre igualmente desdichado, en parte alguna halla descanso duradero, sino que solo le satisface lo que es nuevo y nunca le ha engañado.

Esta inconstancia ha provocado numerosos disturbios y guerras atroces, ya que, como consta por lo que acabamos de decir y el mismo *Quinto Curcio* (lib. IV, capítulo 10) ha señalado con acierto, *no hay medio más eficaz para gobernar a la masa que la superstición*[4]. Nada extraño, pues, que, bajo pretexto de religión, la masa sea fácilmente inducida, ora a adorar a sus reyes como dioses, ora a execrarlos y a detestarlos como peste universal del género humano. A fin de evitar, pues, este mal, se ha puesto sumo esmero en adornar la religión, verdadera o [3|7] falsa, mediante el

culto y un pomposo ceremonial, que le diera prestigio en todo momento y le asegurara siempre la máxima veneración de parte de todos. Los turcos lo han conseguido con tal perfección que hasta la discusión es tenida por un sacrilegio, y los prejuicios, que han imbuido en sus mentes, no dejan a la sana razón lugar alguno ni para la simple duda.

Ahora bien, el gran secreto del régimen monárquico y su máximo interés consisten en mantener engañados a los hombres y en disfrazar, bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar, a fin de que luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación, y no consideren una ignominia, sino el máximo honor, dar su sangre y su alma para orgullo de un solo hombre. Por el contrario, en un Estado libre no cabría imaginar ni emprender nada más desdichado, ya que es totalmente contrario a la libertad de todos adueñarse del libre juicio de cada cual mediante prejuicios o coaccionarlo de cualquier forma. En cuanto a las sediciones, suscitadas so pretexto de religión, surgen exclusivamente porque se dan leyes sobre cuestiones teóricas y porque las opiniones, al igual que los crímenes, son juzgadas y condenadas como un delito. La verdad es que sus defensores y simpatizantes no son inmolados a la salvación pública, sino tan solo al odio y a la crueldad de sus adversarios. Pues, si el Estado estableciera por ley que solo se persiguieran los actos y que *las palabras fueran impunes*, ni cabría disfrazar tales sediciones de ningún tipo de derecho, ni las controversias se transformarían en sediciones[5].

Viendo, pues, que nos ha caído en suerte la rara dicha de vivir en un Estado, donde se concede a todo el mundo plena libertad para opinar y rendir culto a Dios según su propio juicio, y donde la libertad es lo más apreciado y lo más dulce, he creído hacer algo que no sería ni ingrato ni inútil, si demostrara que esta libertad no solo se puede conceder sin perjuicio para la piedad y la paz del Estado, sino que, además, solo se la puede suprimir, suprimiendo con ella la misma paz del Estado y la piedad. Esto es lo principal que me he propuesto demostrar en este tratado.

Para ello, tuve que señalar, en primer lugar, los principales prejuicios sobre la religión, es decir, los vestigios de la antigua esclavitud. Después, tuve que indicar también los prejuicios acerca del derecho de las supremas

potestades; son muchos, en efecto, los que tienen la insolencia de intentar arrebatárselo y, bajo la apariencia de religión, alejar de ellas el afecto de la masa, sujeto todavía a la superstición pagana, a fin de que todo se derrumbe y torne a la esclavitud. Diré con toda brevedad en qué orden están expuestas estas ideas; pero indicaré antes los motivos que me impulsaron a escribirlas[6].

[3|8] § 2. Me ha sorprendido muchas veces que hombres que se glorían de profesar la religión cristiana, es decir, el amor, la alegría, la paz, la continencia y la fidelidad a todos, se atacaran unos a otros con tal malevolencia y se odiaran a diario con tal crueldad, que se conoce mejor su fe por estos últimos sentimientos que por los primeros. Tiempo ha que las cosas han llegado a tal extremo que ya no es posible distinguir quién es casi nadie —si cristiano, turco, judío o pagano—, a no ser por el vestido y por el comportamiento exterior, o porque frecuenta esta o aquella iglesia o porque, finalmente, simpatiza con tal o cual opinión y suele jurar en nombre de tal maestro. Por lo demás, la forma de vida es la misma para todos. Al investigar la causa de este mal, me he convencido plenamente de que reside en que el vulgo ha llegado a poner la religión en considerar los ministerios eclesiásticos como dignidades y los oficios como beneficios y en tener en alta estima a los pastores. Pues, tan pronto se introdujo tal abuso en la Iglesia, surgió inmediatamente en los peores un ansia desmedida por ejercer oficios religiosos, degenerando el deseo de propagar la religión divina en sórdida avaricia y ambición. De ahí que el mismo templo degeneró en teatro, donde no se escucha ya a doctores eclesiásticos, sino a oradores, arrastrados por el deseo, no ya de enseñar al pueblo, sino de atraerse su admiración, de reprender públicamente a los disidentes y de enseñar tan solo cosas nuevas e insólitas, que son las que más sorprenden al vulgo. Fue, pues, inevitable que surgieran de ahí grandes controversias, envidias y odios, que ni el paso del tiempo ha logrado suavizar.

¿Nos extrañaremos, entonces, de que de la antigua religión[7] no haya quedado más que el culto externo (con el que el vulgo parece adular a Dios, más bien que adorarlo) y de que la fe ya no sea más que credulidad y prejuicios? Pero unos prejuicios que transforman a los hombres de

racionales en brutos, puesto que impiden que cada uno use de su libre juicio y distinga lo verdadero de lo falso; se diría que fueron expresamente inventados para extinguir del todo la luz del entendimiento. ¡Dios mío!, la piedad y la religión consisten en absurdos arcanos. Y aquellos que desprecian completamente la razón y rechazan el entendimiento, como si estuviera corrompido por naturaleza, son precisamente quienes cometen la iniquidad de creerse en posesión de la luz divina. Claro que, si tuvieran el mínimo destello de esa luz, no desvariarían con tanta altivez, sino que aprenderían a rendir culto a Dios con más prudencia y se distinguirían, no por el odio que ahora tienen, sino por el amor hacia los demás; ni perseguirían tampoco con tanta animosidad a quienes no comparten sus opiniones, sino que más bien se compadecerían de ellos, si es que realmente temen por su salvación y no por su propia suerte.

[3|9] Por otra parte, si poseyeran alguna luz divina, aparecería, al menos, en su doctrina. Ahora bien, yo confieso que nunca se han dado por satisfechos en su admiración hacia los profundísimos misterios de la Escritura; pero no veo que hayan enseñado nada, aparte de las especulaciones de aristotélicos y platónicos, ya que, para no dar la impresión de seguir a los gentiles, adaptaron a ellas la Escritura. No satisfechos con desvariar ellos con los griegos, quisieron que también los profetas delirasen con éstos, demostrando así claramente que no ven, ni por sueños, la divinidad de la Escritura. Y, con cuanto más celo admiran sus misterios, más ponen de manifiesto que no creen, sino que más bien se complacen simplemente en ella. Lo cual se comprueba, además, porque la mayor parte de ellos toman como base (a fin de entenderla y de descubrir su verdadero significado) que la Escritura es verídica y divina en su totalidad[8]. Con ello, en efecto, establecen de entrada, como regla de su interpretación, algo que solo debería resultar de la intelección y severo examen de la misma, ya que, al no necesitar ella ninguna ficción humana, nos lo haría ver mucho mejor.

Éstos son, pues, los pensamientos que me embargaban: que la luz natural no solo es despreciada, sino que muchos la condenan como fuente de impiedad; que las lucubraciones humanas son tenidas por enseñanzas divinas, y la credulidad por fe; que las controversias de los filósofos son

debatidas con gran apasionamiento en la Iglesia y en la Corte; y que de ahí nacen los más crueles odios y disensiones, que fácilmente inducen a los hombres a la sedición, y otras muchísimas cosas que sería demasiado prolijo enumerar aquí. A la vista de ello, decidí examinar de nuevo, con toda sinceridad y libertad, la Escritura y no atribuirle ni admitir como doctrina suya nada que ella no me enseñara con la máxima claridad[9].

§ 3. Guiado por esta cautela, elaboré un método para interpretar los sagrados volúmenes. Siguiendo sus enseñanzas, me pregunté, en primer lugar, qué es la profecía y en qué sentido se reveló Dios a los profetas. ¿Por qué fueron gratos a Dios? ¿Acaso porque tenían ideas sublimes sobre Dios y la naturaleza o más bien exclusivamente por su piedad? Una vez aclarado esto, me fue fácil establecer que la autoridad de los profetas tan solo tiene valor en lo que se refiere a la práctica de la vida y a la verdadera virtud; pero que, en lo demás, sus opiniones nos importan muy poco. Partiendo de lo anterior, me pregunté, después, por qué motivo se consideraron los hebreos los elegidos de Dios. Tan pronto verifiqué que ello se debía a que Dios les había elegido una región, en la que pudieran vivir con seguridad y abundancia, [3|10] comprendí que las leyes reveladas por Dios a Moisés no fueron otra cosa que el derecho particular del Estado hebreo y que, por tanto, ningún otro tenía obligación de aceptarlas, y que incluso ellos mismos solo estaban sujetos a ellas mientras durara su Estado.

Después de esto y a fin de saber si de la Escritura se puede concluir que el entendimiento humano está corrompido por naturaleza, he querido averiguar si la religión católica, es decir, la ley divina revelada a todo el género humano a través de los profetas y los apóstoles, es distinta de aquella que también nos enseña la luz natural. Me pregunté también si los milagros se han producido en contra del orden de la naturaleza y si prueban la existencia y la providencia de Dios con más claridad y certeza que las cosas que entendemos clara y distintamente por sus primeras causas. Ahora bien, entre las cosas que la Escritura enseña de forma expresa, no encontré ninguna que no esté acorde con la razón o que se oponga a ella. Por otra parte, he comprobado que los profetas solo enseñaron cosas sumamente simples, que cualquiera podía comprender con facilidad, y que las imágenes

literarias y las razones por ellos utilizadas tienden sobre todo a suscitar en las masas el sentimiento de veneración hacia Dios. Por estas razones me he persuadido totalmente de que la Escritura deja la razón absolutamente libre, y de que no tiene nada en común con la filosofía, sino que tanto una como otra se apoyan sobre una base propia.

A fin de demostrar todo esto de forma apodíctica y resolver la cuestión en su conjunto, explico cómo hay que interpretar la Escritura y pruebo que todo conocimiento de ella[10] y de las cosas espirituales solo de ella debe ser extraído y no de las cosas que conocemos por la luz natural. Paso entonces a desvelar aquellos prejuicios que se derivan de que el vulgo (propicio a la superstición y más amante de las reliquias del pasado que de la misma eternidad) adora los libros de la Escritura más bien que la propia palabra de Dios. Después de esto, muestro cómo la palabra de Dios revelada no consiste en un determinado número de libros, sino en el simple concepto de la mente de Dios, revelada a los profetas, a saber, en que hay que obedecer a Dios de todo corazón, practicando la justicia y la caridad. Y pruebo que la Escritura enseña esto según la capacidad y las opiniones de aquellos a quienes los profetas y los apóstoles solían predicar esa palabra de Dios; lo hicieron así para que los hombres la aceptaran sin resistencia alguna y con toda su alma. Tras explicar, a continuación, cuáles son las verdades fundamentales de la fe, concluyo, por fin, que el objeto del conocimiento revelado no es nada más que la obediencia y que, por consiguiente, ese conocimiento es totalmente distinto del natural, tanto por su objeto como por su fundamento y por sus medios. No tienen, pues, nada en común uno con el otro, sino que cada uno ocupa su dominio [3|11] sin oposición alguna, y ninguno de ellos tiene por qué ser esclavo del otro. Como, además, los hombres son de un natural sumamente variado, y uno simpatiza más con estas opiniones y otro con aquéllas, y lo que a uno impulsa hacia la religión, a otro le suscita la risa, llego a la conclusión, ya antes formulada: que hay que dejar a todo el mundo la libertad de opinión y la potestad de interpretar los fundamentos de la fe según su juicio, y que solo por las obras se debe juzgar si la fe de cada uno es sincera o impía. De este modo, todos podrán obedecer a Dios con toda sinceridad y libertad, y solo la justicia y la caridad merecerá la estima de todos.

Una vez que he demostrado qué libertad deja a cada uno la ley divina revelada, paso a la segunda parte del tema[11], a saber: que esa misma libertad puede y debe ser concedida sin menoscabo de la paz del Estado y del derecho de los poderes supremos, y que no puede ser abolida sin gran peligro para la paz y sin gran detrimento para todo el Estado. Para demostrarlo, parto del derecho natural de cada individuo. Este derecho se extiende hasta donde alcanza el deseo y el poder de cada uno, y por tanto, según el derecho de naturaleza, nadie está obligado a vivir según el criterio de otro, sino que cada cual es el garante de su propia libertad. Muestro, además, que nadie hace cesión de este derecho, excepto quien transfiere a otro el poder de defenderse, y que es necesario que este derecho natural sea íntegramente conservado por aquel a quien todos han entregado su derecho a vivir según el propio criterio, junto con el poder de defenderse. A partir de ahí, demuestro que quienes detentan la potestad estatal, tienen derecho a cuanto pueden y son los únicos garantes del derecho y de la libertad, mientras que los demás deben actuar en todo según los decretos de aquéllos.

Mas, como nadie puede privarse a sí mismo de su poder de defenderse, hasta el punto de dejar de ser hombre, concluyo de ahí que nadie puede privarse completamente de su derecho natural, sino que los súbditos retienen, por una especie de derecho de naturaleza, algunas cosas, que no se les pueden quitar sin gran peligro para el Estado. De ahí que, o bien les son concedidas tácitamente o ellos mismos las estipulan con quienes detentan la potestad estatal.

Tras esas consideraciones, paso a tratar del Estado de los hebreos y lo describo con bastante amplitud, a fin de explicar de qué forma y por decisión de qué personas comenzó la religión a tener fuerza de derecho, tocando de paso otros asuntos que me parecían dignos de ser conocidos. Después de esto, pruebo que quienes detentan la potestad estatal, no solo son garantes e intérpretes del derecho civil, sino también del religioso, y que solo ellos tienen el derecho de discernir qué es lo justo y lo injusto, y qué lo piadoso y lo impío. Concluyo, finalmente, que los poderes públicos pueden muy bien conservar ese derecho y [3|12] mantener seguro el Estado, a condición de que se conceda a cada uno pensar lo que quiera y decir lo que piensa[12].

§ 4. He ahí, filósofo lector, los temas que someto a tu examen. Confío en que, por la importancia y la utilidad del asunto, tanto de toda la obra como de cada capítulo, serán bien acogidos. Aún añadiría otras muchas cosas, pero no quiero que este prefacio se convierta en un volumen. Aparte de que lo más importante es, según creo, de sobra conocido por los filósofos. Y, en cuanto a los demás, no tengo especial interés en encomendarles mi tratado, ya que no hay nada que me haga esperar que les pueda agradar por algún motivo. Sé, en efecto, con qué pertinacia se arraigan en la mente aquellos prejuicios que el alma ha abrazado bajo la apariencia de la piedad. Sé también que es tan imposible que el vulgo se libere de la superstición como del miedo. Y sé, finalmente, que la constancia del vulgo es la contumacia y que no se guía por la razón, sino que se deja arrastrar por los impulsos, tanto para alabar como para vituperar.

Por consiguiente, no invito a leer esto ni al vulgo ni a todos aquellos que son víctimas de las mismas pasiones; preferiría que olvidaran totalmente este libro, antes que verles ofendidos interpretándolo perversamente, como suelen hacerlo todo. Pues, aparte de que ellos no sacarían provecho alguno, servirían de obstáculo a otros, que filosofarían más libremente, si no se lo dificultara el pensar que la razón debe ser sierva de la teología. A éstos, en efecto, estoy seguro que esta obra les será sumamente útil.

Por lo demás, como quizá haya muchos que no tendrán ni tiempo ni ánimo para leerlo todo, me siento obligado a advertir aquí, como haré al final de este tratado, que yo no escribo nada que no lo someta gustosísimo al examen y al juicio de las supremas potestades de mi patria. Si juzgaran, en efecto, que alguna de las cosas que digo se opone a las leyes patrias o que dificulta la salvación pública, la doy desde ahora por no dicha. Sé que soy hombre y que he podido equivocarme. Pero he puesto todo mi empeño en no equivocarme y, ante todo, en que cuanto escribía estuviera absolutamente de acuerdo con las leyes de la patria, con la piedad y las buenas costumbres[13].

## Capítulo I. De la profecía

[3|15] § 1. La profecía o revelación es el conocimiento cierto de una cosa, revelado por Dios a los hombres. Y profeta es aquel que interpreta las cosas, por Dios reveladas, a aquellos que no pueden alcanzar un conocimiento cierto de ellas, sino que solo pueden aceptarlas por simple fe[14].

Entre los hebreos, en efecto, profeta se dice *nabi*[*1] [15] [16], es decir, orador e intérprete; pero en la Escritura este término designa siempre intérprete de Dios, como se desprende de *Éxodo*, 7, 1, donde Dios dice a Moisés: *He aquí que te constituyo Dios del faraón, y Aarón tu hermano, será tu profeta*. Como si dijera: puesto que Aarón, interpretando para el faraón lo que tú dices, hace el papel de profeta, tú serás como el Dios del faraón o quien hace para él las veces de Dios. De los profetas trataremos en el capítulo siguiente; en éste de la profecía.

De la definición que acabamos de dar, se sigue que el conocimiento natural se puede llamar *profecía*. En efecto, las cosas que conocemos por la luz natural, dependen exclusivamente del conocimiento de Dios y de sus eternos decretos. Pero, como este conocimiento natural es común a todos los hombres, puesto que depende de fundamentos que son comunes a todos ellos, el vulgo no lo estima tanto como al otro, ya que ansía siempre cosas raras y ajenas a su naturaleza y desprecia los dones naturales. Por eso, al hablar del conocimiento profético, excluye expresamente de él el natural. Pero lo cierto es que se puede llamar conocimiento divino con el mismo derecho que otro cualquiera, puesto que nos es dictado, por así decirlo, por la naturaleza de Dios, en cuanto que participamos de ella, y por sus decretos. Por otra parte, el conocimiento natural solo se diferencia de aquel que todos llaman divino, en que éste tiene límites más amplios y no puede ser efecto de las leyes de la naturaleza humana, considerada en sí misma; pues, respecto a la certeza, que el conocimiento natural [3|16] incluye, y al origen del que procede (es decir, Dios), no desmerece nada del conocimiento profético. A menos que alguien pretenda entender, o más bien soñar, que los profetas tuvieron sin duda un cuerpo humano, pero no un

alma (*mens*) humana y que, por eso mismo, sus sensaciones y su conciencia fueron de una naturaleza totalmente distinta a la nuestra.

No obstante, aunque la ciencia natural sea divina, no se puede dar el nombre de *profetas*[*2] a los que la propagan, puesto que lo que ellos enseñan, pueden percibirlo y aceptarlo también los demás hombres con igual certeza y dignidad, y no por simple fe.

Dado, pues, que nuestra alma, por el simple hecho de que contiene objetivamente, en sí misma, la naturaleza de Dios, y participa de ella, tiene poder para formar ciertas nociones, que explican la naturaleza de las cosas, y enseña la práctica de la vida, con razón podemos afirmar que la naturaleza del alma, así concebida, es la primera causa de la divina revelación. Efectivamente, todo lo que entendemos de forma clara y distinta, nos lo dicta, como acabamos de indicar, la idea de Dios y su naturaleza; no con palabras, sin duda, sino de un modo más excelente, que está en plena consonancia con la naturaleza del alma, como habrá experimentado en sí mismo quienquiera que haya gustado la certeza del entendimiento[17].

Pero, como mi objetivo principal es hablar únicamente de lo que solo atañe a la Escritura, baste con esta breve referencia a la luz natural. Paso, pues, a referirme a otras causas y medios, mediante los cuales Dios revela a los hombres aquellas cosas que exceden los límites del conocimiento natural y las que no los exceden también; ya que nada impide que Dios comunique de otras formas a los hombres las mismas cosas que conocemos por la luz natural. Esto lo trataré con más amplitud.

§ 2. Ahora bien, cuanto se puede decir sobre este particular, debe extraerse solo de la Escritura. ¿Pues qué podemos decir sobre cosas que exceden los límites de nuestro entendimiento, fuera de lo que se nos transmite, de palabra o por escrito, a partir de los mismos profetas? Y, como hoy no tenemos, que yo sepa, ningún profeta, no nos queda otro medio que repasar los sagrados volúmenes[18], que los profetas nos dejaron. Y con esta reserva: que no afirmemos nada sobre esos temas ni atribuyamos nada a los profetas, que ellos mismos no hayan dictado con claridad.

En este sentido, hay que señalar, en primer lugar, que los judíos nunca mencionan las causas intermedias o particulares ni se ocupan de ellas; sino que, por religión o piedad o (como suele decir el vulgo) [3|17] por devoción, siempre recurren a Dios. Y así, por ejemplo, si han ganado dinero con el comercio, dicen que Dios se lo ha dado; e incluso, si piensan algo, dicen que Dios se lo ha dicho. De ahí que no se puede tener por profecía y por conocimiento sobrenatural todo lo que la Escritura dice que lo dijo Dios, sino tan solo aquello que ella afirma expresamente que fue una profecía o revelación, o lo que se sigue de las circunstancias mismas de la narración.

Efectivamente, si recorremos los sagrados volúmenes, veremos que todo cuanto Dios reveló a los profetas, les fue revelado o con palabras o con figuras o de ambas formas a la vez, es decir, con palabras y figuras. Las palabras y las figuras fueron verdaderas, es decir, algo exterior a la imaginación del profeta que las vio u oyó, o imaginarias, en cuanto que la imaginación del profeta estaba predispuesta, incluso durante la vigilia, a tener la clara impresión de que oía palabras o veía algo.

Por ejemplo, la voz con que Dios reveló a Moisés las leyes que quería prescribir a los hebreos, fue verdadera, como consta por *Éxodo*, 25, 22, donde dice: *Yo estaré allí esperándote y hablaré contigo desde la parte de la cubierta*[19], *que se halla entre los dos querubines*. Esto muestra que Dios utilizó una voz verdadera, puesto que Moisés hallaba allí, siempre que quería, a Dios preparado para hablarle. Y, como demostraré después, solo esta voz, con la que fue anunciada la ley, fue una voz verdadera.

Me inclinaría a creer que la voz con que Dios llamó a Samuel, fue verdadera, porque en el último versículo de *1 Samuel*, 3 se dice: *y Dios se apareció de nuevo a Samuel en Silo, porque Dios se manifestó a Samuel en Silo por la palabra de Dios*. Como si dijera que la aparición de Dios a Samuel consistió simplemente en que Dios se le manifestó con su palabra o que Samuel oyó que Dios le hablaba. Sin embargo, como nos vemos forzados a distinguir entre la profecía de Moisés y las de los otros profetas, tenemos que decir que esa voz oída por Samuel fue imaginaria. Lo cual se puede colegir, además, del hecho de que dicha voz se le parecía a la voz de

Elí, que Samuel oía con mucha frecuencia y que, por tanto, también podía imaginar con más rapidez. En efecto, después de ser llamado tres veces por Dios, Samuel sospechaba que [3|18] le llamaba Elí. La voz que oyó Abimélek fue imaginaria, ya que se dice en *Génesis*, 20, 6: *y le dijo Dios en sueños*, etc. No fue, pues, despierto, sino solamente en sueños (es decir, en el momento en que la imaginación está, por naturaleza, más predispuesta a imaginar cosas que no existen), cuando pudo imaginar la voluntad de Dios.

En cuanto a las palabras del Decálogo, hay algunos judíos que opinan que no fueron pronunciadas por Dios, sino que los israelitas solo escucharon un ruido, que, por supuesto, no profirió palabra alguna, y que, mientras duró ese ruido, percibieron con la pura mente los preceptos del Decálogo[20].

Hubo una época, en que yo mismo albergué esa sospecha, ya que veía que había ciertas variantes entre las palabras del Decálogo en el *Éxodo* y en el *Deuteronomio*[21]; eso, en efecto, parece suponer (dado que Dios solo habló una vez) que el Decálogo no pretende enseñar las mismas palabras de Dios, sino únicamente su significado. No obstante, si no queremos forzar la Escritura, hay que conceder, sin más, que los israelitas oyeron una voz verdadera, ya que ella (*Deuteronomio*, 5, 4) dice expresamente: *Dios ha hablado cara a cara con vosotros*, etc., es decir, lo mismo que dos hombres suelen comunicarse mutuamente sus conceptos, mediante los cuerpos de ambos. De ahí que parece ser más acorde con la Escritura que Dios haya creado realmente una voz, con la que él mismo reveló el Decálogo. En cuanto al motivo por qué las palabras y los argumentos de una obra difieren de los de la otra, véase el capítulo VIII.

Aunque la verdad es que ni así se elimina íntegramente la dificultad, ya que no parece muy lógico afirmar que una cosa creada, dependiente de Dios lo mismo que las demás, pudiera expresar real o verbalmente la esencia o la existencia de Dios o explicarla a través de su persona, diciendo en primera persona «*yo soy Jehová, tu Dios*», etc. En efecto, cuando alguien dice con la boca: «yo entendí», nadie cree que fue la boca, sino solamente la mente del que lo dice, la que entendió eso; pero, como la boca está en relación con la naturaleza del hombre que habla, y como, además, aquel a quien se dice eso, ya había percibido la naturaleza del entendimiento, al que escucha le

resulta fácil comprender la mente del que habla, comparándola consigo mismo. Yo no veo, en cambio, cómo quienes no conocían nada de Dios, excepto el nombre, y deseaban hablar con él para cerciorarse de su existencia, pudieron ver satisfecha su petición a través de una creatura (que no tiene con Dios más relación que las demás cosas creadas y no pertenece a la naturaleza divina), que les dijera «*Yo soy Dios*».

[3|19] Pues yo me pregunto: si Dios hubiera contorsionado los labios de Moisés (¡qué digo de Moisés!, de una bestia cualquiera) para que pronunciaran y dijeran esas mismas palabras, «*Yo soy Dios*», ¿hubieran entendido así los israelitas la existencia de Dios?[22].

Lo cierto es que la Escritura parece indicar claramente que fue Dios quien habló (con ese fin habría bajado del cielo sobre el monte Sinaí) y que no solo lo oyeron hablar los judíos, sino que los magnates incluso lo vieron (véase *Éxodo*, 24). La misma ley, revelada a Moisés, a la que no era lícito ni añadir ni quitar nada y que constituía como el derecho nacional, nunca nos mandó creer que Dios es incorpóreo y que no tiene ninguna imagen o figura, sino únicamente que Dios existe y que se crea en él y se le adore. Y, para que los israelitas no se apartaran de su culto, les prohibió representarlo con cualquier figura, ficticia o real. Porque, no habiendo ellos visto ninguna imagen de Dios, no podían hacer ninguna que representara a Dios, sino a otra cosa creada, que habían visto realmente. De ahí que, si adoraran a Dios a través de esa imagen, no pensarían en Dios, sino en la cosa que aquella imagen representaba, con lo que terminarían atribuyendo a ese objeto el honor y el culto de Dios. Aún más, la Escritura indica claramente que Dios tiene figura y que Moisés dirigió a ella su mirada, mientras escuchaba a Dios que le hablaba, pero que solo consiguió ver su parte posterior[23].

No me cabe, pues, la menor duda de que aquí se oculta algún misterio, del que hablaremos más largamente después[24]. Ahora continuaré indicando los pasajes de la Escritura que muestran los medios con los que Dios reveló sus decretos a los hombres.

Que la revelación se efectuó por medio de simples imágenes, está claro por *1 Paralipómenos*, 21, donde Dios mostró a David su ira por medio de un ángel que tenía una espada en su mano. Y lo mismo en el caso de Balaam[25]. Y, aunque Maimónides[26] y otros pretenden que esta historia y

todas las que narran la aparición de algún ángel (como la de Manué, la de Abraham, en que pensaba inmolar a su hijo, etc.)[27], sucedieron en sueños, y niegan que alguien haya podido ver, en estado de vigilia, a un ángel, todo eso es palabrería, ya que esos tales solo han intentado arrancar de la Escritura las bagatelas aristotélicas y sus propias ficciones. A mi entender, no hay cosa más ridícula. No fue, en cambio, con imágenes reales, sino producidas exclusivamente por la imaginación del profeta, como reveló Dios a José su futura supremacía[28].

[3|20] Por medio de imágenes y de palabras reveló Dios a Josué que él lucharía por los israelitas, pues le mostró un ángel con una espada, cual jefe del ejército, tal como le había dicho también con palabras, y como el mismo Josué había sabido por el ángel[29]. También a Isaías (tal como se dice en *Isaías*, 6) se le presentó a través de figuras que la providencia de Dios abandonaba al pueblo, pues imaginó a Dios, tres veces Santo, sobre un trono altísimo y a los israelitas manchados con el fango de sus pecados y como hundidos en el estiércol, es decir, sumamente alejados de Dios. Con esas imágenes comprendió el miserable estado actual del pueblo; en cambio, sus futuras calamidades le fueron reveladas mediante palabras, que le parecieron pronunciadas por Dios. Podría aducir muchos ejemplos de las Sagradas Escrituras, similares a éste; pero pienso que son de todos suficientemente conocidos.

Todo lo anterior está confirmado, con mayor claridad, por un texto de *Números*, 12, 6-7, que reza así: *si alguno de vosotros fuera un profeta de Dios, me revelaré a él en una visión* (es decir, mediante figuras y jeroglíficos, puesto que la visión de Moisés dice que fue una visión sin jeroglíficos); *le hablaré en sueños* (es decir, no con palabras reales y con una voz verdadera). *Pero no así* (me revelo) *a Moisés; a él le hablo boca a boca y durante una visión, y no a través de enigmas, y él contempla la imagen de Dios* (es decir, él habla conmigo, mirándome, como un compañero, y no aterrado, como consta en *Éxodo*, 33, 11). No cabe duda, pues, de que los demás profetas no oyeron una voz verdadera. Lo cual se confirma, además, por *Deuteronomio*, 34, 10, donde se dice: *nunca existió* (propiamente *surgió*) *en Israel profeta como Moisés, a quien Dios conoció*

*cara a cara* (esto hay que referirlo solamente a la voz, ya que tampoco Moisés había visto nunca el rostro de Dios: *Éxodo*, 33)[30].

Yo no hallo en las Sagradas Escrituras ningún otro medio, aparte de los señalados, por los que se haya comunicado Dios a los hombres[31]. Por consiguiente, como ya antes hemos dicho, no hay que inventar otros ni admitirlos. Y, aunque entendemos claramente que Dios puede comunicarse inmediatamente a los hombres, puesto que, sin acudir a ningún medio corpóreo, comunica su esencia a nuestra mente; no obstante, para que un hombre percibiera con su sola mente algo, [3|21] que no está contenido en los primeros fundamentos de nuestro conocimiento ni puede deducirse de ellos, su mente debería ser necesariamente más poderosa y mucho más excelente que la humana.

No creo, pues, que ningún otro haya llegado a tanta perfección, por encima de los demás, a excepción de Cristo; pues a él le fueron revelados los designios de Dios, que conducen los hombres a la salvación, sin palabras ni visiones, sino inmediatamente; hasta el punto de que Dios se manifestó a los apóstoles a través de la mente de Cristo, como en otro tiempo a Moisés por medio de una voz aérea. Por eso, la voz de Cristo, al igual que aquella que oyera Moisés, puede llamarse la voz de Dios. En este sentido, también podemos decir que la sabiduría de Dios, es decir, una sabiduría que está por encima de la humana, ha asumido en Cristo la naturaleza humana y que Cristo ha sido la vía de salvación.

No obstante, es necesario advertir aquí que yo no me refiero para nada a lo que ciertas iglesias afirman de Cristo; ni tampoco lo niego, pues confieso gustosamente que no lo entiendo. Lo que acabo de decir, lo conjeturo por la misma Escritura. Pues en ninguna parte he leído que Dios se apareciese a Cristo o que hablara con él, sino que Dios se reveló a los apóstoles por medio de Cristo, que éste es el camino de la salvación y, finalmente, que la antigua ley fue entregada por medio de un ángel y no inmediatamente por Dios, etc. De ahí que, si Moisés hablaba con Dios cara a cara, como un hombre con su compañero (es decir, mediante dos cuerpos), Cristo se comunicó más bien con Dios de mente a mente[32].

Afirmamos, pues, que, aparte de Cristo, nadie ha recibido las revelaciones de Dios, sino con ayuda de la imaginación, es decir, mediante

el auxilio de palabras o imágenes, y que, por lo mismo, para profetizar no se requiere una mente más perfecta, sino una imaginación más viva, como explicaré de forma más clara en el siguiente capítulo.

§ 3. Ahora debemos investigar qué entienden las Escrituras por el espíritu de Dios infundido a los profetas o al decir que los profetas hablaban impulsados por el espíritu de Dios[33]. Para averiguarlo, hay que preguntarse primero qué significa la palabra hebrea *ruagh*, que el vulgo interpreta por *espíritu*.

El término *ruagh*, en su sentido original, significa, como es sabido, *viento*; pero se usa con gran frecuencia para significar otras muchas cosas, todas ellas derivadas de la primera. Y así, por ejemplo, se emplea para indicar:

1.º aliento, como en *Salmos*, 135, 17: *ni espíritu hay en su boca*;

[3|22] 2.º ánimo o respiración, como en *1 Samuel*, 30, 12: *y le volvió el espíritu, es decir, respiró*; a partir de ahí,

3.º valentía y fuerzas, como en *Josué*, 2, 11: *después ya no hubo espíritu en ningún varón*; y también en *Ezequiel* 2, 2: *y me vino el espíritu* (o la fuerza) *que me permitió sostenerme sobre mis pies*;

4.º virtud y aptitud, como en *Job*, 32, 8: *ciertamente que el espíritu mismo está en el hombre*; es decir, que la ciencia no hay que buscarla precisamente en los ancianos, puesto que constato que depende de la virtud y capacidad propia de cada hombre. Y lo mismo en *Números*, 27, 18: *un hombre en el que hay espíritu*;

5.º opinión del alma (*animus*), como en *Números*, 14, 24: *porque tuvo otro espíritu*, es decir, otra opinión del alma u otra mente. Igualmente, en *Proverbios*, 1, 23: *os expresaré mi espíritu* (es decir, mi mente). Y en este sentido, se usa para significar voluntad o decreto, apetito o impulso del ánimo, como en *Ezequiel*, 1, 12: *a donde tenían espíritu* (o voluntad) *de ir, iban*. Y también, en *Isaías*, 30, 1: *y para fundir la fusión, y no por mi espíritu*; y en 29, 10: *porque Dios derramó sobre ellos el espíritu* (es decir, el apetito) *de dormir*. También en *Jueces*, 8, 3: *entonces se mitigó su espíritu* (o ímpetu). Lo mismo, en *Proverbios*, 16, 32: *quien domina su espíritu* (o apetito), *más que quien toma una ciudad*; y en 25, 28: *el hombre*

*que no contiene su espíritu*. Y en *Isaías*, 33, 11: *vuestro espíritu es fuego que os consume*.

Por lo demás, el término *ruagh*, en cuanto significa ánimo (*animus*), sirve para expresar todas sus pasiones e incluso sus cualidades; y así, por ejemplo, *espíritu alto* significa la soberbia; *espíritu bajo*, la humildad; *espíritu malo*, el odio y la melancolía; *espíritu bueno*, la benignidad; *espíritu de celos*, espíritu (o deseo) de fornicaciones; *espíritu de sabiduría, de consejo, de fortaleza* equivalen (ya que en hebreo usamos con más frecuencia los sustantivos que los adjetivos) a alma sabia, prudente, fuerte o a la virtud de la sabiduría, del consejo o de la fortaleza; *espíritu de benevolencia*, etcétera;

6.º *ruagh* significa también la misma mente (*mens*) o [3|23] alma (*anima*), como en *Eclesiastés*, 3, 19: *el espíritu* (o alma) *es el mismo para todos*, y en 12, 7: *y el espíritu vuelve a Dios*;

7.º significa, finalmente, las partes del mundo (por los vientos que de ellas soplan) e incluso los lados de cualquier cosa que miran a esas partes del mundo: véase *Ezequiel*, 37, 9 y 42, 16-19, etcétera.

Hay que señalar, además, que una cosa se refiere a Dios y se dice ser de Dios por las razones siguientes:

1.ª porque pertenece a la naturaleza de Dios y es como una parte suya, como cuando se dice: *poder de Dios, ojos de Dios*;

2.ª porque está bajo el poder de Dios y actúa según su voluntad; así en los libros sagrados los cielos se llaman *cielos de Dios*, porque son su carro y su morada, y Asiria se llama *azote de Dios* y Nabucodonosor, *siervo de Dios*, etc.;

3.ª porque está dedicada a Dios, como *el templo de Dios, el nazareno de Dios, el pan de Dios*, etcétera;

4.ª porque ha sido transmitida por los profetas, y no revelada por la luz natural: por eso a la ley de Moisés se le llama *la ley de Dios*;

5.ª porque expresa una cosa en grado superlativo, como *montes de Dios*, es decir, unos montes altísimos; *sueño de Dios*, un sueño profundísimo, en cuyo sentido hay que entender *Amós*, 4, 11, donde el mismo Dios habla así: *os he destruido como la destrucción de Dios* (destruye) *a Sodoma y Gomorra*; es decir, como aquella célebre destrucción; pues, como es el

mismo Dios el que habla, no se puede explicar correctamente el texto de otra forma. También la ciencia natural de Salomón se llama *ciencia de Dios*, es decir, ciencia divina o superior a la ordinaria; igualmente, en los *Salmos* se dice *cedros de Dios* a fin de expresar su altura excepcional; y en *1 Samuel*, 11, 7 para indicar un miedo extraordinario, se dice: *y cayó sobre el pueblo el miedo de Dios*.

En este sentido, los judíos solían referir a Dios todas aquellas cosas que superaban su capacidad y cuyas causas naturales ignoraban en aquella época. Y por eso, a la tempestad la llamaban *increpación de Dios*, y a los truenos y relámpagos, *saetas de Dios*. Pensaban, en efecto, que Dios tenía los vientos encerrados en cavernas, que llamaban tesorerías de Dios; pero se diferenciaban de los gentiles en que no era Eolo, sino Dios el que gobernaba los vientos.

Por este mismo motivo, los milagros se llaman *obras de Dios*, es decir, obras asombrosas; puesto que, en realidad, todas las cosas naturales son [3|24] obras de Dios y solo existen y actúan por el poder divino. Es, pues, en este sentido en el que el salmista llama a los milagros de Egipto *poderes de Dios*; porque, cuando los hebreos se hallaban en sumo peligro y no podían esperar nada similar, les abrieron el camino hacia su salvación, suscitando su máxima admiración.

Si las obras insólitas de la naturaleza se llaman obras de Dios y los árboles de altura insólita se llaman árboles de Dios, no hay que sorprenderse de que en el *Génesis* se llame *hijos de Dios* a los hombres de gran fortaleza y colosal estatura, aunque fueran hombres impíos, que practicaban el rapto y la prostitución[34]. De ahí que los antiguos, y no solo los judíos, sino también los paganos, solían referir a Dios absolutamente todo aquello por lo que alguien superaba a los demás. Y así el faraón, después de escuchar la interpretación de su sueño, dijo que en José estaba el espíritu de los dioses[35], y también Nabucodonosor dijo a Daniel que él poseía el espíritu de los dioses santos[36].

Entre los mismos latinos, nada era más frecuente que decir, de un objeto fabricado con gran arte, que estaba hecho con mano divina; si quisiéramos traducirlo al hebreo, habría que decir, como saben los hebraizantes: *fabricado por la mano de Dios*.

Con estas aclaraciones, es fácil entender y explicar los pasajes de la Escritura en los que se hace mención del *espíritu de Dios*. En efecto, espíritu de Dios, espíritu de Jehová no significa, en algunos lugares, sino un viento muy fuerte, muy seco y fatal. Por ejemplo, en *Isaías*, 40, 7: *el viento de Jehová sopló sobre él*, es decir, un viento muy seco y fatal; y en *Génesis*, 1, 2: *y el viento de Dios* (o un viento fortísimo) *se movía sobre las aguas*. Significa, además, gran ánimo, y así el ánimo de Gedeón y de Sansón se denomina en las Sagradas Escrituras espíritu de Dios, es decir, un ánimo sumamente audaz y dispuesto a cualquier cosa**[37]**. Igualmente, toda virtud o fuerza superior a lo habitual se llama espíritu o virtud de Dios, como por ejemplo en *Éxodo*, 31, 3: *lo llenaré* (a Besalel) *del espíritu de Dios*, es decir, como la misma Escritura lo explica, de un ingenio y de una destreza superiores a las que caen en suerte al común de los hombres; y lo mismo en *Isaías*, 11, 2: *y reposará sobre él el espíritu de Dios*, es decir, como explica a continuación el mismo profeta con todo detalle (siguiendo una costumbre muy corriente en las Sagradas Escrituras), la virtud de la sabiduría, del consejo, de la fortaleza, etc. Y también la melancolía de Saúl es llamada espíritu malo de Dios, es decir, melancolía [3|25] profundísima: en efecto, los esclavos de Saúl, que decían que su melancolía era melancolía de Dios, fueron quienes hicieron que él llamara a su lado a un músico que lo distrajera tocando la flauta, lo cual demuestra que, por *melancolía de Dios*, entendían ellos una melancolía natural**[38]**.

Con la expresión *espíritu de Dios* se designa, además, la misma alma (*mens*) humana, como en *Job*, 27, 3: *y el espíritu de Dios en mis narices*, aludiendo a lo que se narra en el *Génesis*: que Dios infundió un alma (*anima*) de vida en las narices del hombre**[39]**; también en *Ezequiel*, 37, 14 (refiriéndose proféticamente a los muertos) se dice: *y os daré mi espíritu y viviréis*, es decir, os devolveré la vida; y, en este mismo sentido, se dice en *Job*, 34, 14; *si quiere* (Dios), *recogerá para sí su espíritu* (es decir, la mente que nos dio) *y su alma* (*anima*). Así hay que entender también *Génesis*, 6, 3: *mi espíritu no razonará* (es decir, no discernirá) *jamás en el hombre, porque es carne*: es decir, en adelante, el hombre actuará según las decisiones de la carne y no de la mente que le he dado para que discerniera el bien; e igualmente en *Salmos*, 51, 12-13: *créame, oh Dios, un corazón*

*puro y renueva en mí un espíritu* (esto es, un apetito) *decente* (o moderado) y no me deseches de tu presencia ni me quites el alma (*mens*) de tu santidad. Como los israelitas creían que los pecados solo procedían de la carne y que, en cambio, el alma aconsejaba exclusivamente el bien, por eso el salmista invoca el auxilio de Dios contra el apetito de la carne, mientras que pide al Dios santo que simplemente le conserve el alma (*mens*) que él le ha dado.

Ahora bien, la Escritura suele pintar a Dios a imagen del hombre y atribuirle mente (*mens*), ánimo, afectos e incluso cuerpo y aliento, a causa de la débil inteligencia del vulgo. De ahí que la expresión *espíritu de Dios* la utiliza con frecuencia en el sentido de mente (*mens*), es decir, de ánimo, afecto, fuerza y aliento de la boca de Dios. Y así, en *Isaías*, 40, 13, se dice: *¿quién dispuso el espíritu*, o sea, la mente (*mens*) *de Dios?*; es decir, ¿quién, sino el mismo Dios, determinó su mente a querer algo? Y más adelante (63, 10): *y ellos causaron amargura y tristeza al espíritu de su santidad*. De ahí que esa expresión se utiliza también para designar la ley de Moisés, porque explica, por así decirlo, la mente de Dios, [3|26] como ahí dice el mismo Isaías (63, 11): *¿en dónde está el que puso entre ellos el espíritu de su santidad?*, es decir, la ley de Moisés, como claramente se desprende de todo el contexto. Y *Nehemías*, 9, 20: *y tú les has dado tu buen espíritu* (o tu mente) *para hacerlos entender*; de hecho, está hablando del tiempo de la Ley, al que también alude el *Deuteronomio*, 4, 6, donde dice Moisés: *porque ella* (la Ley) *es vuestra ciencia y prudencia*, etc. Lo mismo se dice en *Salmos*, 143, 10: *tu mente buena me conducirá a la tierra llana*, es decir, tu mente, a nosotros revelada, me llevará al recto camino.

*Espíritu de Dios* significa también, como hemos dicho, el aliento de Dios, que también se atribuye en la Escritura a Dios, aunque impropiamente, como la mente, el ánimo y el cuerpo; por ejemplo, en *Salmos*, 33, 6. Significa, además, el poder, la fuerza o virtud de Dios, como en *Job*, 33, 4: *el espíritu de Dios me hizo*, es decir, la virtud o poder de Dios o, si se prefiere, su decreto, ya que el salmista añade, en términos poéticos, que *los cielos fueron hechos por mandato de Dios, y con el hálito de su boca* (esto es, por su decreto, como emitido con un soplo) *todos sus ejércitos*[40]. Igualmente, en *Salmos*, 139, 7: *¿a dónde iré* (para estar) *fuera*

*de tu espíritu o a dónde huiré* (para estar) *fuera de tu mirada*? Lo cual significa, tal como se ve por lo que el mismo salmista explica a continuación: ¿a dónde puedo yo ir, que esté fuera de tu poder y de tu presencia?

Finalmente, *espíritu de Dios* se usa en las Sagradas Escrituras para expresar los afectos anímicos de Dios, a saber, su benignidad y misericordia, como en *Miqueas*, 2, 7: *¿ha disminuido acaso el espíritu de Dios* (esto es, su misericordia) *y son éstas* (entiéndase crueles) *sus obras*? E igualmente en *Zacarías*, 4, 6: *no con un ejército ni con la fuerza, sino únicamente con mi espíritu*, es decir, tan solo con mi misericordia. Creo que en este sentido hay que interpretar también el texto del mismo profeta (7, 12): *se han forjado un corazón duro como el diamante para no obedecer a la ley y a los mandatos que Dios les envió por su espíritu* (es decir, por su misericordia) *a través de los primeros profetas*. En este mismo sentido, dice *Ageo*, 2, 5: *mi espíritu* (o mi gracia) *permanece entre vosotros, no temáis*.

[3|27] En cambio, *Isaías*, 48, 16: *pero ahora me ha enviado el Señor Dios y su espíritu*, se puede entender (traduciendo espíritu) por ánimo o misericordia de Dios o también por su mente revelada en la Ley. En efecto, el mismo texto añade: *desde un principio* (es decir, cuando vine a vosotros por primera vez para anunciaros la ira de Dios y la sentencia que él había pronunciado contra vosotros) *os he hablado sin rodeos; en el mismo momento en que fue* (pronunciada), *me presenté* (como ha acreditado en el capítulo 7); mas ahora soy mensajero feliz enviado por la misericordia de Dios para cantar vuestra restauración. Pero ese texto también se puede entender, como hemos dicho, por mente de Dios revelada en la Ley; es decir, que él también viene a ellos por mandato de la Ley (*Levítico*, 19, 17), esto es, para amonestarles. Y por eso, les amonesta en las mismas condiciones y del mismo modo que solía hacerlo Moisés, y finaliza, como también hiciera Moisés, predicando su restauración. No obstante, la primera explicación me parece más coherente.

Volviendo ya a nuestro tema, veamos cómo a partir de cuanto precede se pueden entender sin dificultad las siguientes expresiones de la Escritura: *el profeta tenía el espíritu de Dios, Dios infundió su espíritu a los hombres, los hombres están repletos del espíritu de Dios y del Espíritu Santo*, etc.**[41]**.

No significan otra cosa, en efecto, sino que los profetas poseían una singular virtud, superior a la corriente[*3], y que practicaban la piedad con una admirable constancia de ánimo. Significan, además, que percibían la mente o juicio de Dios; efectivamente, hemos mostrado cómo espíritu significa en hebreo tanto la mente como el juicio de la mente y que, por este motivo, la misma Ley se llamaba espíritu o mente de Dios, porque explicaba la mente de Dios. De ahí que también la imaginación de los profetas, en cuanto por ella se revelaban los decretos de Dios, se podía llamar, y con el mismo derecho, mente de Dios, y se podía decir que los profetas habían tenido la mente de Dios. Y, aunque la mente de Dios y sus eternos juicios también están inscritos en nuestra mente y, por consiguiente, también nosotros percibimos (para hablar como la Escritura) la mente de Dios; no obstante, como el conocimiento natural es común a todos, no es tan estimado, como ya hemos dicho[42], por los hombres, y particularmente por los hebreos, que se jactaban de ser superiores a los demás y solían despreciar a todos y, en consecuencia, la ciencia común a todos los hombres. Finalmente, se decía que los profetas tenían el espíritu de Dios, porque, como los hombres ignoraban las causas del conocimiento profético, lo admiraban; de ahí [3|28] que lo referían a Dios, igual que los demás prodigios, y solían llamarlo conocimiento de Dios.

§ 4. Por consiguiente, ya podemos afirmar sin escrúpulos que los profetas no han percibido las revelaciones de Dios, sino en virtud de su imaginación, es decir, mediante palabras o imágenes, reales o imaginarias. Pues, no hallando en la Escritura ningún otro medio, aparte de éstos, no debemos, como ya hemos dicho, inventarlos. Confieso, sin embargo, que yo ignoro según qué leyes de la naturaleza se haya realizado eso. Pudiera haber dicho, como otros, que tal percepción fue causada por el poder divino; pero me parecería pura palabrería. Sería como pretender explicar, acudiendo a un término transcendental, la forma de una cosa singular[43]. ¿O es que no han sido hechas todas las cosas por el poder de Dios? Aún más, puesto que el poder de la naturaleza no es sino el mismo poder de Dios, es evidente que, en la misma medida en que ignoramos las causas naturales, no comprendemos tampoco el poder divino. Es, pues, de necios acudir a ese

poder divino, cuando desconocemos la causa natural de una cosa, es decir, ese mismo poder divino. Pero, la verdad es que no necesitamos ya saber la causa del conocimiento profético, puesto que, como ya he señalado, aquí solo nos proponemos investigar los documentos de la Escritura, para extraer de ellos, como si fueran datos naturales, nuestras conclusiones. En cuanto a las causas de tales documentos, no nos importan[44].

Dado, pues, que los profetas percibieron las revelaciones de Dios en virtud de su imaginación, no cabe duda de que pudieron percibir muchas cosas que caen fuera de los límites del entendimiento. Porque a partir de palabras y de imágenes se pueden formar muchas más ideas que a partir de los solos principios y nociones, sobre los que se levanta todo el edificio de nuestro conocimiento natural.

Por lo anterior, se ve también por qué los profetas percibieron y enseñaron casi todas las cosas en forma de parábolas y en términos enigmáticos, y por qué expresaron todas las cosas espirituales corporalmente: porque todo ello está en perfecta consonancia con la naturaleza de la imaginación. No nos sorprenderá, por tanto, que la Escritura o los profetas hablen tan impropia y oscuramente acerca del espíritu o mente de Dios, como se hace en *Números*, 11, 17 y en *1 Reyes*, 22, 21, etc. Ni tampoco que Miqueas hubiera visto a Dios sentado, Daniel como un anciano vestido de blanco, y Ezequiel como un fuego; ni que los seguidores de Cristo vieran al Espíritu Santo en forma de una paloma que baja, y los apóstoles en forma de lenguas de fuego; y, finalmente, que Pablo, inmediatamente antes de su conversión, viera [3|29] una gran luz. Todas estas expresiones, en efecto, están totalmente acordes con las imaginaciones vulgares acerca de Dios y de los espíritus[45].

Finalmente, como la imaginación es vaga e inconstante, la profecía no permanecía largo tiempo en los profetas ni era frecuente, sino sumamente rara, es decir, que se daba en muy pocos hombres e, incluso en éstos, muy raras veces. Si cuanto acabamos de decir es cierto, nos vemos obligados a investigar de dónde pudo provenir a los profetas la certeza de las cosas que solo percibían por la imaginación y no a partir de principios intelectuales ciertos. Pero, cuanto se pueda decir, también a este respecto, hay que sacarlo de la Escritura, puesto que, como ya hemos dicho, no tenemos una

verdadera ciencia acerca de este asunto, es decir, que no la podemos explicar por sus primeras causas. Ahora bien, en el siguiente capítulo, que he dedicado a los profetas, expondré qué enseña la Escritura sobre la certeza profética.

## Capítulo II. De los profetas

[3|29] § 1. Del capítulo precedente se sigue, como ya hemos indicado, que los profetas no estaban dotados de una mente más perfecta, sino de una potencia imaginativa más vigorosa[46]. Las Escrituras, en sus relatos, dan abundantes pruebas de ello. Salomón, por ejemplo, superó claramente a los demás por su sabiduría, pero no por el don profético. Igualmente, aquellos prudentísimos varones Hemán, Darda y Calcol[47] no fueron profetas; en cambio, hombres incultos y sin formación alguna, e incluso mujercillas, como Agar, la esclava de Abraham, poseyeron el don profético[48]. Lo cual está, además, de acuerdo con la experiencia y con la razón, ya que quienes más descuellan por su imaginación, tienen menos aptitudes para el conocimiento puramente intelectual; y, por el contrario, quienes destacan por su inteligencia y la cultivan al máximo, tienen el poder de imaginar más moderado y más controlado, como si lo sujetaran con un freno para que no se confunda con el entendimiento. Por consiguiente, quienes se empeñan en descubrir en los libros proféticos la sabiduría y el conocimiento de las cosas naturales y espirituales, se equivocan totalmente de camino.

Esto es lo que, respondiendo a las exigencias de la época, de la filosofía y del asunto mismo, he decidido demostrar aquí ampliamente, sin inquietarme demasiado de los gritos de la superstición, cuyo máximo odio se dirige contra quienes cultivan [3|30] la verdadera ciencia y practican la verdadera vida. Por desgracia, las cosas han llegado a tal extremo, que quienes reconocen abiertamente que no tienen idea de Dios ni le conocen más que por las cosas creadas (cuyas causas ignoran), no se ruborizan de acusar a los filósofos de ateísmo[49].

Pero, a fin de proceder con orden en mi demostración, mostraré que las profecías han variado, no solo según la imaginación y el temperamento

corporal de cada profeta, sino también según las opiniones de que habían estado imbuidos, y que por tanto la profecía nunca hizo más doctos a los profetas, como enseguida explicaré con más detalle. Pero antes hay que tratar de la certeza de los profetas; porque, aparte de pertenecer al tema de este capítulo, nos ayudará un poco a demostrar lo que nos proponemos.

La simple imaginación no implica por su naturaleza, como toda idea clara y distinta, la certeza; por el contrario, para que podamos estar ciertos de las cosas que imaginamos, hay que añadirles algo, a saber, el raciocinio. De ahí que la profecía no puede llevar consigo la certeza, puesto que, como hemos demostrado, solo dependía de la imaginación. Y por eso, los profetas no estaban seguros de la revelación de Dios por la misma revelación, sino por algún signo, como se ve en el caso de Abraham (*Génesis*, 15, 8), que, después de oír la promesa de Dios, pidió un signo. Sin duda que él creía en Dios y no le pidió una señal para tener fe en él, sino para cerciorarse de que era Dios quien le hacía la promesa. Y eso mismo consta, con mayor claridad todavía, en el caso de Gedeón, que le dice a Dios: *y hazme una señal* (para que sepa) *que tú hablas conmigo* (*Jueces*, 6, 17). También a Moisés le dice Dios: *que ésta* (sea) *la señal de que te he enviado*[50]. Ezequías, que sabía, desde hacía tiempo, que Isaías era profeta, pidió un signo de su profecía, por la que le predecía su curación[51]. Todo esto prueba que los profetas siempre tuvieron alguna señal por la que se cercioraban de las cosas que imaginaban en sus profecías. Y por eso, manda Moisés (*Deuteronomio*, 18, vs. último) que pidan al profeta un signo, a saber, el cumplimiento de algún hecho futuro.

Por consiguiente, la profecía es inferior, en este sentido, al conocimiento natural, que no necesita signo alguno, sino que implica por sí mismo la certeza. En efecto, la certeza profética no era matemática, sino tan solo moral, tal como [3|31] consta por la misma Escritura. Y así, Moisés advierte (*Deuteronomio*, 13) que, si algún profeta pretende enseñar nuevos Dioses, aunque confirme con signos y milagros su doctrina, sea condenado a muerte. Porque, como el mismo Moisés sigue diciendo, Dios también hace signos y milagros para tentar al pueblo. Y esto mismo les advirtió también Cristo a sus discípulos, como consta por *Mateo*, 24, 24. Aún más, *Ezequiel*, 14, 9, enseña claramente que Dios engaña a veces a los hombres con falsas

revelaciones, ya que dice: *y cuando un profeta (es* decir, falso) *es inducido a error y pronuncia alguna palabra, soy yo, el Señor, quien indujo a ese profeta*. Y lo mismo atestigua Miqueas (*1 Reyes*, 22, 23) acerca de los profetas de Ajab.

Y, aunque esto parece mostrar que la profecía y la revelación es algo sumamente dudoso, posee, no obstante, como hemos dicho, gran certeza. Dios, en efecto, nunca engaña a los piadosos y a los elegidos, sino que, conforme a aquel antiguo proverbio (ver *1 Samuel*, 24, 14) y como consta por la historia de Abigail y de su súplica**[52]**, Dios se sirve de los piadosos como de instrumentos de su piedad y de los impíos como de ejecutores y medios de su ira. Lo cual consta clarísimamente también por el caso de Miqueas que acabamos de citar: aunque Dios había decidido engañar a Ajab por medio de los profetas, solo se sirvió para ello de falsos profetas, mientras que al profeta piadoso le reveló la cosa tal como era y no le prohibió predecir la verdad. Pese a ello, la certeza del profeta era, como he dicho, tan solo moral, puesto que nadie puede justificarse ante Dios ni jactarse de ser instrumento de su piedad. De hecho, la misma Escritura lo enseña y da prueba efectiva de ello: la ira de Dios indujo a David a que censara al pueblo, pese a que la Escritura da abundantes testimonios de su piedad**[53]**.

Toda la certeza profética se funda, pues, en estas tres cosas: 1) en que imaginaban las cosas reveladas con una gran viveza, como aquella con que suelen afectarnos los objetos en estado de vigilia; 2) en un signo; 3) y, por fin y principalmente, en que tenían su ánimo únicamente inclinado a lo justo y a lo bueno. Y, aunque la Escritura no siempre hace mención del signo, hay que creer, sin embargo, que los profetas siempre lo tuvieron; porque la Escritura no suele referir siempre (como ya muchos han señalado) todas las condiciones y circunstancias, sino suponerlas más bien como ya conocidas**[54]**.

[3|32] Podemos conceder, además, que los profetas que no profetizaban nada nuevo, sino tan solo lo que está contenido en la ley de Moisés, no tuvieron necesidad de signo, puesto que estaban avalados por la Ley. Y así, por ejemplo, la profecía de Jeremías sobre la destrucción de Jerusalén estaba confirmada por las profecías de los demás profetas y por las

amenazas de la Ley, y no exigía, por tanto, ningún signo[55]. En cambio, Ananías, que anunciaba, contra todos los profetas, la pronta restauración de la ciudad, requería necesariamente un signo; de lo contrario, debería dudar de su profecía, mientras ésta no fuera confirmada por el acontecimiento de la cosa por él predicha (ver *Jeremías*, 28, 9).

Por consiguiente, la certeza que los profetas extraían de signos, no era matemática (es decir, aquella que se sigue de la necesidad inherente a la percepción de la cosa percibida o vista), sino simplemente moral; y los signos solo eran concedidos a fin de persuadir al profeta. De donde se sigue que esos signos fueron dados según las opiniones y la capacidad de los profetas; de suerte que el signo que a un profeta le cercioraba de su profecía, podría no convencer en absoluto a otro imbuido de opiniones distintas. Por este motivo, los signos eran distintos para cada profeta; como lo era también, según hemos dicho, la misma revelación, puesto que variaba según la disposición de su temperamento corporal y de su imaginación, y según las opiniones que antes hubiera adoptado.

En relación al temperamento, la revelación variaba del modo siguiente. Si el profeta era alegre, se le revelaban las victorias, la paz y cuantas cosas despiertan alegría en los hombres; en cambio, si era triste, se le revelaban guerras, suplicios y todos los males; y así, según que el profeta fuera compasivo, afable, colérico, severo, etc., era más o menos apto para unas u otras revelaciones. Las variaciones respecto a la imaginación consisten en que, si el profeta era elegante, también percibía la mente de Dios en un estilo elegante, y si era confuso, la percibía confusamente. Y esto es aplicable a todas las revelaciones que se le representaban a través de imágenes: es decir, que, si el profeta era campesino, se le representaban bueyes y vacas, etc.; si era militar, jefes y ejércitos; y, en fin, si era cortesano, se le representaba el solio regio y cosas similares.

La profecía variaba, finalmente, según las diversas opiniones de los profetas. Por eso, a los magos (ver *Mateo*, 2), que daban crédito a los juegos de la astrología, se les reveló el nacimiento de Cristo por la imaginación de una estrella surgida en Oriente; [3|33] a los augures de Nabucodonosor se les reveló en las entrañas de las victimas (ver *Ezequiel*, 21, 26) la destrucción de Jerusalén, que el mismo rey conoció por los oráculos y por

la dirección de las saetas que él lanzó al aire; y a los profetas que creían que los hombres actúan por libre elección y por su propio poder, se les reveló Dios como indiferente y como si desconociera las acciones humanas futuras. Pasemos, pues, a demostrar todo esto, punto por punto, a partir de la Escritura.

El primer punto consta por aquel caso de Eliseo (ver *2 Reyes*, 3, 15), cuando, para profetizar a Joram, pidió un instrumento musical y no logró percibir la mente de Dios hasta que se deleitó con su música; solo entonces predijo a Joram y sus compañeros cosas alegres, pues antes no había podido hacerlo, porque estaba irritado contra el rey, y quienes están enfadados con alguien, tienden a imaginar de él males, mas no bienes. Y, cuando otros pretenden decir que Dios no se revela a quienes están irritados y tristes, es que sueñan[56]. En efecto, Dios reveló a Moisés, que estaba irritado contra el faraón, la tristemente célebre matanza de los primogénitos (ver *Éxodo*, 11, 8), y, por cierto, sin emplear instrumento alguno. Dios se reveló también a Caín furioso. A Ezequiel, impaciente por la ira, se le reveló la miseria y la contumacia de los judíos (ver *Ezequiel*, 3, 14). Y Jeremías, embargado por la tristeza y aburrido de la vida, profetizó las calamidades de los judíos; hasta el punto de que Josías no le quiso consultar a él, sino a una mujer de la misma época, porque estaba más dispuesta, por su temperamento femenino, a que se le revelara la misericordia de Dios (ver *2 Paralipómenos*, 34). Tampoco Miqueas profetizó nunca nada bueno a Ajab (mientras que sí lo hicieron otros verdaderos profetas, como consta por *1 Reyes*, 20), sino tan solo males durante toda su vida (ver *1 Reyes*, 22, 8; y más claramente, *2 Paralipómenos*, 18, 7). Los profetas eran, pues, más aptos para estas o aquellas revelaciones, según su diferente temperamento.

Por otra parte, el estilo de la profecía variaba según la elocuencia de cada profeta. Las profecías de Ezequiel y de Amós no están escritas en un estilo elegante, como las de Isaías y de Nahum, sino en un estilo un tanto tosco. Y, si alguno es experto en la lengua hebrea y quiere satisfacer su curiosidad de comprobarlo por sí mismo, que coteje algunos capítulos de distintos profetas, que tratan del mismo tema, y hallará una gran diferencia de estilo. Que compare, por ejemplo, al cortesano *Isaías*, 1, 11-20 con [3|34] el campesino *Amós*, 5, 21-24; que coteje después el orden y la

argumentación de *Jeremías*, 49 (en su profecía contra Edom) con el orden y la argumentación de Abdías; y que compare, además, *Isaías*, 40, 19-20 y 44, 8 ss. con *Oseas*, 8, 6 y 13, 2. Y así para los demás. Si se sopesan atentamente todas estas razones, se verá sin dificultad que Dios no tiene ningún estilo peculiar de expresarse, sino que éste solo es elegante, conciso, severo, tosco, prolijo y oscuro, de acuerdo con la erudición y la capacidad del profeta.

Las representaciones proféticas y sus jeroglíficos, aunque significaran lo mismo, eran diferentes también. Y así, la gloria de Dios, abandonando el Templo, se le presentó de distinta forma a Isaías y a Ezequiel, por más que los rabinos pretendan que ambas fueron exactamente la misma, solo que a Ezequiel, por ser campesino, le habría sorprendido en extremo y por eso la habría descrito con todo detalle. Pero, a menos que los rabinos hayan tenido una tradición segura al respecto, cosa que no creo en absoluto, su interpretación es totalmente arbitraria, puesto que Isaías vio serafines con seis alas, mientras que Ezequiel vio animales con cuatro alas; Isaías vio a Dios vestido y sentado sobre el solio regio, y en cambio Ezequiel lo vio a manera de fuego**[57]**. No cabe duda que cada uno vio a Dios tal como solía imaginarlo.

Las representaciones proféticas variaban, además, no solo en su forma, sino también en su claridad. Las de Zacarías, por ejemplo, eran demasiado oscuras como para que él mismo pudiera entenderlas sin explicación, como se ve por su propia narración. Y las de Daniel, ni siquiera explicadas, lograba él comprenderlas**[58]**. Y eso no se debía a la dificultad de la cosa revelada (ya que solo se trataba de asuntos humanos, que no superan los límites de la capacidad humana, a no ser porque son futuros), sino exclusivamente a que la imaginación de Daniel no era capaz de profetizar en la vigilia lo mismo que en sueños, como se ve por el hecho de que, al comienzo mismo de la revelación, estaba tan atemorizado que casi desesperaba de sus fuerzas. Debido, pues, a la debilidad de su imaginación y de sus fuerzas, las cosas se le representaron extremadamente oscuras y, ni explicadas, consiguió entenderlas. Hay que señalar, además, que las palabras oídas por Daniel (como antes hemos mostrado) solo fueron imaginarias; y por eso no es nada extraño que, turbado como estaba, [3|35]

haya imaginado todas aquellas palabras con tal confusión y oscuridad, que no pudiera, después, sacar nada claro de ellas. Quienes dicen, en cambio, que Dios no quiso revelar la cosa claramente a Daniel, parece que no han leído las palabras del ángel, que dijo expresamente (ver *Daniel*, 10, 14) que él había venido para hacer entender a Daniel qué ocurriría a su pueblo en los días venideros. Aquellas cosas permanecieron, pues, oscuras, porque no había nadie por entonces que estuviera dotado de imaginación suficiente para que se le pudieran revelar de forma más clara. Finalmente, los profetas a quienes fue revelado que Dios arrebataría a Elías, intentaban convencer a Eliseo de que había sido trasladado a otro lugar, donde todavía podrían encontrarlo; lo cual muestra claramente que no habían entendido bien la revelación de Dios[59].

§ 2. No es necesario mostrar esto con más detalle, puesto que nada resulta más claro por la Escritura que el hecho de que Dios dotó a un profeta de una gracia mayor de profetizar que a otro. En cambio, que las profecías o representaciones variaban según las opiniones adoptadas por los profetas, y que éstos abrazaron opiniones distintas e incluso contrarias, así como prejuicios diversos (me refiero a las cosas puramente especulativas, ya que, en lo que concierne a la honradez y a las buenas costumbres, hay que pensar de modo muy distinto), lo probaré con más esmero y amplitud, puesto que pienso que es éste un asunto de mayor importancia. De ahí, en efecto, sacaré finalmente la conclusión de que la profecía no hizo nunca más doctos a los profetas, sino que los dejó en sus opiniones previamente adoptadas, y que, por lo mismo, nosotros no estamos obligados a creerles acerca de las materias meramente especulativas.

Con sorprendente precipitación ha llegado todo el mundo a persuadirse de que los profetas supieron todo cuanto el entendimiento humano es capaz de alcanzar[60]. Y, aunque algunos pasajes de la Escritura nos dicen clarísimamente que los profetas ignoraron ciertas cosas, prefieren afirmar que ellos no entienden esos pasajes, antes que conceder que los profetas ignoraron alguna cosa; o se atreven a violentar las palabras de la Escritura, hasta el punto de hacerle decir lo que de ningún modo quiere decir. Claro que, si es lícito emplear uno de esos dos métodos, se ha acabado con toda la

Escritura. En vano nos empeñaremos, en efecto, en probar algo por la Escritura, si las cosas que están sumamente claras, podemos situarlas entre las oscuras e impenetrables o interpretarlas a nuestro capricho.

Por ejemplo, nada hay más claro en la Escritura que esto: que Josué y también, quizá, el autor que escribió su historia**[61]**, pensaron que el Sol se movía en torno a la tierra y que [3|36] la tierra, en cambio, estaba en reposo, y que el sol permaneció inmóvil durante algún tiempo. Pero, como muchos no quieren admitir que en los cielos pueda darse cambio alguno, explican dicho pasaje de suerte que no parece decir nada similar. Por el contrario, otros que han aprendido a filosofar con más coherencia, como comprenden que la tierra se mueve y que el sol, en cambio, está en reposo o no se mueve en torno a la tierra, se empeñan con todas sus fuerzas en sacar eso mismo de la Escritura, por más que ésta se resiste abiertamente a ello. Realmente, los admiro. ¿O es que tenemos que creer que el soldado Josué era experto en astronomía y no se le pudo revelar un milagro, o que la luz del sol no pudo estar más tiempo del habitual sobre el horizonte, a menos que Josué comprendiera su causa? La verdad es que ambas alternativas me parecen ridículas. Por eso, prefiero decir abiertamente que Josué ignoró la verdadera causa de la prolongación de aquel día y que tanto él como la multitud que estaba presente, pensaban que el sol daba una vuelta diaria en torno a la tierra y, al mismo tiempo, que aquel día se había detenido un poco; que ellos creyeron que ésa fue la causa de la prolongación de aquel día, sin advertir que, a consecuencia del excesivo hielo que había en esos momentos en aquella región del cielo (ver *Josué*, 10, 11), pudo producirse una refracción mayor de lo habitual o algo similar que no investigaremos aquí.

También a *Isaías* se le reveló el signo de la retrogradación de la sombra de acuerdo con su capacidad, es decir, por la retrogradación del sol; porque también él pensaba que el sol se movía y la tierra estaba inmóvil, y ni en sueños, quizá, se le había ocurrido la idea de los parhelios. Podemos afirmar esto sin el menor escrúpulo, porque fue realmente posible que tal signo se produjera y que Isaías lo predijera al rey, aunque el profeta ignorara su verdadera causa**[62]**.

Y lo mismo hay que decir de la construcción de Salomón, si es que fue revelada por Dios: todas sus medidas le fueron reveladas según la capacidad

y las opiniones de Salomón. Pues, como no estamos obligados a creer que Salomón fuera un matemático, nos es lícito afirmar que ignoraba la relación entre la periferia y el diámetro del círculo y que creía, como los simples obreros, que era de 3 a 1. Si nos está permitido decir que no entendemos ese texto (*1 Reyes*, 7, 23), no sé yo qué diablos podemos entender de la Escritura, puesto que ese pasaje se limita a describir, en forma meramente histórica, dicha construcción. Aún más, si cabe fingir que la Escritura pensaba otra cosa, pero que, por alguna razón que desconocemos, quiso describirla así, [3|37] eso es sencillamente destruir de raíz toda la Escritura. Pues cualquiera podrá, con igual derecho, decir otro tanto de todos los pasajes de la Escritura; y por consiguiente, cuantos absurdos y males pueda excogitar la malicia humana, se los podrá defender y cometer, sin menoscabo de la autoridad de la Escritura. En cambio, lo que nosotros proponemos, no implica impiedad alguna, puesto que Salomón, Isaías, Josué, etc., aunque fueran profetas, eran también hombres, y hay que pensar que nada humano les era ajeno**[63]**.

También a Noé le fue revelado, según su capacidad, que Dios iba a destruir el género humano, ya que pensaba que, fuera de Palestina, el mundo no estaba habitado**[64]**.

Los profetas pudieron ignorar, sin menoscabo de su piedad, no solo estas cosas, sino otras más importantes, y de hecho las ignoraron. En realidad, no enseñaron nada particular sobre los atributos divinos, sino que tuvieron opiniones bien vulgares acerca de Dios. Ahora bien, sus revelaciones fueron acomodadas a esas opiniones, como enseguida haré ver con numerosos testimonios de la Escritura; de donde se desprende fácilmente que los profetas son alabados y tenidos en alta estima, no tanto por la sublimidad y excelencia de su ingenio, cuanto por su piedad y constancia de ánimo.

Adán, el primero a quien Dios se reveló, ignoró que Dios es omnipresente y omnisciente, puesto que se escondió de Él y se esforzó en excusarse de su pecado ante Dios, como si estuviera ante un hombre. De ahí que también Dios se le reveló según su capacidad, es decir, como si no estuviera en todas partes e ignorara el pecado de Adán y en dónde se encontraba. Efectivamente, Adán oyó o creyó oír a Dios pasearse por el

jardín y llamarle y preguntarle en dónde estaba; y después, al sentirse avergonzado, preguntarle si había comido del árbol prohibido. Adán, pues, no conocía ningún atributo de Dios, excepto que era el hacedor de todas las cosas**[65]**.

A Caín también se le reveló Dios según su capacidad, es decir, como si desconociera las cosas humanas; para arrepentirse de su pecado, no necesitaba Caín tener un conocimiento más elevado de Dios**[66]**. A Labán, Dios se le reveló como Dios de Abraham, porque creía que cada nación poseía su Dios peculiar (ver *Génesis*, 31, 29). También Abraham ignoró que Dios está en todas partes y que conoce de antemano todas las cosas; y así, tan pronto oyó la sentencia contra los sodomitas, [3|38] rogó que Dios no la ejecutase, hasta saber si todos merecían tal suplicio; por eso dice (*Génesis*, 18, 24): *quizá existan cincuenta justos en aquella ciudad*. Y Dios no se le reveló de otra forma, puesto que habla así en la imaginación de Abraham: *bajaré ahora para ver si han obrado de acuerdo con la profunda queja que a mí ha llegado, y, si no es así, lo sabré***[67]**. El testimonio divino sobre Abraham (ver *Génesis*, 18, 19) no contiene nada más que su obediencia y que amonestaba a sus criados a la justicia y al bien; pero no que Abraham haya tenido pensamientos sublimes acerca de Dios.

Tampoco Moisés percibió con suficiente claridad que Dios es omnisciente y dirige todas las acciones humanas con su solo decreto. En efecto, aunque Dios le había dicho (ver *Éxodo*, 3, 18) que los israelitas le obedecerían, lo pone en duda y replica (ver *Éxodo*, 4, 1): *¿y si no me creen y no me obedecen?* De ahí que también a él se le reveló Dios como indiferente y desconocedor de las acciones humanas futuras. Por eso le dio dos signos y le dijo (*Éxodo*, 4, 8): *si acaso no creyeran en el primer signo, creerán en el último; mas, si ni en el último creyeran, coge* (entonces) *un poco de agua del río*, etcétera. Y, si uno quiere examinar sin prejuicios las frases de Moisés, verá claramente que su opinión acerca de Dios es que Dios es un ser que siempre existió, existe y existirá siempre; y, por eso, le da el nombre de *Jehová***[68]**, que en hebreo expresa estos tres tiempos de la existencia. Sobre su naturaleza, en cambio, no enseñó sino que es misericordioso, benigno, etc., y sumamente celoso, como consta por innumerables pasajes del *Pentateuco*.

Por otra parte, creyó y enseñó que este ser de tal modo difiere de todos los demás que no puede ser expresado por ninguna imagen de ninguna cosa visible; no tanto por la contradicción de tal hecho cuanto por la debilidad humana. Enseñó, además, Moisés que Dios es singular o único en razón de su poder; pues, aun cuando concedió que existen seres que (por supuesto, por orden y mandato de Dios) hacían las veces de Dios, es decir, seres a los que Dios concedió autoridad, derecho y poder para dirigir las naciones y para velar y preocuparse por ellas; enseñó, sin embargo, que ese ser, que los judíos debían venerar, [3|39] era el Dios supremo y soberano o (por decirlo con una expresión hebrea) el Dios de los dioses. Por eso dijo en el cántico del *Éxodo*, 15, 11: *¿quién, entre los Dioses, es semejante a ti, Jehová?* Y Jetró (Ib. 18, 11): *ahora he conocido que Jehová es mayor que todos los Dioses*; es decir: al fin, me veo forzado a conceder a Moisés que Jehová es mayor que todos los dioses y de un poder singular. Cabe, no obstante, dudar si Moisés creyó que esos seres, que hacían las veces de Dios, fueron creados por Dios, puesto que nada ha dicho, que nosotros sepamos, sobre su principio y creación.

Moisés enseñó, además, que ese ser supremo hizo pasar el mundo visible del caos (*Génesis*, 1, 2) al orden y puso en la naturaleza las semillas, y que, por eso, tiene el derecho y el poder supremos sobre todas las cosas, que, en virtud de ese derecho y de ese poder soberanos (ver *Deuteronomio*, 10, 14-5), eligió para Sí solo a la nación hebrea y cierta región del mundo (ver *Deuteronomio*, 4, 19; 32, 8-9), dejando las otras naciones y regiones al cuidado de los otros dioses, sustitutos suyos; y que, por este motivo, Él es llamado Dios de Israel y Dios de Jerusalén (ver 2 *Paralipómenos*, 32, 19), mientras que los otros Dioses se llaman Dioses de las otras naciones.

Por eso también creían los judíos que aquella región, que Dios les había elegido, exigía un culto especial a Dios, totalmente distinto del de las otras regiones, y que incluso no podía tolerar el culto de los otros dioses y propio de otras regiones. Pues creían que los pueblos que el rey de Asiria había traído a las tierras de los judíos, eran desgarrados por los leones, porque desconocían el culto de los dioses de aquellas tierras (*2 Reyes*, 17, 25-6, etc.). Y por eso, según la opinión de Ibn Ezra, cuando Jacob quiso dirigirse a su patria, dijo a sus hijos que se dispusieran a adoptar un nuevo culto y

que abandonaran el culto a los dioses de la tierra en que entonces se hallaban (ver *Génesis*, 35, 2-3). Y también David, para decirle a Saúl que, a consecuencia de su persecución, se veía forzado a vivir fuera de su patria, le dijo que era expulsado de la herencia de Dios y era enviado a rendir culto a otros dioses (ver *1 Samuel* 26, 19).

Moisés creyó, finalmente, que ese ser o Dios tenía su morada en los cielos (ver *Deuteronomio*, 33, 27), opinión que era sumamente frecuente entre los paganos.

Si nos fijamos ahora en las revelaciones de Moisés, [3|40] comprobaremos que fueron adaptadas a sus opiniones. Y así, como creía que la naturaleza de Dios era susceptible de las condiciones antes señaladas, a saber, la misericordia, la benignidad, etc., Dios se le reveló de acuerdo con esta opinión suya y bajo estos atributos (ver *Éxodo*, 34, 6-7, donde se cuenta de qué forma se apareció Dios a Moisés, y vv. 4-5 relativos al Decálogo)[69]. Se nos dice, por otra parte (*Éxodo*, 33, 18), que Moisés pidió a Dios que le permitiera verle; pero, como Moisés no había formado (como ya he dicho) en su cerebro ninguna imagen de Dios, y Dios tan solo se revela a los profetas (como también he probado) según la disposición de sus imaginaciones, Dios no se le apareció bajo ninguna imagen. Y esto sucedió, repito, porque repugnaba a la imaginación de Moisés; puesto que otros profetas, por ejemplo, Isaías, Ezequiel, Daniel, etc., testifican haber visto a Dios. Por eso, contestó Dios a Moisés: *no podrás ver mi rostro*[70]; y porque, además, Moisés creía que Dios era visible, es decir, que ello no implicaba contradicción alguna por parte de la naturaleza divina, ya que, de lo contrario, no hubiera pedido tal cosa. Y por eso mismo añadió Dios: *porque nadie me verá y vivirá*, dando así una razón acorde con la opinión de Moisés; pues no dice que eso contradiga a la naturaleza divina, como sucede en realidad, sino que eso no puede realizarse a causa de la debilidad humana. Aún más, para revelar a los israelitas, que habían adorado el becerro, que se habían hecho semejantes a los demás pueblos, Dios les dice (*Éxodo*, 33, 2-3) que les enviará un ángel, es decir, un ser que velará por los israelitas en nombre del ser supremo, pero que Él no quiere estar entre ellos. De esta forma, no le quedaba a Moisés ningún motivo para convencerse de que los israelitas eran más gratos a Dios que las demás naciones que Dios

había puesto al cuidado de otros seres o ángeles, como consta por el v. 16 del mismo capítulo. Finalmente, como creía que Dios habitaba en los cielos, se le revelaba como si bajara del cielo sobre la montaña; y Moisés, por su parte, subía al monte para hablar con Dios, lo cual no le sería necesario en absoluto, si pudiera imaginar a Dios en todas partes con la misma facilidad.

Pese a que Dios se les reveló a ellos mismos, los israelitas no supieron apenas nada de Dios, y dieron pruebas más que sobradas, cuando, unos cuantos días después, dieron su honor y su culto a un becerro y creyeron que él no era otra cosa que los dioses que les habían sacado de Egipto. No hay que creer, por cierto, que hombres habituados a las [3|41] supersticiones de Egipto, rudos y moldeados por la más mísera esclavitud, tuvieran alguna idea sana de Dios o que Moisés les hubiera enseñado algo más que una forma de vida; no, por supuesto, como filósofo, para que vivieran, por fin, guiados por la libertad interior, sino como legislador, para que se sintieran coaccionados por el imperio de la Ley a vivir bien. De ahí que la forma correcta de vida o la vida verdadera, así como el culto y el amor de Dios, fueron para ellos una esclavitud, más bien que una verdadera libertad y que una gracia o un don de Dios. Moisés, en efecto, les mandó amar a Dios y observar su Ley para agradecer a Dios los bienes pasados (a saber, la liberación de la esclavitud egipcia) e incluso los aterró con amenazas, si transgredían aquellos preceptos, y les prometió muchos bienes, si, por el contrario, los observaban. Es decir, que les enseñó de la misma manera que suelen hacer los padres con sus hijos que aún no tienen uso de razón. Es cierto, pues, que los judíos ignoraron la verdadera dignidad de la virtud y la verdadera felicidad[71].

Jonás creyó escapar a la mirada de Dios, lo cual parece demostrar que también él pensó que Dios había entregado el cuidado de las demás regiones, fuera de Judea, a otros poderes que, al fin, serían sustitutos suyos[72].

No hay nadie, en el Antiguo Testamento, que haya hablado de Dios de modo más acorde con la razón que Salomón, el cual superó a todos los de su tiempo por la inteligencia natural. De ahí que se consideró también por encima de la Ley (puesto que ésta solo fue dada a aquellos que carecen de razón y de las enseñanzas del entendimiento natural) y apenas hizo caso de

todas las leyes que se refieren al rey y que se reducían fundamentalmente a tres (ver *Deuteronomio*, 17, 16-7), sino que las violó abiertamente (pero se equivocó, lejos de hacer algo digno de un filósofo, en cuanto que se dio a los placeres). Enseñó que todos los bienes de la fortuna resultan vanos para los hombres (ver el *Eclesiastés*)[73] y que los hombres no tienen nada más valioso que el entendimiento ni pueden ser castigados con mayor suplicio que la necedad (ver *Proverbios*, 16, 22).

Pero volvamos a los profetas, cuyas discrepancias de opinión nos hemos propuesto señalar. Los rabinos vieron que las opiniones de Ezequiel se oponen tanto a las de Moisés que (como se cuenta en el *Tratado del sábado*, cap. 1, folio 13, p. 2), al transmitirnos los pocos libros de los profetas que nos quedan, casi dudaron en admitir ese libro entre los canónicos; y lo hubieran ocultado totalmente, si un tal Ananías[74] no se hubiera comprometido a explicarlo, cosa que, como allí se dice, logró finalmente hacer, aunque no sin gran trabajo y empeño. Cómo lo haya conseguido, no [3|42] está, sin embargo, bien claro: si acaso escribió un comentario que haya desaparecido o si incluso cambió las palabras y las oraciones de Ezequiel (si tuvo audacia para ello) y las adornó a su gusto. En todo caso, *Ezequiel*, 18 no parece concordar con *Éxodo*, 34, 7 ni con *Jeremías*, 32, 18, etc.

Samuel creía que, cuando Dios había decretado algo, nunca se arrepentía de su decisión (ver *1 Samuel*, 15, 29); puesto que, cuando Saúl, arrepentido de su pecado, quería adorar a Dios y pedirle perdón, Samuel le dijo que Dios no cambiaría su decreto contra él. Por el contrario, a *Jeremías* (18, 8,10) le fue revelado que, aunque Dios hubiera decretado algo bueno o algo malo respecto a una nación, volvía sobre su decreto, siempre que los hombres cambiaran posteriormente a mejor o a peor. En cambio, *Joel* (2, 13) enseñó que Dios solo se arrepiente del mal. Finalmente, por *Génesis*, 4, 7 consta con toda evidencia que el hombre puede dominar las tentaciones de pecado y obrar bien; pues eso es lo que se le dice a Caín, pese a que, como consta por la misma Escritura y por Josefo[75], nunca las dominó. Y lo mismo se desprende con la máxima claridad del capítulo de Jeremías que acabamos de citar, puesto que dice que Dios cambia el decreto dictado en daño o beneficio de los hombres, según que éstos decidan cambiar sus

costumbres y forma de vida. Pablo, en cambio, nada enseña con más claridad que esto: que, si no es por una singular vocación o gracia de Dios, los hombres no tienen dominio ninguno sobre las tentaciones de la carne (ver *Romanos*, 9, 10 ss. adviértase que en 3, 5 y 6, 19, donde atribuye la justicia a Dios, se corrige diciendo que habla al estilo humano y a causa de la debilidad de la carne).

Por lo anterior consta, pues, más que de sobra, lo que nos proponíamos demostrar: que Dios adaptó las revelaciones a la capacidad y a las opiniones de los profetas; que los profetas pudieron ignorar y de hecho ignoraron las cosas que solo se refieren a la especulación y no a la caridad y a la vida práctica; y que tuvieron opiniones contrarias. Por consiguiente, no hay que buscar en ellos, ni mucho menos, el conocimiento de las cosas materiales y espirituales[76].

Nuestra conclusión es, pues, la siguiente: fuera de aquello que constituye el fin y la sustancia de la revelación, no estamos obligados a creer a los profetas; en lo demás, cada uno es libre para creer como le plazca. La revelación de Caín, por ejemplo, solo nos enseña que Dios amonestó a Caín a que viviera mejor. [3|43] Ése es el único objetivo y la sustancia de la revelación, y no enseñar la libertad de la voluntad o cosas filosóficas. Por tanto, aunque en las palabras y en el contenido de dicha amonestación está clarísimamente incluida la libertad de la voluntad, nos es lícito pensar lo contrario, dado que aquellas palabras y razones solo están adaptadas a la capacidad de Caín. Así también, la revelación de Miqueas tan solo quiere enseñar que Dios le reveló el resultado exacto de la lucha de Ajab contra Aram[77]; y, por consiguiente, eso es lo único que tenemos que creer. Todo lo que, aparte de esto, en ella se dice sobre el verdadero o falso espíritu de Dios, sobre el ejército celeste, situado a uno y otro lado de Dios, y sobre las demás circunstancias de dicha revelación, no nos incumben para nada; que cada cual crea, pues, en ellas, según le parezca más acorde con su propia razón. En cuanto a los argumentos, con los que Dios mostró a Job su poder sobre todas las cosas (si es verdad que le fueron revelados y no, como creen algunos, que él se esmeró en adornar sus ideas), hay que decir exactamente lo mismo: que esos argumentos solo fueron aducidos según la

capacidad de Job y para convencerle a él, pero no son argumentos universales, para convencer a todos.

Ni cabe decir otra cosa sobre las razones con las que Cristo convence a los fariseos de contumacia e ignorancia y exhorta a sus discípulos a la verdadera vida: que acomodó sus razones a las opiniones de unos y otros. Por ejemplo, cuando dijo a los fariseos (ver *Mateo*, 12, 26): *y, si satanás expulsa a satanás, está dividido contra sí mismo: ¿cómo, entonces, se mantendría su reino?*, no pretendía otra cosa que convencer a los fariseos por sus mismos principios, y no, enseñar que hay demonios o algún reino satánico. Y así también, cuando dijo a los discípulos (*Mateo*, 18, 10): *mirad que no despreciéis a uno de estos pequeños, pues os digo que sus ángeles están en los cielos*, etc., no quiere enseñar sino que no sean soberbios y que no desprecien a nadie; y no todo lo que está contenido en sus razones, puesto que solo las aduce para mejor convencer a sus discípulos.

Otro tanto habría que decir, finalmente, sobre los argumentos y signos de los apóstoles. Pero no es necesario que me extienda más sobre el tema, ya que, si tuviera que enumerar todos los lugares de la Escritura, que solo han sido escritos al modo humano o según la capacidad de alguien en particular, y que, no sin gran perjuicio para la filosofía, [3|44] son defendidos como doctrina divina, me apartaría mucho de la brevedad que me he propuesto. Baste, pues, con los pocos textos, de carácter general, que he tocado, y que el curioso lector examine por sí mismo el resto**[78]**.

Pero, aunque es verdad que solo lo que hemos dicho sobre los profetas y la profecía, concierne directamente al fin que busco, es decir, a separar la filosofía de la teología; como he abordado esta cuestión en términos universales, me parece oportuno investigar, además, si el don profético solo fue peculiar de los hebreos o si fue más bien común a todas las naciones, y preguntarme, a la vez, qué hay que decir sobre la vocación de los hebreos. Sobre estos temas, véase el capítulo siguiente**[79]**.

## Capítulo III. De la vocación de los hebreos y de si el don profético fue peculiar de los hebreos

[3|44] § 1. La verdadera felicidad y beatitud de cada individuo consiste exclusivamente en la fruición del bien y no en la gloria de ser uno solo, con exclusión de los demás, el que goza del mismo. Pues quien se considera más feliz, porque solo a él le va bien y no tanto a los demás o porque es más feliz y más afortunado que ellos, desconoce la verdadera felicidad y beatitud; ya que la alegría que con ello experimenta, si no es puramente infantil, no se deriva más que de la envidia o del mal corazón. Por ejemplo, la verdadera felicidad y beatitud del hombre consiste únicamente en la sabiduría y en el conocimiento de la verdad y no, en absoluto, en ser más sabio que los demás o en que éstos carezcan del verdadero conocimiento; puesto que esto no aumenta en nada su sabiduría, es decir, su felicidad. De ahí que, quien disfruta de eso, disfruta del mal de otro y, por consiguiente, es envidioso y malo, y no ha conocido ni la verdadera sabiduría ni la tranquilidad de la vida verdadera**[80]**.

Así, pues, cuando la Escritura, para exhortar a los hebreos a la obediencia de la ley, dice que Dios los ha elegido, con preferencia a las demás naciones (ver *Deuteronomio*, 10, 15); que está cerca de ellos y no de los demás (Ib. 4, 4 y 7); que solo a ellos les ha prescrito leyes justas (Ib. 4, 8); en fin, que solo a ellos, posponiendo a los demás, se les dio a conocer (Ib., 4, 32), etc, habla adaptándose a su capacidad. Ahora bien, los hebreos, como hemos probado en el capítulo precedente**[81]**, y [3|45] como el mismo Moisés confirma (Ib., 9, 67), no habían conocido la verdadera felicidad. Porque es evidente que ellos no hubieran sido menos felices, si Dios hubiera llamado a todos por igual a la salvación; ni Dios les hubiera sido menos propicio, si hubiera estado igualmente cerca de los demás; ni sus leyes hubieran sido menos justas ni ellos menos sabios, porque hubieran sido prescritas a todos; ni los milagros hubieran manifestado menos el poder de Dios, aunque también hubieran sido hechos para otras naciones; ni, finalmente, estarían los hebreos menos obligados a rendir culto a Dios, si él hubiera concedido a todos por igual todos estos dones. En cuanto a lo que Dios dice a Salomón (ver *1 Reyes*, 3, 12), que nadie en lo sucesivo será más sabio que él, no parece ser más que una forma de expresar su eximia sabiduría. En cualquier caso, no hay que creer, en modo alguno, que Dios haya prometido a Salomón, para su mayor felicidad, que Él no otorgaría a

nadie, en lo sucesivo, una sabiduría igual; puesto que eso no acrecentaría nada la inteligencia de Salomón, ni tampoco ese prudente rey hubiera agradecido menos a Dios tan gran don, si él le hubiera dicho que concedería a todos la misma sabiduría.

Cuando decimos que Moisés, en los pasajes del *Pentateuco* que acabamos de citar, habló adaptándose a la capacidad de los hebreos, no pretendemos, sin embargo, negar que Dios les haya prescrito a ellos solos esas leyes del *Pentateuco*, ni que solo les haya hablado a ellos, ni, en fin, que los hebreos hayan visto cosas tan admirables como a ninguna otra nación le han sucedido. Solo queremos decir que Moisés, hablando en esos términos y aduciendo esas razones, quiso amonestar a los hebreos a que se unieran más a Dios mediante un culto acorde con su mentalidad infantil. Quiero probar, además, que los hebreos no han superado a las demás naciones en ciencia y en piedad, sino en algo totalmente distinto; o (para hablar, como la Escritura, según su capacidad) que los hebreos no han sido elegidos por Dios, con preferencia a los otros pueblos, para la verdadera vida y las sublimes especulaciones —aunque sí han sido reiteradamente amonestados—, sino para algo totalmente distinto. Qué sea eso, sin embargo, lo explicaré siguiendo un orden**[82]**.

Pero, antes de empezar, quiero explicar brevemente qué entiendo, en lo sucesivo, por gobierno de Dios y qué por auxilio divino, externo e interno, qué por elección de Dios y qué en fin, por fortuna. Por gobierno de Dios, entiendo el orden fijo e inmutable o la concatenación de las cosas naturales; [3|46] puesto que ya antes hemos dicho y lo hemos probado en otro lugar**[83]**, que las leyes universales de la naturaleza, conforme a las cuales se hacen y determinan todas las cosas, no son más que los eternos decretos de Dios, que implican siempre una verdad y una necesidad eternas. Es, pues, lo mismo que digamos que todas las cosas se hacen según las leyes de la naturaleza o que son ordenadas por el decreto de Dios y su gobierno. Y como, además, el poder de todas las cosas naturales no es más que el mismo poder de Dios, único que todo lo hace y determina, se sigue que toda ayuda que el hombre (que también es una parte de la naturaleza) aporta a su propia conservación, o la que le ofrece la naturaleza sin su colaboración, todo ello le es ofrecido por el solo poder divino, en cuanto que actúa por la naturaleza

humana o por las cosas exteriores a ella. Con razón, pues, podemos llamar auxilio interno de Dios a cuanto la naturaleza humana puede aportar, por su solo poder, a la conservación de su propio ser; y auxilio externo de Dios, a toda utilidad que pueda provenirle, además, del poder de las causas externas[84].

De lo anterior se desprende fácilmente qué hay que entender por elección divina. Dado, en efecto, que nadie puede hacer nada sino en virtud de un orden predeterminado de la naturaleza, es decir, por el gobierno y el decreto eterno de Dios, se sigue que nadie elige para sí una forma de vida ni hace nada, si no es por una singular vocación de Dios, que eligió a éste, y no a otros, para esta obra o para esta forma de vida. Finalmente, por fortuna no entiendo otra cosa que el gobierno de Dios, en cuanto que dirige los asuntos humanos a través de cosas externas e inesperadas.

Hechas estas aclaraciones, volvamos ya a nuestro tema y veamos por qué se ha dicho que la nación hebrea fue elegida por Dios con preferencia a las demás. Para probarlo, procedo de la forma siguiente. Todo cuanto deseamos honestamente, se reduce a estos tres objetos principales, a saber, entender las cosas por sus primeras causas, dominar las pasiones o adquirir el hábito de la virtud y, finalmente, vivir en seguridad y con un cuerpo sano. Los medios que sirven directamente para el primero y el segundo objetivo y que pueden ser considerados como sus causas próximas y eficientes, residen en la misma naturaleza humana; su adquisición depende, pues, principalmente de nuestro propio poder o de las leyes de la naturaleza humana.

Por este motivo, hay que afirmar categóricamente que estos dones no son peculiares de ninguna nación, [3|47] sino que han sido siempre patrimonio de todo el género humano, a menos que queramos soñar que la naturaleza ha engendrado desde antiguo diversos géneros de hombres[85]. En cambio, los medios que sirven para vivir en seguridad y para conservar el cuerpo, residen principalmente en las cosas externas; precisamente por eso, se llaman bienes de fortuna: porque dependen, sobre todo, del gobierno de las cosas externas, que nosotros desconocemos; y en este sentido, el necio es casi tan feliz o infeliz como el sabio[86].

No obstante, para vivir en seguridad y evitar los ataques de los otros hombres y de los mismos brutos, nos puede prestar gran ayuda la vigilancia y el gobierno humano. A cuyo fin, la razón y la experiencia no nos han enseñado nada más seguro que formar una sociedad regida por leyes fijas, ocupar una región del mundo y reunir las fuerzas de todos en una especie de cuerpo, que es el de la sociedad. Ahora bien, para formar y conservar la sociedad, se requiere un ingenio y una vigilancia no mediocre; y por tanto, la sociedad más segura y estable, y la menos expuesta a los embates de la fortuna, será aquella que esté fundada y dirigida, en su mayor parte, por hombres sabios y vigilantes; y a la inversa, aquella que está formada por hombres torpes, depende, en su mayor parte, de la fortuna y es menos estable. Y, si acaso permanece largo tiempo, se debe a la dirección ajena y no a la propia. Aún más, si llega a superar grandes peligros y las cosas le resultan favorables, no podrá menos de admirar el gobierno de Dios y adorarle (en cuanto que Dios actúa a través de causas externas ocultas, no en cuanto que actúa por la naturaleza y la mente humanas), puesto que le ha sucedido algo realmente inesperado, que incluso puede ser tenido por un milagro.

Por consiguiente, lo único por lo que se distinguen las naciones entre sí, es por la forma de su sociedad y de las leyes bajo las cuales viven y son gobernadas. Y por lo mismo, la nación hebrea no fue elegida por Dios, antes que las demás, a causa de su inteligencia y de su serenidad de ánimo, sino a causa de su organización social y de la fortuna, gracias a la cual logró formar un Estado y conservarlo durante tantos años. La misma Escritura lo hace constar con toda claridad, ya que basta una lectura superficial para ver claramente que los hebreos solo superaron a las otras naciones en que dirigieron con éxito todo cuanto se refiere a la seguridad de la vida y en que lograron vencer grandes peligros, gracias, sobre todo, al auxilio externo de Dios. [3|48] En lo demás fueron iguales a los otros pueblos, y Dios fue igualmente propicio a todos. En cuanto al entendimiento, consta (como hemos mostrado en el capítulo precedente) que tuvieron pensamientos sumamente vulgares sobre Dios y la naturaleza; en este sentido, no fueron, pues, elegidos por Dios más que los otros. Ni tampoco en cuanto a la virtud y a la vida verdadera; puesto que en esto también fueron iguales a los

demás pueblos, y poquísimos fueron elegidos. Su elección y vocación consistió, pues, exclusivamente en la felicidad temporal de su Estado y en sus comodidades. Ni vemos que Dios haya prometido algo más a los patriarcas[*4] y a sus sucesores. En la misma Ley, no se promete, a cambio de la obediencia, otra cosa que la continua felicidad del Estado y demás comodidades de esta vida; y, a la inversa, a cambio de la contumacia y de la ruptura del pacto, se promete la ruina del Estado y las máximas incomodidades.

Nada extraño, por lo demás, ya que el fin de la sociedad en general y del Estado (como ya consta por lo dicho y expondremos más largamente después) es vivir segura y cómodamente. Ahora bien, el Estado no puede subsistir más que con leyes que obliguen a todo el mundo; pues, si todos los miembros de una sociedad quieren eximirse de las leyes, disolverán *ipso facto* la sociedad y destruirán el Estado. De ahí que a la sociedad de los hebreos no se le pudo prometer otra cosa, a cambio de la constante observancia de las leyes, que la seguridad de la vida[*5] y sus comodidades; y, al revés, a cambio de la contumacia, no se le podía predecir ningún suplicio más seguro que la ruina del Estado y los males que de ahí suelen seguirse; a los que se añadirían otros especiales, derivados de la particular constitución de su Estado. Pero no es éste el momento de hablar de esto más largamente.

Solo añadiré lo siguiente: que también las leyes del Antiguo Testamento solo fueron reveladas y prescritas a los judíos; puesto que, como Dios solo los había elegido para formar una sociedad y un Estado singulares, era necesario que tuvieran también unas leyes especiales. En cuanto a si Dios también prescribió a otras naciones leyes especiales y si se reveló a sus legisladores en forma de profecías, es decir, bajo aquellos atributos con los que ellos solían imaginar a Dios, es algo que no me resulta suficientemente claro.

§ 2. Pero una cosa, al menos, está clara por la misma Escritura: que también las otras naciones recibieron el Estado y sus leyes particulares del gobierno externo de Dios. Solo aduciré, para probarlo, dos pasajes de la Escritura. En *Génesis*, 14, 18-20, se cuenta que Melquisidec fue rey de

Jerusalén y pontífice del Dios altísimo, [3|49] y que, como incumbía al pontífice (ver *Números*, 6, 23), bendijo a Abraham; y, finalmente, que Abraham, predilecto de Dios, entregó a este pontífice de Dios la décima parte de todo su botín. Todo lo cual muestra con suficiente claridad que Dios, antes de fundar la nación israelita, constituyó reyes y pontífices en Jerusalén y les prescribió ritos y leyes; mas si hizo esto en forma de profecías, no está suficientemente claro, como acabamos de decir. Yo, al menos, estoy persuadido de que Abraham, mientras vivió allí, observó religiosamente aquellas leyes. Efectivamente, Abraham no recibió de Dios ningún rito especial; y, sin embargo, se dice en *Génesis*, 26, 5 que Abraham observó el culto, los mandatos, las instituciones y las leyes de Dios, lo cual hay que referir sin duda al culto, mandatos, instituciones y leyes del rey Melquisidec. Y *Malaquías*, 1, 10-11 increpa a los judíos con estas palabras: *¿Quién es el que, de entre vosotros, cerrará las puertas* (del Templo) *para que no en vano se ponga el fuego sobre mi altar? No me complazco en vosotros*, etc. *Porque, desde el oriente hasta el poniente, mi nombre es grande entre las naciones, y por todas partes se me traen perfumes y oblaciones puras; porque grande es mi nombre entre las naciones, dice el Dios de los ejércitos*. Dado que estas palabras, a menos que queramos violentarlas, no admiten otro tiempo que el presente, son testimonio más que suficiente de que, en aquella época, los judíos no eran más queridos de Dios que las otras naciones; que incluso Dios se dio a conocer a otras naciones con milagros más que a los judíos de entonces, los cuales habían recuperado parcialmente su Estado sin milagros; y que, además, las naciones tuvieron ritos y ceremonias con las que eran gratas a Dios[87].

Pero dejo esto a un lado, ya que para mi objetivo me basta con haber mostrado que la elección de los judíos no se refería más que a la felicidad temporal del cuerpo y a la libertad o al Estado, y al modo y los medios con que lo formaron; por consiguiente, también a las leyes, en cuanto que eran necesarias para establecer aquel Estado particular y, finalmente, al modo como ellas fueron reveladas. Pero que en todo lo demás, en lo que reside la verdadera felicidad del hombre, los judíos eran iguales a los otros pueblos.

Por consiguiente, cuando en la Escritura (ver *Deuteronomio*, 4, 7) se dice que ninguna nación tiene dioses [3|50] tan cercanos a ella como los

judíos tienen a Dios, hay que entender que eso solo se refiere al Estado y a aquella época, en que les sucedieron tantos milagros. Pues, en cuanto a la inteligencia y virtud, es decir, en cuanto a la beatitud, Dios es, como ya hemos dicho y hemos probado racionalmente, igualmente propicio a todos. Y esto consta, además, por la misma Escritura**[88]**. Dice, por ejemplo, el salmista (*Salmos*, 145, 18): *Dios está cercano a todos los que le invocan, a todos los que le invocan de verdad*. Y también en el mismo salmo (v. 9): *Dios es benigno con todos, y su misericordia se extiende a todo cuanto hizo*. En el *Salmo*, 33, 15 se dice claramente que Dios dio a todos el mismo entendimiento, con estas palabras: *el cual forma del mismo modo su corazón*, ya que los hebreos creían que el corazón era la sede del alma y del entendimiento, como todos saben, según creo. Además, por *Job*, 28, 28 consta que Dios prescribió a todo el género humano esta ley: reverenciar a Dios y evitar toda mala obra, u obrar bien; de ahí que, aunque Job era gentil, fue el más grato de todos a Dios, porque los superó a todos en piedad y en religión. Finalmente, por *Jonás*, 4, 2 consta clarísimamente que Dios se muestra con todos, y no solo con los judíos, propicio, misericordioso, indulgente, amplio en benignidad y pesaroso del mal. Dice, en efecto, *Jonás: por eso yo decidí anteriormente huir a Tarsis, porque sabía* (a saber, por las palabras de Moisés, recogidas en *Éxodo*, 34, 6) *que tú eres un Dios propicio, misericordioso*, etc., y que, por tanto, perdonaría a los gentiles ninivitas.

Concluimos, pues: dado que Dios es igualmente propicio a todos y que los hebreos solo han sido elegidos por Dios en relación a la sociedad y al Estado, ningún judío, considerado exclusivamente, fuera de la sociedad y del Estado, posee ningún don de Dios por encima de los demás y no se diferencia en nada de un gentil. Por consiguiente, como es verdad que Dios es igualmente benigno, misericordioso, etc., con todos y que el oficio de profeta no consistía tanto en enseñar las leyes peculiares de la patria, cuanto la verdadera virtud y en invitar a los hombres a practicarla, no cabe duda que todas las naciones tuvieron profetas y que el don profético no fue peculiar de los hebreos.

Esto lo confirma la historia**[89]**, tanto profana como sagrada. Y aunque los relatos del Antiguo Testamento no hagan constar que otras naciones

[3|51] tuvieron tantos profetas como los hebreos, ni siquiera que un profeta gentil fuera enviado por Dios a otros pueblos, eso no significa nada, puesto que los hebreos solo se preocuparon de escribir sus cosas y no las de otros pueblos. Basta, pues, que constatemos en el Antiguo Testamento que hombres paganos e incircuncisos, como Noé, Enoc, Abimélek, Balaam, etc., profetizaron, y que, además, los profetas hebreos fueron enviados por Dios, no solo a su nación, sino también a otras muchas.

Ezequiel, por ejemplo, vaticinó para todos los pueblos entonces conocidos. Abdías, incluso no profetizó, que sepamos, más que para los idumeos; y Jonás vaticinó principalmente para los ninivitas. Isaías no solo lamenta y pronostica las calamidades de los judíos, y canta su restauración, sino también las de otras naciones. Dice, en efecto (*Isaías*, 16, 9): *por eso lamentaré con mi llanto a Jaze*r. Y después (19, 19-21 y 25) predice, primero, las calamidades de los egipcios y, después, su restauración; es decir, que Dios les enviará un salvador, que los liberará, y que Dios se les dará a conocer y que, finalmente, los egipcios rendirán culto a Dios con sacrificios y oblaciones; y termina llamando a esta nación *Egipto bendito, pueblo de Dios*; todo lo cual es bien digno de señalar. Finalmente, *Jeremías* (1, 5) es llamado profeta, no solo del pueblo hebreo, sino también de todos los pueblos sin más. También él lamenta en sus pronósticos las calamidades de las naciones y predice su restauración; dice, en efecto (48, 31): *por eso lamentaré a Moab y clamaré por todo Moab*, etc.; y añade (v. 36): *por eso mi corazón retumba, cual un tambor, por Moab*. Y, finalmente, predice su restauración, igual que la de los egipcios, ammonitas y elamitas. No cabe duda, pues, que los demás pueblos también tuvieron, como los judíos, sus profetas, que profetizaron para ellos y para los judíos.

Aunque la Escritura solo menciona a Balaam, a quien fueron revelados los sucesos futuros de Israel y de otras naciones, no por eso hay que creer que Balaam solo profetizó en aquella ocasión, ya que por la misma historia consta con toda evidencia que ya mucho antes se había distinguido por la profecía y por otros dones divinos. Y así, cuando Balac le manda llamar, le dice (*Números*, 22, 6): [3|52] *pues sé que aquel a quien bendices, es bendito, y a quien maldices, maldito es*. Él poseía, pues, aquella virtud que Dios había otorgado a Abraham (ver *Génesis*, 12, 3). A continuación,

Balaam respondió a los enviados, como alguien habituado a las profecías, que le esperaran hasta que se le revelara la voluntad de Dios. Cuando profetizaba, es decir, cuando interpretaba el verdadero pensamiento de Dios, solía decir de sí mismo: *dicho de aquel que oye los dichos de Dios y conoce la ciencia* (la mente o la presciencia) *del Altísimo, que ve la visión del omnipotente, cayendo a tierra, pero con los ojos abiertos*[90]. Finalmente, una vez que bendijo a los hebreos por mandato de Dios (pues así solía hacerlo), comenzó a profetizar para otros pueblos y a predecir su futuro[91]. Todo lo cual muestra más que suficientemente que Balaam siempre fue profeta o que profetizó con mucha frecuencia y (hay que señalarlo también aquí) que poseyó aquello que más seguridad daba a los profetas sobre la verdad de su profecía, a saber, un alma inclinada solamente a la justicia y al bien. Efectivamente, no bendecía a quien quería y, a quien quería, maldecía, como creía Balac, sino tan solo a aquellos que Dios quería que fueran benditos o malditos; y por eso respondió a Balac: *aun cuando Balac me diera tanta plata y oro como para llenar su casa, no podré transgredir el mandato de Dios para hacer el bien o el mal según mi voluntad; lo que Dios dirá, yo lo diré*[92]. Y, si Dios se irritó con él, cuando iba de camino, lo mismo sucedió a Moisés, cuando se dirigía a Egipto por mandato de Dios (ver *Éxodo*, 4, 24); y, si admitía dinero para profetizar, lo mismo hacía Samuel (ver *1 Samuel*, 9, 7-8); y, si en algo pecó (ver *2 Pedro*, 2, 15-6; *Judas*, v. 11), nadie hay tan justo que siempre obre bien y no peque nunca (ver *Eclesiastés*, 7, 20). En realidad, sus oraciones siempre debieron valer mucho ante Dios, y su poder para maldecir fue sin duda muy grande, puesto que vemos que en la Escritura se dice muchas veces, a fin de resaltar la gran misericordia de Dios con los israelitas, que Dios no quiso escuchar a Balaam y que convirtió la maldición en bendición (ver *Deuteronomio*, 23, 6; *Josué*, 24, 10; *Nehemías*, 13, 2). Eso significa que era sin duda gratísimo a Dios, ya que las oraciones y maldiciones de los impíos no conmueven en absoluto a Dios.

[3|53] Dado, pues, que Balaam fue un verdadero profeta y que, no obstante, *Josué* (13, 22) le califica de adivino o augur, es cierto que este nombre también se toma en buen sentido; que aquellos que los gentiles solían llamar augures y adivinos, eran verdaderos profetas; y que aquellos

que la Escritura acusa y condena con frecuencia, eran seudo-adivinos que engañaban a los gentiles, como los seudo-profetas a los judíos. Esto consta, además, por otros pasajes de la Escritura con bastante claridad. De donde concluimos, por tanto, que el don profético no fue peculiar de los judíos, sino común a todas las naciones.

§ 3. Sin embargo, los fariseos defienden con vehemencia, frente a lo que acabamos de decir, que ese don divino solo fue peculiar de su nación, mientras que las demás habrían predicho las cosas futuras en virtud de no sé qué virtud diabólica (¡qué ficciones no inventará la superstición!). El principal argumento que aducen del Antiguo Testamento, es el de *Éxodo*, 33, 16, donde Moisés dice a Dios: *¿en qué cosas se conocerá que yo y tu pueblo hemos hallado gracia a tus ojos? Sin duda, cuando tú vayas con nosotros y yo y tu pueblo nos separemos de todo otro pueblo que hay sobre la superficie de la tierra*. De este texto quieren inferir, según digo, que Moisés pidió a Dios que estuviera presente a los judíos y que se les revelara a través de profetas y, además, que no concediera esta gracia a ninguna otra nación. Realmente, sería ridículo que Moisés envidiara la presencia de Dios a los gentiles o que se hubiera atrevido a pedir tal cosa a Dios. Pero lo cierto es que, después de que Moisés conoció el carácter y el talante contumaz de su pueblo, vio claramente que éste no podía llevar a cabo la empresa iniciada sin grandes milagros y sin una singular ayuda externa de Dios, sino que incluso perecerían necesariamente sin tal auxilio. Para que constara, pues, que Dios quería conservarlos, pidió esa singular ayuda externa de Dios. Y así, en *Éxodo*, 34, 9, dice: *Señor, si he hallado gracia ante tus ojos, que vaya, suplico, el Señor entre nosotros, ya que este pueblo es contumaz*, etc. Por tanto, el motivo de que pidiera la especial ayuda externa de Dios, es que el pueblo era contumaz[93]. Pero lo que muestra con más claridad todavía que Moisés no pidió a Dios nada más que esa singular ayuda externa, es la misma respuesta de Dios, ya que le contestó al instante (ib., v. 10): *he aquí que yo hago una alianza de que haré ante todo tu pueblo cosas admirables*, [3|54] *cuales no han sido hechas sobre toda la tierra ni entre todos los pueblos*, etc Como se ve, Moisés no habla aquí más que de la

elección de los hebreos, tal como la he explicado antes, y no pide otra cosa a Dios.

Sin embargo, en la carta a los *Romanos*, 3, 1-2, encuentro otro texto que me inquieta más. Pablo parece enseñar en él algo distinto de lo que yo vengo diciendo, puesto que dice: *¿cuál es, pues, la superioridad del judío o cuál la utilidad de la circuncisión? Incalculables, ya que la principal consiste en que se le han confiado las alocuciones de Dios*. Mas, si prestamos atención a la doctrina central que Pablo quiere enseñar aquí, no encontraremos nada que se oponga a la que venimos exponiendo, sino más bien la misma. En efecto, en el mismo pasaje (v. 29) dice que Dios es Dios de los judíos y de los gentiles; y en 2, 25-6 añade: *si el circunciso se aparta de la ley, la circuncisión se habrá convertido en prepucio; y, por el contrario, si el prepucio observa los preceptos de la ley, su prepucio se reputará como circuncisión*. Y después (3, 9 y 4, 15) dice que todos, judíos y gentiles, estuvieron igualmente bajo el pecado; pero que, sin precepto y ley, no hay pecado. De donde se desprende con toda evidencia que la ley fue revelada (como ya antes demostramos por *Job*, 28, 28) absolutamente a todos y que todos vivieron bajo ella. Entiéndase, obviamente, la ley que solo se refiere a la verdadera virtud, no aquella que se establece en orden a la constitución de un Estado concreto y se adapta a la idiosincrasia de una nación. Pablo concluye, finalmente, diciendo que, puesto que Dios es Dios de todas las naciones, es decir, igualmente propicio a todos, y puesto que todos habían estado por igual bajo la ley y el pecado, Dios envió a su Cristo a todas las naciones, para que librara a todos por igual de la esclavitud de la ley, a fin de que obraran bien, no ya por mandato de la ley, sino por una constante decisión interior. Pablo enseña, pues, exactamente lo que nosotros intentamos probar. De ahí que, cuando afirma que solo a los judíos fueron confiadas las alocuciones divinas, hay que entender que o bien solo a ellos les fueron entregadas las leyes por escrito, y a los demás pueblos únicamente mediante la revelación y el concepto, o bien que (teniendo en cuenta que Pablo pretende refutar algo que los judíos debían objetar) Pablo responde a su pregunta adaptándose a la capacidad y a las opiniones propias de los judíos de aquella época. Para enseñar, en efecto, lo que en parte había

visto y en parte había oído, él era griego con los griegos y judío con los judíos.

Ya solo nos resta contestar a las razones [3|55] con que algunos quieren persuadirse de que la elección de los hebreos no fue temporal y únicamente en orden al Estado, sino eterna. Vemos, dicen, que los judíos han sobrevivido largos años, después de la pérdida de su Estado, dispersos por todas partes y separados de todas las naciones, como no ha sucedido con ningún otro pueblo; y que, además, las Sagradas Escrituras parecen enseñar en muchos lugares que Dios ha elegido para sí a los judíos para siempre. Por consiguiente, aunque perdieron el Estado, siguen siendo los elegidos de Dios.

Los pasajes que más claramente prueban, según ellos creen, esta eterna elección, son principalmente los siguientes. En primer lugar. *Jeremías*, 31, 26, donde el profeta declara que la semilla de Israel seguirá siendo por siempre el pueblo de Dios, comparando a los judíos con el orden fijo de los cielos y de la naturaleza. En segundo lugar, *Ezequiel*, 20, 32, etc., donde el profeta parece querer decir que, aunque los judíos decidieran ex profeso abandonar el culto divino, Dios los reunirá de todas las regiones en que estaban dispersos y los conducirá al desierto de los pueblos, como condujera a sus padres al desierto de Egipto; y que, tras haberlos segregado de los rebeldes y de los débiles, los llevará, finalmente, de allí al monte de su santidad, donde le rendirá culto toda la familia de Israel.

Aparte de estos pasajes, suelen aducir otros, especialmente los fariseos; pero yo creo que habré dado cumplida respuesta a todos ellos, contestando a estos dos. Lo haré sin dificultad, una vez que haya mostrado por la misma Escritura que Dios no eligió para siempre a los hebreos, sino en las mismas condiciones en que había elegido antes a los cananeos; pues también éstos, como hemos mostrado ya, tuvieron pontífices que veneraban religiosamente a Dios; y, no obstante, a causa de su molicie, de su pereza y de su falso culto, Dios los rechazó. Y así, Moisés (*Levítico*, 18, 27-8) advierte a los israelitas que no se manchen con los incestos, como los cananeos, para que no los vomite la tierra, como vomitó a aquellos pueblos que habitaban aquellos lugares. Y *Deuteronomio*, 8, 19-20 les amenaza en los términos más explícitos con la ruina total, diciendo: *os aseguro hoy que pereceréis*

*totalmente; como los pueblos que Dios hace perecer ante vuestra presencia, así pereceréis vosotros*. Se hallan en la Ley otros pasajes por el estilo, que indican de forma explícita que Dios no eligió a la nación hebrea sin condiciones y para siempre.

Aunque los profetas predijeron a los judíos una alianza nueva y eterna, de conocimiento, amor y gracia, con Dios, es fácil convencerse de que eso únicamente se promete a los piadosos. [3|56] Pues, en el mismo capítulo de *Ezequiel*, que acabamos de citar, se dice expresamente que Dios separó de ellos a los rebeldes y a los débiles. Y en *Sofonías*, 3, 12-3, s e dice que Dios quitará de en medio a los soberbios y hará subsistir a los pobres. Ahora bien, como esta elección se refiere a la verdadera virtud, no cabe pensar que solo haya sido prometida a los judíos piadosos, con exclusión de los demás, sino que hay que creer abiertamente que los auténticos profetas, que, según hemos probado, todas las naciones tenían, también prometieron a los fieles de sus naciones esa misma elección y los consolaron con ella. Por consiguiente, esa alianza eterna de conocimiento y de amor de Dios es universal, como consta también con toda evidencia por *Sofonías*, 3, 10-11; de ahí que, en este aspecto, no hay que admitir diferencia alguna entre los judíos y los gentiles, ni tampoco, por tanto, hay que atribuirles una particular elección, aparte de la que hemos explicado.

Y, en cuanto a que los profetas, al referirse a esta elección, que solo concierne a la verdadera virtud, mezclan muchas cosas sobre los sacrificios y otras ceremonias, y sobre la reconstrucción del Templo y de la ciudad, es que quisieron explicar, como es habitual y acorde con la naturaleza de la profecía, las cosas espirituales con tales figuras, a fin de indicar al mismo tiempo a los judíos, de quienes eran profetas, que la restauración del Estado y del Templo había que esperarla en la época de Ciro. Los judíos hoy no tienen, pues, absolutamente nada que puedan atribuirse por encima de todas las naciones.

Respecto a que los judíos han subsistido tantos años dispersos y sin Estado, no es nada extraño, una vez que se separaron de todas las naciones, hasta el punto de concitar contra sí el odio de todas; y esto no solo por la práctica de ritos externos contrarios a los de las demás naciones, sino también por el signo de la circuncisión, que observan con toda religiosidad.

En cuanto a que el odio de las naciones les conserva, la experiencia misma lo ha probado.

Cuando, hace tiempo, el rey de España forzó a los judíos a admitir la religión del reino o irse al exilio, muchísimos judíos aceptaron la religión de los adictos a los pontífices (romanos). Y, como a aquellos que admitieron su religión, les fueron concedidos todos los privilegios de los españoles de origen y fueron considerados dignos de todos los honores, se mezclaron rápidamente con los españoles, de forma que poco después no quedaba de ellos ni resto ni recuerdo. Todo lo contrario sucedió a aquellos a quienes el rey de Portugal forzó a admitir la religión de su Estado; ya que, aunque se convirtieron a su religión, vivieron siempre separados de todos, porque el rey los declaró indignos de todo cargo honorífico[94].

[3|57] Por mi parte, además, pienso que el signo de la circuncisión tiene, a este respecto, tanto poder que estoy convencido de que él solo basta para conservar eternamente a esta nación. Aún más, si los fundamentos de su religión no afeminaran sus corazones, creería sin titubeos que algún día los judíos, cuando se les presente la ocasión (¡tan mudables son las cosas humanas!), reconstruirían su Estado y Dios los elegiría de nuevo[95]. De hecho, ya tenemos un excelente ejemplo de ello en los chinos; pues también ellos conservan con toda religiosidad una trenza en la cabeza, con la que se distinguen de todos los demás; y tantos miles de años se han conservado así separados que superan con mucho a todas las otras naciones en antigüedad. No es que hayan tenido siempre un Estado, sino que siempre recuperaron el perdido; y sin duda que lo recuperarán otra vez, tan pronto los tártaros comiencen a debilitarse interiormente a consecuencia de la molicie y la pereza que traen las riquezas.

Finalmente, si alguien quisiera defender que, por tal o cual motivo, los judíos fueron elegidos por Dios para siempre, no le contradiré, a condición de que afirme que esta elección, temporal o eterna, en cuanto que solo es peculiar de los judíos, no se refiere más que al Estado y a las comodidades del cuerpo (puesto que solo esto puede distinguir a una nación de otra); pero que, por lo que toca al entendimiento y a la verdadera virtud, ninguna nación se distingue de otra, y que en este sentido, por tanto, ninguna es elegida por Dios con preferencia a otra.

## Capítulo IV. De la ley divina

[3|57] § 1. La palabra *ley*, tomada en sentido absoluto, significa aquello por lo cual los individuos de una misma especie, ya sean todos, ya sean tan solo algunos, actúan de una misma forma, fija y determinada. Ahora bien, la ley puede depender o bien de la necesidad de la naturaleza o del arbitrio humano; la que depende de la necesidad de la naturaleza, es aquella que se sigue necesariamente de la misma naturaleza o definición de la cosa; la que depende, en cambio, del arbitrio de los hombres y que se llama con más propiedad derecho, es aquella que los hombres se prescriben a sí mismos y a otros, para vivir con más seguridad y comodidad o por otras razones. Por ejemplo, que todos los cuerpos, al chocar con otros menores, pierdan tanta cantidad de movimiento como comunican a otros, es una ley universal de todos los cuerpos, [3|58) que se sigue de la necesidad de la naturaleza. Y así también, que el hombre, al recordar una cosa, recuerde inmediatamente otra semejante o percibida simultáneamente con ella, es una ley que se deriva necesariamente de la naturaleza humana. En cambio, que los hombres cedan o se vean forzados a ceder algo de su derecho, que tienen por naturaleza, y se constriñan a cierto modo de vida, depende del arbitrio humano**[96]**.

Y, aunque admito sin reservas que todas las cosas son determinadas por leyes universales de la naturaleza a existir y a obrar de una forma fija y determinada, afirmo, no obstante, que estas últimas leyes dependen del arbitrio de los hombres.

1.º Porque el hombre, en la medida en que es una parte de la naturaleza, constituye también una parte del poder de la naturaleza. De ahí que aquellas cosas que se derivan de la necesidad de la naturaleza humana, es decir, de la naturaleza misma, en cuanto la concebimos determinada por la naturaleza humana, se siguen también, aunque necesariamente, del poder humano. Por lo cual se puede muy bien decir que la sanción de estas leyes depende de la decisión de los hombres, ya que depende principalmente del poder de la mente humana; pero de tal forma, sin embargo, que la mente humana, en cuanto que percibe las cosas como verdaderas o como falsas, puede ser

clarísimamente concebida sin estas leyes, mas no sin la ley necesaria tal como acabamos de definirla.

2.º Porque, además, debemos definir y explicar las cosas por sus causas próximas; y aquella consideración general sobre el hado y la concatenación de las causas no nos puede valer, en absoluto, para formar y ordenar nuestras ideas acerca de las cosas particulares. Aparte de que nosotros ignoramos completamente la misma coordinación y concatenación de las cosas; por lo que, para el uso de la vida, nos es mejor e incluso indispensable considerar las cosas como posibles[97]. Baste con esto sobre la ley en general.

Pero la verdad es que la palabra ley parece haber sido aplicada, metafóricamente, a las cosas naturales, ya que habitualmente no se entiende por ley, sino un mandato que los hombres pueden cumplir e igualmente desdeñar, puesto que constriñe el poder humano dentro de ciertos límites, que él supera, pero no le impone nada superior a sus fuerzas. Parece, pues, que la ley debe ser definida, en un sentido más restringido, como la forma de vivir que el hombre se prescribe a sí mismo o a otros por algún fin. Ahora bien, como el verdadero fin de las leyes solo suele resultar claro a unos pocos, [3|59] mientras que la mayoría de los hombres son casi completamente incapaces de percibirlo y están muy lejos de vivir de acuerdo con la razón, los legisladores, a fin de constreñir a todos por igual, establecieron sabiamente un fin muy distinto de aquel que necesariamente se sigue de la naturaleza de las leyes. A los cumplidores de las leyes les prometieron, pues, aquello que más ama el vulgo, mientras que a sus infractores les amenazaron con lo que más teme; es decir, que han procurado sujetar, en la medida de lo posible, al vulgo como a un caballo con un freno. De ahí que se ha considerado, ante todo, como ley una forma de vida que es impuesta a los hombres por mandato de otros; y, en consecuencia, los que obedecen a las leyes, viven, como suele decirse, bajo la ley y parecen sus esclavos.

La verdad es que quien da a cada cual lo suyo, porque teme al patíbulo, obra coaccionado por el mandato ajeno y por el mal, y no se puede llamar justo; en cambio, quien da a cada uno lo suyo, porque ha conocido la verdadera naturaleza de las leyes y su necesidad, obra con ánimo firme y

por decisión propia y no ajena, y con razón se llama justo. El mismo Pablo, según creo, quiso enseñar esto, cuando dijo que quienes vivían bajo la ley, no pudieron justificarse por la ley[98], ya que la justicia, tal como suele definírsele, es la voluntad constante y perpetua de conceder a cada uno su derecho. En este sentido, dice Salomón (*Proverbios*, 21, 15) que el justo se alegra cuando se celebra el juicio, mientras que los inicuos tiemblan de miedo.

Dado, pues, que la ley no es nada más que la forma de vida que los hombres se imponen a sí mismos o a otros por algún fin, parece que hay que distinguir ley humana y ley divina. Por ley humana entiendo aquella forma de vida que solo sirve para mantener segura la vida y el Estado; por ley divina, en cambio, aquella que solo se refiere al sumo bien, es decir, al verdadero conocimiento y amor de Dios[99]. La razón de por qué doy el nombre de divina a esta ley, es la naturaleza misma del bien supremo, que paso a explicar con la mayor brevedad y claridad posible.

Puesto que la mejor parte de nuestro ser es el entendimiento, está claro que, si realmente queremos buscar nuestra utilidad, debemos esforzarnos más que nada en perfeccionarlo cuanto podamos, ya que en su perfección debe consistir nuestro sumo bien. Como, además, todo nuestro conocimiento y certeza, que elimine efectivamente toda duda, tan solo depende del conocimiento de Dios, tanto porque sin Dios nada puede ser ni ser concebido como porque, [3|60] mientras no tenemos una idea clara y distinta de Dios, podemos dudar de todo, se sigue que nuestro sumo bien y perfección depende exclusivamente del conocimiento de Dios, etc. Por otra parte, como nada puede ser ni ser concebido sin Dios, es cierto que cuantas cosas existen en la naturaleza, implican y expresan el concepto de Dios en proporción a su esencia y a su perfección; de ahí también que, en la medida en que nosotros conocemos más las cosas naturales, adquirimos un conocimiento más amplio y más perfecto de Dios[100].

En otros términos (ya que conocer el efecto por su causa no es sino conocer alguna propiedad de la causa), cuanto más conocemos las cosas naturales, más perfectamente conocemos la esencia de Dios (que es la causa de todas las cosas). Por consiguiente, todo nuestro conocimiento, es decir, nuestro sumo bien, no solo depende del conocimiento de Dios, sino que

consiste enteramente en él. Lo cual se sigue también de que el hombre es más perfecto, o al contrario, según la naturaleza y perfección de la cosa que ama por encima de todas. Aquél es, pues, necesariamente el más perfecto y participa más de la beatitud suprema, que ama, por encima de todo, el conocimiento intelectual de Dios, ser sumamente perfecto, y se deleita al máximo con él.

A esto se reduce, pues, nuestro sumo bien y nuestra beatitud: al conocimiento y al amor de Dios. Por consiguiente, los medios exigidos por este fin de todas las acciones humanas, esto es, por el mismo Dios, en cuanto que su idea está en nosotros, se pueden denominar mandatos de Dios, porque nos son, por así decirlo, prescritos por el mismo Dios, en cuanto existe en nuestra mente. Y por eso también, la forma de vida, que se orienta a este fin, es denominada con toda razón ley divina. Cuáles, sin embargo, sean estos medios y cuál la forma de vida que dicho fin exige; en qué sentido los fundamentos de un Estado perfecto y las relaciones entre los hombres persigan ese fin, es algo que pertenece determinarlo a la Ética general. En lo que sigue, trataré exclusivamente de la ley divina.

Una vez probado que el amor de Dios es la suprema felicidad y la beatitud del hombre, el fin y la meta última de todas las acciones humanas, se sigue que solo cumple la ley divina quien procura amar a Dios, no por temor al castigo ni por amor a otra cosa, como los placeres, la fama, etc, sino simplemente porque ha conocido a Dios o, en otros términos, porque sabe que el conocimiento y el amor de Dios son el bien supremo. La síntesis de la ley divina y su mandato supremo consisten, pues, [3|61] en amar a Dios como sumo bien; y no, como ya hemos dicho, por miedo de algún castigo y de alguna pena ni por amor a otra cosa con la que esperamos deleitarnos. Esto es, en efecto, lo que nos dicta la idea de Dios: que Dios es nuestro bien supremo o que el conocimiento y el amor de Dios son el bien último al que deben ser dirigidas todas nuestras acciones. Sin embargo, el hombre carnal no es capaz de entender esto y le parece algo fútil, por estar demasiado ayuno del conocimiento de Dios y porque, además, no encuentra nada en este sumo bien que él pueda palpar y comer o que afecte a la carne, que es en lo que él más se deleita, puesto que ese bien consiste exclusivamente en la contemplación y en la pura mente. Aquellos, por el

contrario, que han descubierto que no poseen nada más noble que el entendimiento y la mente sana, juzgarán sin duda que estas cosas son las más sólidas.

Hemos explicado, pues, en qué consiste principalmente la ley divina y cuáles son las leyes humanas, a saber, todas aquellas que llevan consigo un fin distinto del señalado, a menos que hayan sido sancionadas por la revelación; ya que también de esta forma se refieren las cosas a Dios (como antes hemos probado). Y, en este sentido, la ley de Moisés, aunque no era universal, sino que estaba principalmente adaptada a la idiosincrasia y a la conservación de un pueblo concreto, puede ser llamada ley de Dios o ley divina, puesto que creemos que fue sancionada por la luz profética.

Si examinamos ahora la naturaleza de la ley divina natural, tal como acabamos de describirla, veremos lo siguiente:

1.º Que es universal o común a todos los hombres, ya que la hemos deducido de la naturaleza humana en general.

2.º Que no exige la fe en las historias, cualesquiera que sean; pues, como esta ley divina natural se comprende por la sola consideración de la naturaleza humana, es cierto que lo mismo la podemos concebir en Adán que en otro hombre cualquiera, en un hombre que viva entre nosotros que en uno que lleve una vida solitaria. Aparte de que la fe en las historias, aunque sea cierta, no nos puede dar el conocimiento de Dios ni tampoco, por consiguiente, el amor de Dios. Porque el amor de Dios surge de su conocimiento y éste debe ser derivado de nociones comunes, ciertas y evidentes por sí mismas. La fe en las historias está, pues, muy lejos de ser un requisito necesario para que lleguemos a nuestro bien supremo. No obstante, aunque la fe en las historias no pueda darnos el conocimiento y el amor de Dios, no negamos, sin embargo, que su lectura sea muy útil, en orden a la vida civil; [3|62] pues, cuanto más observemos y mejor conozcamos las costumbres y las condiciones de los hombres, que por ningún medio se pueden conocer mejor que por sus acciones, con más cautela podremos vivir entre ellos y adaptar, en cuanto la razón lo permita, nuestras acciones y nuestra vida a su forma de ser.

3.º Que esta ley divina natural no exige ceremonias, es decir, acciones en sí indiferentes y que solo se llaman buenas por ser algo establecido o por

representar algún bien necesario para la salvación, o, si se prefiere, acciones cuya razón de ser escapa a la capacidad humana. En efecto, la luz natural no exige nada que ella no capte, sino únicamente aquello que ella puede indicar con toda claridad que es bueno, esto es, un medio para nuestra felicidad. Por el contrario, aquellas cosas que solo son buenas en virtud de un mandato o de una institución, o porque son representaciones de algún bien, no pueden perfeccionar nuestro entendimiento y no son más que sombras, lejos de poder ser incluidas entre las acciones que son como la prole o el fruto del entendimiento o mente sana. Pero esto no es necesario explicarlo más aquí[101].

4.º Vemos, finalmente, que el premio máximo de la ley divina consiste en conocer esa misma ley, es decir, a Dios y en amarlo con verdadera libertad y con alma sincera y constante, mientras que la máxima pena consiste en la privación de éstos y en la esclavitud de la carne, es decir, en un alma inconstante y fluctuante.

Hechas estas observaciones, debemos investigar lo siguiente: 1) Si por la luz natural podemos concebir a Dios como legislador o como un príncipe que prescribe leyes a los hombres; 2) qué enseña la Escritura sobre esta luz y esta ley natural; 3) con qué fin han sido establecidas en otro tiempo las ceremonias; 4) qué interés hay en conocer las narraciones sagradas y en creer en ellas. Las dos primeras cuestiones las trataremos en este capítulo, dejando las otras dos para el siguiente[102].

§ 2. Qué se deba afirmar acerca del primer punto, se deduce fácilmente de la naturaleza de la voluntad de Dios, la cual no se distingue del entendimiento de Dios más que en relación a nuestra razón; en otros términos, la voluntad y el entendimiento de Dios son realmente, en sí mismos, una y la misma cosa y no se distinguen sino respecto a las ideas que nosotros nos formamos del entendimiento de Dios. Por ejemplo, cuando consideramos que la naturaleza del triángulo está contenida, como una verdad eterna, en la naturaleza divina desde la eternidad, decimos que Dios tiene la idea del triángulo o que entiende la naturaleza del triángulo. Pero, cuando [3|63] después observamos que la naturaleza del triángulo está contenida en la naturaleza divina, no en virtud de la necesidad de la esencia

y de la naturaleza del triángulo, sino tan solo en virtud de la naturaleza de Dios; aún más, que la necesidad de la esencia y de las propiedades del triángulo, incluso en cuanto son concebidas como verdades eternas, dependen únicamente de la necesidad de la naturaleza y del entendimiento divinos, y no de la naturaleza del triángulo, llamamos voluntad o decreto de Dios lo mismo que antes habíamos llamado entendimiento divino. Por consiguiente, respecto a Dios, afirmamos una y la misma cosa, cuando decimos que Dios ha decretado y querido desde la eternidad que los tres ángulos de un triángulo sean iguales a dos rectos o que Dios entendió justamente eso. De donde se sigue que las afirmaciones y negaciones de Dios implican siempre una necesidad o una verdad eterna[103].

Y así, por ejemplo, si Dios dijo a Adán que él no quería que comiera del árbol del conocimiento del bien y del mal, sería contradictorio que Adán pudiera comer de dicho árbol y sería, por tanto, imposible que Adán comiera de él; puesto que aquel decreto debería llevar consigo una necesidad y una verdad eterna. Pero, como la Escritura cuenta que Dios le dio ese precepto a Adán y que, no obstante, Adán comió del árbol[104], es necesario afirmar que Dios tan solo reveló a Adán el mal que necesariamente había de sobrevenirle, si comía de aquel árbol; pero no le reveló que era necesario que dicho mal le sobreviniere. De ahí que Adán no entendió aquella revelación como una verdad necesaria y eterna, sino como una ley, es decir, como una orden a la que sigue cierto beneficio o perjuicio, no por una necesidad inherente a la naturaleza misma de la acción realizada, sino por la simple voluntad y el mandato absoluto de un príncipe. Por tanto, solo respecto a Adán y por su defecto de conocimiento, revistió aquella revelación el carácter de una ley y apareció Dios como un legislador o un príncipe.

Y por este mismo motivo, a saber, por defecto de conocimiento, el Decálogo fue una ley solamente para los hebreos; ya que, como no habían conocido la existencia de Dios como una verdad eterna, no podían menos de percibir como una ley lo que se les revelaba en el Decálogo, a saber, que Dios existe y que solo él debe ser adorado. En cambio, si Dios les hubiera hablado inmediatamente, sin emplear ningún medio corpóreo, lo hubieran percibido, no ya como una ley, sino como una verdad eterna.

Y lo que decimos de los israelitas y de Adán, hay que decirlo también de todos los profetas que [3|64] escribieron leyes en nombre de Dios, es decir, que no percibieron adecuadamente los decretos de Dios, esto es, como verdades eternas. Por ejemplo, hay que decir que el mismo Moisés percibió por revelación, o por los fundamentos que le fueron revelados, que el pueblo israelita podía congregarse con gran facilidad en una región del mundo y podía formar una sociedad completa o constituir un Estado; y que percibió, además, cuál era el modo más fácil de forzar a ese pueblo a la obediencia; pero que no percibió ni le fue revelado que ese modo era realmente el mejor ni tampoco que la obediencia general del pueblo, junto con su residencia en cierta región, traerían necesariamente consigo el objetivo al que tendían. Por consiguiente, Moisés no percibió todas estas cosas como verdades eternas, sino como preceptos e instituciones y las prescribió como leyes. De donde resultó también que imaginaban a Dios como un rector, un legislador, un rey misericordioso, justo, etc. Pero, como todos éstos no son más que atributos de la naturaleza humana, hay que excluirlos totalmente de la naturaleza divina.

Todo lo anterior, insisto, solo es aplicable a los profetas, que escribieron leyes en nombre de Dios, pero no a Cristo. Pues, aunque parece que también Cristo ha escrito leyes en nombre de Dios, hay que pensar, sin embargo, que él percibió verdadera y adecuadamente las cosas. Efectivamente, Cristo no fue tanto un profeta, cuanto la boca de Dios, puesto que Dios reveló al género humano algunas cosas a través de la mente de Cristo (como hemos mostrado en el capítulo I), como lo había hecho antes a través de los ángeles, es decir, por medio de una voz creada, de visiones, etc.[105].

Es, pues, tan contrario a la razón afirmar que Dios adaptó sus revelaciones a las opiniones de Cristo como que las hubiera adaptado antes a las opiniones de los ángeles, es decir, de una voz creada y de ciertas visiones, a fin de comunicar así a los profetas las cosas que les quería revelar. ¿Cabría acaso algo más absurdo? Sobre todo, cuando Cristo no había sido enviado únicamente para enseñar a los judíos, sino a todo el género humano; ya que, en estas condiciones, no bastaba que tuviera su mente adaptada a las opiniones de los judíos, sino que debía tenerla

adaptada a las opiniones y convicciones de todo el género humano, es decir, a las nociones comunes y verdaderas. Este hecho, en efecto, de que Dios se reveló inmediatamente a Cristo o a su mente, y no, como a los profetas, a través de palabras e imágenes, no podemos entenderlo de otra forma, sino en el sentido de que Cristo percibió o entendió exactamente las cosas reveladas; puesto que una cosa se entiende propiamente, cuando es percibida por la pura mente, sin ayuda de palabras e imágenes.

[3|65] Por consiguiente, Cristo percibió verdadera y adecuadamente las cosas reveladas; de ahí que, si alguna vez las prescribió como leyes, lo hizo por culpa de la ignorancia y de la pertinacia del pueblo. En ese caso, hizo las veces de Dios, en cuanto que se acomodó al ingenio del pueblo; de suerte que, aunque habló un poco más claro que los demás profetas, lo hizo en términos oscuros. Por eso, las más de las veces, enseñó las cosas reveladas en forma de parábolas, especialmente cuando hablaba a aquellos a los que no era dado todavía comprender el reino de Dios (*Mateo*, 13, 10, etcétera). Pues no cabe duda que a aquellos a los que había sido concedido entender los misterios celestiales, les enseñó las cosas como verdades eternas y no se las prescribió como leyes; y, en este sentido, los liberó de la esclavitud de la ley. Actuando así, no obstante, confirmó y afianzó todavía más la ley y la imprimió profundamente en sus corazones.

Esto mismo parece indicar Pablo en algunos pasajes, por ejemplo: *Romanos*, 7, 6 y 3, 28. Pero tampoco él quiere hablar abiertamente, sino, como él mismo advierte (Ib., 3, 5 y 6, 19), al modo humano; y lo dice expresamente, cuando califica a Dios de justo. Sin duda que es también a causa de la debilidad de la carne, por lo que atribuye a Dios la misericordia, la gracia, la ira, etc., y adapta sus palabras a la mentalidad del pueblo (como él mismo dice en *1 Corintios*, 3, 1-2) o de los hombres carnales. Puesto que él enseña, sin restricción alguna (*Romanos*, 9, 18), que la ira de Dios y su misericordia dependen, no de las obras humanas, sino tan solo de la vocación, es decir, de la voluntad de Dios; que, además, nadie se justifica por las obras de la ley, sino por la sola ley (ver *Romanos*, 3, 28), por la cual él no entiende otra cosa que el pleno asentimiento interno; y, en fin, que nadie es feliz sin poseer la mente de Cristo (ver *Romanos*, 8, 9), con la que perciba las leyes de Dios como verdades eternas.

Nuestra conclusión es, pues, que solo en relación a la capacidad del vulgo y a su falta de comprensión se describe a Dios como legislador o príncipe y se le denomina justo, misericordioso, etc. Porque, en realidad, Dios obra únicamente por necesidad de su naturaleza y de su perfección, y así dirige todas las cosas. Sus decretos y voliciones son verdades eternas y siempre implican una necesidad. He ahí lo que me proponía explicar y probar en este primer punto.

§ 3. Pasemos, pues, al segundo punto y recorramos las páginas sagradas a fin de comprobar qué [3|66] nos enseñan acerca de la luz natural y de esta ley divina. Lo primero que encontramos, es justamente la historia del primer hombre, en la que se nos cuenta que Dios prohibió a Adán comer del fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal. Esto parece significar que Dios mandó a Adán que hiciera el bien y lo buscara en cuanto bien y no en cuanto es contrario al mal; es decir, que buscara el bien por amor del bien y no por temor del mal. Ya que, como ya hemos indicado, quien obra el bien porque conoce exactamente el bien y lo ama, obra libremente y con ánimo constante; quien obra, en cambio, por temor del mal, actúa forzado por el mal y obra servilmente y vive bajo las órdenes de otro. Por eso, este simple mandato de Dios a Adán comprende toda la ley divina natural y está totalmente acorde con el dictamen de la luz natural; no sería, pues, difícil explicar toda esta historia o parábola del primer hombre a partir del principio anterior. Pero prefiero dejarlo, porque, por un lado, no puedo estar absolutamente seguro de si mi explicación concuerda con la mente del escritor; y porque, por otro, hay muchos que no conceden que esta historia sea una parábola, sino que afirman abiertamente que es una simple narración**[106]**.

Será, por tanto, más acertado aducir otros pasajes de la Escritura, particularmente aquellos que han sido dictados por aquel que habla en virtud de la luz natural, en la que aventajó a todos los sabios de su época, y cuyas opiniones aceptó el pueblo con tanta veneración como las de los profetas. Me refiero a Salomón, cuya prudencia y sabiduría celebran los sagrados libros, más bien que su don profético y su piedad. En sus *Proverbios*, llama al entendimiento humano fuente de la verdadera vida y

hace consistir el infortunio exclusivamente en la ignorancia. Y así (16, 22) dice: *fuente de la vida* (es) *el entendimiento de su señor*[*6], *y el suplicio de los necios es la ignorancia*. Adviértase que, en hebreo, por vida, en sentido general, se entiende la vida verdadera, como se ve por *Deuteronomio*, 30, 19. Salomón pone, pues, el fruto del entendimiento exclusivamente en la verdadera vida, y el suplicio en su privación; lo cual está plenamente de acuerdo con lo que antes señalamos, en el punto 4.º, acerca de la ley divina natural. Que, por lo demás, esta fuente de vida o el entendimiento por sí solo prescribe, como también hemos probado, leyes a los sabios, lo enseña abiertamente este mismo sabio. Dice, [3|67] en efecto (13, 14): *la ley del prudente* (es) *fuente de vida*, es decir (como consta por el texto que acabamos de citar), el entendimiento. Aún más (3, 13), dice en los términos más explícitos que el entendimiento hace al hombre feliz y dichoso y le da la verdadera tranquilidad de ánimo. Y así dice: *feliz el hombre que ha hallado la ciencia, y feliz el hijo del hombre que descubre la inteligencia*. Y la razón es que (como dicen los siguientes vv. 16-17): *directamente, da la prolongación de los días*[*7] *e, indirectamente, las riquezas y el honor; sus caminos* (aquellos que indica la ciencia) *son deliciosos, y todas sus sendas pacíficas*. Por tanto, según la opinión de Salomón, únicamente los sabios viven con ánimo tranquilo y firme, y no los impíos, ya que su alma es agitada por afectos contrarios y no tienen (como dice *Isaías*, 57, 20) ni paz ni descanso.

En estos *Proverbios* de Salomón, debemos señalar sobre todo, en fin, lo que se dice en el cap. 2, puesto que confirma clarísimamente nuestra opinión. Y así en el v. 3 comienza diciendo: *pues, si proclamas la prudencia y ofreces tu voz a la inteligencia*, etc., *entonces entenderás el temor de Dios y hallarás la ciencia de Dios* (o más bien el amor, ya que el verbo *jadah* significa ambas cosas); *porque Dios da la sabiduría y de su boca* (mana) *la ciencia y la prudencia*. Con estas palabras, Salomón indica con toda claridad, en primer lugar, que solo la sabiduría o entendimiento nos enseña a temer sabiamente a Dios, es decir, a rendirle un culto auténticamente religioso. Enseña, además, que la sabiduría y la ciencia fluyen de la boca de Dios y que es Dios quien las da; y eso mismo lo hemos explicado nosotros antes, al decir que nuestro entendimiento y nuestra

ciencia dependen exclusivamente de la idea o conocimiento de Dios, que ahí tienen su origen y su perfección. Prosigue diciendo en los términos más explícitos que esta ciencia contiene una verdadera Ética y Política, que se deducen de ella (v. 9): *entonces entenderás la justicia y el juicio y la rectitud* (y) *todo buen sendero*. Y no contento con ello, continúa: *cuando entre* [3|68] *la ciencia en tu corazón y gustes de la sabiduría, tu providencia*[*8] *velará por ti y tu prudencia te guardará*. Todo lo cual está plenamente acorde con la ciencia natural, ya que ésta es la que enseña la Ética y la verdadera virtud, una vez que hemos adquirido el conocimiento de las cosas y que hemos saboreado la excelencia de la ciencia. Según el pensamiento de Salomón, la felicidad y la tranquilidad de quien cultiva el entendimiento natural, no depende, pues, del poder de la fortuna (es decir, del auxilio externo de Dios), sino principalmente de su propia virtud interna (o auxilio interno de Dios), en cuanto que ese tal se conserva, sobre todo, vigilando, actuando y deliberando correctamente.

Finalmente, no debemos pasar aquí por alto aquel pasaje de Pablo, que se halla en *Romanos*, 1, 20, que reza así (Tremellius traduce del texto siríaco)[107]: *las cosas que Dios ha escondido, desde la constitución del mundo, en sus creaturas, se perciben por el entendimiento, así como también su virtud y su divinidad, que es eterna, por lo cual no tienen excusa*. Con estas palabras muestra con suficiente claridad que todo el mundo entiende claramente, por la luz natural, la virtud y la divinidad eterna de Dios, de donde podemos deducir y saber qué debamos buscar y qué huir; y por eso concluye que nadie tiene excusa ni puede disculparse con su ignorancia, como sin duda cabría hacer, si el texto se refiriera a la luz sobrenatural y a la pasión y resurrección, etc., de Cristo según la carne. De ahí que, un poco más abajo, continúe diciendo (v. 24): *por eso los entregó Dios a las inmundas concupiscencias de su corazón*, etc.; con estas palabras y hasta el final del capítulo describe, pues, los vicios de la ignorancia y se refiere a ellos como castigo de la ignorancia. Lo cual está plenamente en consonancia con el dicho de Salomón, ya citado (*Proverbios*, 16, 22): *y el suplicio de los necios es la ignorancia*. Nada extraño, pues, que Pablo afirme que los malhechores son inexcusables[108], ya que, lo que cada uno siembra, eso cosecha, y de las acciones malas se siguen necesariamente

males, a menos que sean sabiamente corregidas, y de las acciones buenas se siguen bienes, si las acompaña la constancia de ánimo. Por tanto, la Escritura recomienda la luz y la ley divina natural, sin restricción alguna. Con esto pongo fin a lo que había decidido tratar en este capítulo.

## Capítulo V. Por qué han sido instituidas las ceremonias y por qué y para quiénes es necesaria la fe en las historias

[3|69] § 1. En el capítulo precedente, hemos mostrado que la ley divina, que hace a los hombres verdaderamente felices y enseña la verdadera vida, es común a todos los hombres; más aún, la hemos deducido de la naturaleza humana, por lo que debe ser considerada como innata y, por así decirlo, inscrita en la mente humana[109].

Por el contrario, las ceremonias (aquellas, al menos, que se encuentran en el Antiguo Testamento) solo fueron instituidas para los hebreos y de tal forma fueron adaptadas a su Estado que, en su mayor parte, podían ser practicadas por la comunidad en general, mas no por cada individuo en particular. Es cierto, pues, que no pertenecen a la ley divina y que, por consiguiente, tampoco contribuyen nada a la felicidad y a la virtud, sino que tan solo se refieren a la elección de los hebreos, es decir (por lo expuesto en el capítulo III), a la felicidad temporal del cuerpo y a la tranquilidad del Estado, y que, por lo mismo, solo pudieron tener alguna utilidad mientras duró su Estado. Por consiguiente, si en el Antiguo Testamento esas ceremonias eran referidas a la ley de Dios, es simplemente porque fueron establecidas en virtud de una revelación o de acuerdo con principios revelados.

No obstante, como la razón, por sólida que sea, no vale gran cosa para el común de los teólogos, me parece oportuno confirmar también con la autoridad de la Escritura lo que acabo de indicar. Para mayor claridad, mostraré, después, cómo y por qué razón servían las ceremonias para afianzar y conservar el Estado de los judíos[110].

La enseñanza más clara de *Isaías* es sin duda que la ley divina, sin restricción, significa aquella ley universal que consiste en la forma recta de

vida y no en las ceremonias. Y así, llama el profeta (*Isaías*, I, 10) a su pueblo a que escuche de sus labios la ley divina, de la que excluye, de entrada, todo género de sacrificios y todas las fiestas, para terminar enseñando la ley como tal (vv. 16-17), que él reduce a estas pocas cosas: a la purificación del alma y a la práctica o hábito de la virtud o buenas acciones, y finalmente a la obligación de ayudar al necesitado. No menos elocuente es aquel testimonio del salmista (*Salmos*, 40, 7 y 9), cuando se dirige a Dios en estos términos: [3|70] *no quisiste el sacrificio ni la oblación, me abriste los oídos*[*9], *no pediste holocaustos ni ofrendas por el pecado; yo he querido, oh Dios, cumplir tu voluntad, porque tu ley está en mis entrañas*. Isaías llama, pues, ley de Dios únicamente a aquella que está inscrita en las entrañas o en la mente y separa de ella las ceremonias; pues, como éstas solo son buenas en virtud de un decreto y no por su naturaleza, no están grabadas en las mentes. Aparte de estos pasajes, existen otros en la Escritura que acreditan lo mismo, pero baste con los dos citados.

En cuanto a que las ceremonias no ayudan en nada a la felicidad, sino que miran exclusivamente por el bienestar temporal del Estado, también consta por la Escritura, ya que por las ceremonias no promete más que comodidades y delicias del cuerpo, y únicamente por la ley divina universal promete la felicidad. En efecto, en los cinco libros que suelen atribuirse a Moisés, no se promete, como antes hemos dicho, otra cosa que este bienestar temporal, a saber, honores o fama, victorias, riquezas, placeres y salud. Y, aun cuando aquellos libros contengan, además de las ceremonias, muchos preceptos morales, éstos no están incluidos ahí en cuanto enseñanzas morales, sino como mandatos que se adaptan perfectamente a la capacidad y a la idiosincrasia propia de la nación hebrea, y porque velan exclusivamente por la utilidad de su Estado. Por ejemplo, Moisés no enseña a los judíos que no maten ni roben, en calidad de doctor o de profeta, sino que se lo impone como legislador y como príncipe; y la prueba es que no demuestra su doctrina por la razón, sino que a sus preceptos añade una pena, que puede y debe variar según la idiosincrasia de cada nación, como la experiencia ha probado con creces. Igualmente, el precepto de no cometer adulterio solo se refiere a la utilidad de la nación y del Estado; puesto que, si hubiera querido ofrecer una enseñanza moral, que no

atendiera exclusivamente a la utilidad de la nación, sino a la tranquilidad interior y a la verdadera felicidad individual, no condenaría únicamente la acción externa, sino también el consentimiento interno.

Así lo hizo Cristo: solo enseñó doctrinas universales (ver *Mateo*, 5, 28), y por eso promete un premio espiritual y no corporal, como Moisés. Porque, como he dicho, Cristo no fue enviado para conservar el Estado y para dictar leyes, [3|71] sino tan solo para enseñar la ley universal. Por donde entendemos fácilmente que Cristo no abrogó la ley de Moisés, dado que no se propuso introducir ninguna nueva ley en el Estado, sino que puso su máximo empeño en enseñar doctrinas morales y en distinguirlas de las leyes del Estado; y sobre todo a causa de la ignorancia de los fariseos, que pensaban que vivía felizmente quien defendía los derechos del Estado o la ley de Moisés, siendo así que esta ley solo miraba por el Estado y no servía tanto para enseñar a los hebreos cuanto para coaccionarlos[111].

Pero volvamos a nuestro tema y traigamos a colación otros pasajes de la Escritura que no prometen por las ceremonias más que comodidades corporales, y por la ley divina universal, la felicidad. Entre los profetas, nadie enseñó esto con más claridad que Isaías, quien, después de condenar la hipocresía, encomienda la libertad y la caridad consigo mismo y con el prójimo y promete a quienes lo hagan lo siguiente (*Isaías*, cap. 58)[112]: *entonces surgirá tu luz como la aurora y tu salud enseguida florecerá, e irá ante ti tu justicia y la gloria de Dios te agregará*[*10], etc. A continuación también recomienda el sábado y a quienes lo observen con diligencia les promete esto: *entonces te deleitarás con Dios*[*11] *y yo te haré cabalgar*[*12] *sobre las cumbres de la tierra y haré que comas la herencia de Jacob, tu padre, tal como lo ha dicho la boca de Jehová*. Vemos, pues, que el profeta promete por la libertad y la caridad una mente sana en un cuerpo sano y la gloria de Dios después de la muerte; en cambio, por las ceremonias, no promete más que la seguridad y la prosperidad del Estado y la felicidad del cuerpo.

En los *Salmos* 15 y 24 no se mencionan para nada las ceremonias, sino tan solo las enseñanzas morales, justamente porque en ellos se trata únicamente de la felicidad, y ésta es lo único que se promete, aunque en forma de parábola. Es cierto, en efecto, que por *monte de Dios y sus tiendas*

y por *morar en ellos* se entiende la felicidad y la tranquilidad de ánimo, y no el monte de Jerusalén ni [3|72] el tabernáculo de Moisés, puesto que nadie habitaba en esos lugares, y solamente podían administrarlos quienes pertenecían a la tribu de Leví. Por otra parte, todas las frases de Salomón que he aducido en el capítulo anterior, solo prometen la felicidad por el cultivo del entendimiento y de la sabiduría, en cuanto que solo por ésta se llega a comprender el temor de Dios y a encontrar la ciencia de Dios.

En cuanto a que los hebreos no están obligados, después de la destrucción de su Estado, a observar las ceremonias, se ve por Jeremías, quien, en el momento en que ve y predice que la devastación de la ciudad está muy próxima, dice que Dios tan solo ama a aquellos que saben y entienden que él ejerce su misericordia, su juicio y su justicia en el mundo, y que, por tanto, en lo sucesivo solo quienes sepan esto serán juzgados dignos de alabanza[113]. Como si dijera que, tras la devastación de la ciudad, Dios no exigirá nada especial a los judíos ni les pedirá, en lo sucesivo, nada más que la ley natural, que obliga a todos los mortales.

Por lo demás, también el Nuevo Testamento confirma plenamente esto, puesto que, como hemos dicho, en él solo se enseñan doctrinas morales y se promete por ellas el reino de los cielos; en cambio, las ceremonias, después que se comenzó a predicar el Evangelio a otros pueblos, que se regían por el derecho de otro Estado, fueron abandonadas por los apóstoles. Y si los fariseos las mantuvieron, al menos la mayor parte de ellas, tras la pérdida del Estado israelita, lo hicieron con ánimo de oponerse a los cristianos, más que de agradar a Dios. De hecho, después de la primera destrucción de la ciudad, cuando fueron llevados a Babilonia como cautivos, al no estar, que yo sepa, divididos en sectas, descuidaron rápidamente las ceremonias e incluso abandonaron toda la ley de Moisés, olvidaron, como completamente superfluos, los derechos de la patria y comenzaron a mezclarse con las demás naciones, como consta más que de sobra por Esdras y Nehemías.

No cabe duda, pues, de que los judíos, desde la disolución de su Estado, ya no están más obligados por la ley de Moisés que lo estaban antes del comienzo de su sociedad y de su Estado. Pues, mientras vivieron entre otras naciones, antes de la salida de Egipto, no tuvieron ninguna ley particular ni estuvieron obligados por ningún derecho, fuera del natural y, por supuesto,

del derecho del Estado en el que vivían, en cuanto que no se oponía a la ley divina natural. En cuanto a que los patriarcas hicieron sacrificios a Dios, pienso que obedeció a que, teniendo, desde la infancia, su ánimo acostumbrado a los sacrificios, lo excitaban mejor así a la devoción; porque, desde los tiempos de Enós, todos los hombres [3|73] estaban plenamente habituados a los sacrificios, por lo que solo ellos los movían especialmente a la devoción. Por consiguiente, los patriarcas ofrecieron sacrificios a Dios, no por un derecho divino que lo impusiera, ni porque lo dedujeran de los principios universales de la ley divina, sino llevados de la costumbre de aquella época; y, si lo hicieron por mandato de alguien, ese mandato no fue otro que el derecho del Estado en el que vivían, al que también ellos estaban obligados, como antes hemos dicho y como habíamos señalado en el capítulo III, al referirnos a Melquisedec**[114]**.

Con lo anterior pienso haber confirmado mi opinión con la autoridad de la Escritura. Me resta ahora mostrar cómo y por qué motivos servían las ceremonias para mantener y afianzar el Estado de los hebreos; lo haré con la máxima brevedad que pueda a partir de principios universales.

La sociedad**[115]** es sumamente útil e igualmente necesaria, no solo para vivir en seguridad frente a los enemigos, sino también para tener abundancia de muchas cosas; pues, a menos que los hombres quieran colaborar unos con otros, les faltará arte y tiempo para sustentarse y conservarse lo mejor posible. No todos, en efecto, tienen igual aptitud para todas las cosas, y ninguno sería capaz de conseguir lo que, como simple individuo, necesita ineludiblemente. A todo el mundo, repito, le faltarían fuerzas y tiempo, si cada uno debiera, por sí solo, arar, sembrar, cosechar, moler, cocer, tejer, coser y realizar otras innumerables actividades para mantener la vida, por no mencionar las artes y las ciencias, que también son sumamente necesarias para el perfeccionamiento de la naturaleza humana y para su felicidad. Constatamos, en efecto, que aquellos que viven como bárbaros, sin gobierno alguno, llevan una vida mísera y casi animal y que incluso las pocas cosas que poseen, por pobres y bastas que sean, no las consiguen sin colaboración mutua, de cualquier tipo que sea.

Ahora bien, si los hombres estuvieran por naturaleza constituidos de tal forma que no desearan nada, fuera de lo que la verdadera razón les indica,

la sociedad no necesitaría ley alguna, sino que sería absolutamente suficiente enseñar a los hombres doctrinas verdaderas para que hicieran espontáneamente, y con ánimo sincero y libre, lo que es verdaderamente útil. Pero la verdad es que la naturaleza humana está constituida de forma muy distinta; porque todos buscan su propia utilidad, mas no porque lo dicte la sana razón, sino que, las más de las veces, desean las cosas y las juzgan útiles, porque se dejan arrastrar por el solo placer y por las pasiones del alma, sin tener en cuenta para nada el tiempo futuro ni otras cosas. De donde resulta que ninguna [3|74] sociedad puede subsistir sin autoridad y sin fuerza y, por tanto, sin leyes que moderen y controlen el ansia de placer y los impulsos desenfrenados.

No obstante, tampoco la naturaleza humana soporta ser coaccionada sin límite, y, como dice Séneca, el trágico, nadie ha contenido largo tiempo Estados de violencia, mientras que los moderados son estables[116]. Porque, en la medida en que los hombres solo actúan por miedo, hacen lo que rechazan de plano y no se fijan en la necesidad o utilidad de la acción a realizar, sino que solo se cuidan de no hacerse reos de muerte o ser castigados. Más aún, no pueden menos de alegrarse con el mal o perjuicio del que manda, aunque ello redunde en gran detrimento propio, y de desearle todos los males y de inferírselos tan pronto puedan. Por otra parte, nada pueden soportar menos los hombres que el servir a sus iguales y ser gobernados por ellos. Finalmente, nada resulta más difícil que volver a quitar a los hombres la libertad, una vez concedida.

De las anteriores consideraciones se deriva lo siguiente: 1.º) Que o bien toda la sociedad debe tener, si es posible, el poder en forma colegial, a fin de que todos estén obligados a obedecerse a sí mismos y nadie a su igual; o bien, si son pocos o uno solo quien tiene el poder, debe poseer algo superior a la humana naturaleza o, al menos, debe procurar con todas sus fuerzas convencer de ello al vulgo. 2.º) Que en cualquier Estado hay que establecer de tal modo las leyes que los hombres sean controlados, no tanto por el miedo, cuanto por la esperanza de algún bien que desean vehementemente, ya que entonces todo el mundo cumplirá gustoso su oficio. 3.º) Finalmente, como la obediencia consiste en que alguien cumpla las órdenes por la sola autoridad de quien manda, se sigue que la obediencia no tiene cabida en una

sociedad, cuyo poder está en manos de todos y cuyas leyes son sancionadas por el consenso general; y que en semejante sociedad, ya aumenten las leyes, ya disminuyan, el pueblo sigue siendo igualmente libre, porque no actúa por autoridad de otro, sino por su propio consentimiento. Lo contrario sucede cuando uno solo tiene el poder sin límites, ya que entonces se ejecutan las órdenes del Estado por la simple autoridad de un individuo; de ahí que, a menos que estén educados desde el comienzo a estar pendientes de la palabra del que manda, difícil le será a éste establecer nuevas leyes, cuando fuera necesario, y quitar al pueblo la libertad una vez concedida[117].

Con estas ideas generales a la vista, bajemos ya a analizar el Estado de los hebreos. Tan pronto salieron de Egipto, ya no estaban obligados por el derecho de ninguna otra nación, y les estaba permitido, por tanto, dictar nuevas leyes o establecer nuevos derechos [3|75] a guisa suya o constituir nuevos derechos y un Estado donde quisieran y ocupar las tierras que desearan. Para nada, sin embargo, eran menos aptos que para fijar sabiamente derechos y para detentar ellos mismos el poder supremo, puesto que todos eran un tanto rudos y estaban deformados por la esclavitud. El poder tuvo que permanecer, pues, en manos de uno solo, que mandara sobre los demás, les obligara por la fuerza y les prescribiera, finalmente, leyes y las interpretara en adelante.

Efectivamente, Moisés logró con facilidad retener ese poder, porque superaba a los demás por una virtud divina, y convenció al pueblo de que la poseía y lo confirmó con muchos hechos (ver *Éxodo*, 14, 34; 19, 9). Estableció, pues, derechos con la virtud divina, de que estaba dotado, y los impuso al pueblo. Tuvo, sin embargo, sumo cuidado de que el pueblo cumpliera su deber, no tanto por miedo cuanto por propia iniciativa. De hecho, le obligaban a ello dos razones valiosas: la natural contumacia del pueblo (que no tolera ser obligado únicamente por la fuerza) y la inminencia de la guerra. Pues, para que ésta tenga éxito, es necesario animar a los soldados, más bien que aterrarlos con amenazas y con castigos; porque, de esta forma, todo el mundo se esfuerza más en brillar por su virtud y magnanimidad que en evitar únicamente el suplicio.

Por este motivo, introdujo Moisés, por su virtud y por mandato divino, la religión en el Estado: para que el pueblo cumpliera su oficio, no tanto por

miedo cuanto por devoción. Por otra parte, urgió esa obligación con beneficios y con numerosas promesas divinas para el futuro; aparte de que no dictó leyes demasiado severas, como cualquiera que las haya estudiado nos concederá sin dificultad, sobre todo si se fija en las circunstancias que se requerían para condenar a alguien. Finalmente, a fin de que el pueblo, que no podía ser autónomo, estuviera pendiente de la palabra de la autoridad, no permitió que unos hombres, acostumbrados a la esclavitud, hicieran nada a su capricho. Efectivamente, el pueblo no podía hacer nada sin sentirse obligado a recordar en ese momento la ley y cumplir las órdenes que solo dependían del dictamen del que tenía el poder. No les estaba permitido, por ejemplo, arar, sembrar, recolectar a su voluntad, sino según cierto precepto concreto de la ley; ni tampoco comer algo, vestirse, cortar el pelo o la barba, ni alegrarse ni hacer absolutamente nada, si no era de acuerdo con los preceptos y mandatos prescritos en las leyes. Y no solo eso, sino que estaban obligados a colocar en las puertas, en las manos y entre los ojos ciertas señales que les invitaran siempre a la obediencia[118].

[3|76] La finalidad de las ceremonias fue, pues, ésta: que los hombres no hicieran nada por decisión propia, sino todo por mandato ajeno y que con sus acciones y consideraciones dejaran constancia de que no eran autónomos, sino totalmente dependientes de otro. De todo ello resulta más claro que la luz del día que las ceremonias no contribuyen nada a la felicidad y que, en concreto, las del Antiguo Testamento e incluso toda la ley de Moisés no estaban orientadas más que al Estado de los hebreos y, por consiguiente, a las comodidades del cuerpo.

Por lo que respecta a las ceremonias de los cristianos, a saber, el bautismo, la santa cena, las fiestas, las oraciones externas y aquellas otras, si las hay, que son y han sido siempre comunes a todo el cristianismo, si fueron instituidas por Cristo o por los apóstoles (cosa que a mí no me consta todavía), fueron establecidas como signos externos de la Iglesia universal; pero no como cosas que contribuyan algo a la felicidad o que contengan en sí alguna santidad[119]. Así, pues, aunque esas ceremonias no han sido instituidas en orden al Estado, sí lo fueron en orden exclusivamente a la sociedad en su totalidad. Por tanto, aquel que vive solo, no está obligado a cumplirlas; aún más, quien vive en un Estado, en el que

está prohibida la religión cristiana, está obligado a prescindir de ellas, y podrá, no obstante, vivir feliz. Un ejemplo de esto lo tenemos en el reino del Japón[120], donde está prohibida la religión cristiana: los holandeses que viven allí, están obligados, por mandato de la Compañía de las Indias Orientales, a abstenerse de todo culto externo. No voy a confirmarlo con otros testimonios; y, aunque no sería difícil deducirlo también de los fundamentos del Nuevo Testamento y probarlo, quizá, con otros ejemplos, prefiero dejarlos, porque me urge abordar otra cuestión.

§ 2. Paso, pues, al tema que decidí tratar en segundo lugar en este capítulo, a saber, para quiénes y por qué razones es necesaria la fe en las historias contenidas en los libros sagrados. Mas, para investigarlo por la luz natural, me parece que debo proceder como sigue[121].

Si alguien quiere persuadir o disuadir a los hombres de algo que no es evidente por sí mismo, solo conseguirá que lo acepten, si lo deduce de algo que ellos conceden y los convence por la experiencia o por la razón, es decir, o con cosas que ellos han comprobado por los sentidos que suceden realmente o con axiomas intelectuales evidentes por sí mismos. No obstante, a menos que la experiencia sea entendida clara y distintamente, aunque convenza al hombre, [3|77] no logrará afectar su entendimiento ni disipar sus nieblas tanto como cuando el objeto en cuestión es deducido exclusivamente de axiomas intelectuales, es decir, de la sola virtud del entendimiento y siguiendo su orden de percepción; y, sobre todo, cuando se trata de un objeto espiritual y que no cae en absoluto bajo los sentidos. Pero, para deducir las cosas de las simples nociones intelectuales, se requiere, las más de las veces, una larga cadena de percepciones, aparte de una precaución suma, de un agudo talento y de un dominio perfecto, cosas que rara vez se hallan juntas en los hombres. De ahí que los hombres prefieren informarse por la experiencia, más bien que deducir todas sus percepciones de unos pocos axiomas y encadenar unos con otros[122].

En consecuencia, si alguien desea enseñar una doctrina a toda una nación, por no decir a todo el género humano, y ser comprendido en todo por todos, está obligado a confirmar su doctrina por la sola experiencia y a adaptar sus argumentos y las definiciones de las cosas que pretende enseñar

a la capacidad de la plebe, que constituye la mayor parte del género humano, en vez de encadenar sus argumentos y de formular sus definiciones como serían más útiles para su argumentación. De lo contrario, solo escribirá para los doctos, es decir, que solo podrá ser comprendido por muy pocos hombres, en relación al conjunto. Dado, pues, que toda la Escritura fue revelada para utilidad de toda la nación, primero, y de todo el género humano, finalmente, fue necesario que las cosas en ella contenidas estuvieran muy bien adaptadas a la capacidad del pueblo y que se confirmaran por la simple experiencia.

Expliquemos esto con más claridad. Las cosas que la Escritura quiere enseñar, relativas a la simple especulación, son principalmente las siguientes: que existe Dios, es decir, un ser que hizo todas las cosas y las dirige y sustenta con una sabiduría suprema, y que tiene el máximo cuidado de los hombres, a saber, de aquellos que vivan piadosa y honestamente, y que castiga a los demás con numerosos suplicios y los separa de los buenos. La Escritura demuestra estos temas solo por la experiencia, es decir, con las historias que cuenta; y no da ninguna definición de las cosas que relata, sino que adapta todas las palabras y argumentos a la capacidad de la plebe. Y, aunque la experiencia no pueda aportar ningún conocimiento claro de estas cosas ni enseñar qué es Dios y de qué modo sostiene y dirige todas las cosas y cómo cuida de los hombres, puede, no obstante, enseñar e iluminar a los hombres en la medida estrictamente suficiente [3|78] para imprimir en sus ánimos la obediencia y la devoción[123].

Con esto creo que está suficientemente claro a quiénes y en qué sentido es necesaria la fe en las historias contenidas en la Escritura Sagrada. Pues de lo que acabo de exponer se sigue con toda evidencia que su conocimiento y su fe es indispensable al vulgo, cuyo talento es incapaz de percibir clara y distintamente las cosas. Consta, además, que quien las niega, porque no cree que Dios exista ni que tenga providencia de las cosas y de los hombres, es un impío. En cambio, quien las ignora, pero ha conocido por la luz natural que Dios existe y lo demás que acabamos de decir y observa una forma de vida recta, es totalmente feliz; e incluso más feliz que el vulgo, porque, aparte de las opiniones exactas, tiene un concepto claro y distinto. Y, finalmente, quien ni conoce estas historias de

la Escritura ni conoce nada por la luz natural, si no es impío o contumaz, es sin duda inhumano y casi un bruto y no posee ningún don de Dios[124].

Hay que señalar, sin embargo, que, cuando nosotros decimos que el conocimiento de las historias es sumamente necesario al vulgo, no queremos decir el conocimiento de absolutamente todas las historias contenidas en las Sagradas Escrituras, sino tan solo de aquellas principales, que bastan por sí solas para mostrar con evidencia más que suficiente la doctrina a que acabamos de referirnos, y que pueden mover más que ninguna otra los ánimos de los hombres. Porque, si todas las historias de la Escritura fueran necesarias para probar su doctrina y si únicamente se pudiera sacar una conclusión a partir de una consideración general de absolutamente todas las historias en ella contenidas, la demostración y deducción de su doctrina no solo superaría la capacidad y las fuerzas de la plebe, sino del hombre en general. ¿Quién, en efecto, podría atender simultáneamente a tan gran número de historias y a tantas circunstancias y partes de una doctrina, que debería ser extraída de tantas y tan diversas historias? Yo, al menos, soy incapaz de convencerme de que aquellos hombres que nos dejaron la Escritura, tal como la tenemos, hayan tenido tal ingenio que hayan podido efectuar tal demostración; y, mucho menos, de que la doctrina de la Escritura no pueda ser comprendida sin haber dado oídos a las discusiones de Isaac, sin escuchar los consejos de Ajitófel a Absalón, sin tener en cuenta la guerra civil de los hijos de Judá y los de Israel, y otras crónicas por el estilo[125]. Ni tampoco puedo creer que esa misma doctrina no haya podido ser demostrada a partir de dichas historias y con la misma facilidad, a los primeros judíos, que vivieron en tiempos de Moisés, [3|79] que a aquellos que vivieron en la época de Esdras. Pero de esto hablaremos más ampliamente más adelante.

El vulgo solo está obligado, por tanto, a conocer aquellas historias que más pueden mover sus ánimos a la obediencia y a la devoción; pero no está en disposición de emitir un juicio sobre ellas, puesto que se complace más con las narraciones y con los sucesos concretos e inesperados que con la doctrina misma de tales historias. De ahí que, aparte de la lectura de las historias, el vulgo necesite de pastores o ministros de la Iglesia que le instruyan de acuerdo con la debilidad de su talento.

Pero, a fin de no desviamos de nuestro objetivo y de probar el punto principal que nos habíamos propuesto, concluyamos diciendo que la fe en las historias, cualesquiera que ellas sean, no pertenece a la ley divina ni hace, por sí misma, felices a los hombres, ni tiene utilidad alguna, a no ser en razón de su doctrina, que es el único motivo por el que unas historias pueden ser más importantes que otras. Así, pues, las narraciones contenidas en el *Antiguo* y en *el Nuevo Testamento* son más importantes que las demás historias profanas y que otras historias bíblicas, según la proporción de opiniones salvíficas que de ellas se siguen. Por consiguiente, si uno lee las historias de la Sagrada Escritura y cree en todas ellas, pero no presta atención a la doctrina que ésta pretende enseñar con ellas, ni enmienda su vida, es lo mismo que si hubiera leído el *Corán*[126] o creaciones poéticas escenificables o las crónicas ordinarias, con la atención con que suele hacerlo el vulgo. En cambio, quien las ignora completamente y, no obstante, tiene opiniones saludables y practica una vida honesta, es, como hemos dicho, totalmente feliz y posee realmente el espíritu de Cristo.

Pero los judíos opinan de forma totalmente opuesta. Pues afirman que las opiniones verdaderas y la forma recta de vida en nada contribuyen a la felicidad, mientras los hombres las abracen por la sola luz natural, y no como doctrinas reveladas a Moisés como profeta. Esto es justamente lo que se atreve a afirmar expresamente Maimónides, en el cap. 8.º de *Reyes*, ley 11: *todo aquel que acepta*[*13] los siete [3|80] *preceptos y los cumple con diligencia, está entre los piadosos de las naciones y es heredero del mundo futuro; es decir, si los acepta y los cumple, porque Dios los mandó en la ley y porque nos reveló por Moisés, que ya habían sido prescritos antes a los hijos de Noé; pero, si los cumple guiado por la razón, no es ciudadano de pleno derecho* (incola) *ni está entre los piadosos ni entre los sabios de las naciones*[127].

Éstas son las palabras de Maimónides[128]. Y R. Joseph, hijo de Shem Tob, en su libro titulado *Kebob Elohim* o *Gloria de Dios*, añade que, aunque Aristóteles (que, según él cree, escribió la *Ética* más perfecta y a quien estima por encima de todos) no haya omitido nada de lo que se refiere a la verdadera ética y que él mismo ha aceptado en su *Ética*, sino que lo ha cumplido todo con diligencia, eso no pudo serle útil para la salvación,

porque no abrazó esas enseñanzas como doctrinas divinas, reveladas en forma de profecías, sino únicamente en virtud del dictamen de la razón[129].

Yo creo, sin embargo, que todo aquel que haya leído atentamente todo esto, estará convencido de que no se trata sino de simples ficciones, que no están avaladas ni con razones ni con la autoridad de la Escritura; su simple exposición basta, pues, para refutarlas. Tampoco es mi intención refutar la opinión de aquellos que defienden que la luz natural no puede enseñar nada sano sobre las cosas relativas a la verdadera salvación; puesto que como ellos no se otorgan a sí mismos ninguna razón sana, tampoco lo pueden probar con ninguna razón; y si pretenden poseer algo superior a la razón, es una pura ficción y algo muy inferior a la razón, como lo ha demostrado su estilo habitual de vida. Pero, sobre esto, no es necesario hablar con más claridad. Solo añadiré una cosa: que no podemos conocer a nadie más que por sus obras. De ahí que quien abunde en estos frutos, a saber, en la caridad, la alegría, la paz, la longanimidad, la benignidad, la bondad, la fe, la mansedumbre y la continencia (contra los cuales, como dice Pablo en la carta a los *Gálatas*, 5, 22, no ha sido dictada la ley), ese tal, ya haya sido instruido por la razón, ya por la Escritura sola, ha sido instruido realmente por Dios y es totalmente feliz[130]. Con esto termino, pues, cuanto me había propuesto tratar sobre la ley divina.

## Capítulo VI. De los milagros

[3|81] § 1. Así como los hombres han acostumbrado a llamar divina a aquella ciencia que supera la capacidad humana, así también han llamado obra divina u obra de Dios a aquella obra cuya causa es ignorada por el vulgo. El vulgo, en efecto, cree que el poder y la providencia de Dios no están nunca tan patentes como cuando ve que sucede en la naturaleza algo insólito y opuesto a la opinión que sobre ella ha recibido, especialmente si ello redunda en provecho y comodidad propia. Y con nada cree que se puede probar mejor la existencia de Dios que por el hecho de que la naturaleza no mantiene, según él cree, su orden; y por eso piensa que todos

aquellos que explican o intentan entender las cosas y los milagros por causas naturales, eliminan a Dios o, al menos, la providencia divina[131].

Es decir, que el vulgo estima que, mientras la naturaleza actúa de la forma habitual, Dios no hace nada; y que, a la inversa, el poder de la naturaleza y las causas naturales están ociosos, mientras Dios actúa. Imagina, pues, dos poderes numéricamente distintos, a saber, el poder de Dios y el poder de las cosas naturales, aunque éste está de algún modo determinado por Dios o (como opina actualmente la mayoría) es creado por él. No sabe, sin embargo, qué entiende por uno y otro poder, ni por Dios y la naturaleza, si no es que imagina el poder de Dios como la autoridad de cierta majestad real y el poder de la naturaleza como una fuerza o un ímpetu. De ahí que el vulgo llama milagros u obras de Dios a las obras insólitas de la naturaleza; y, en parte por devoción, en parte por deseos de oponerse a aquellos que cultivan las ciencias naturales, se gloría de ignorar las causas naturales y solo quiere oír lo que ignora y, por tanto, lo que más admira. Y es que el vulgo solo puede adorar a Dios y referir todas las cosas a su dominio y a su voluntad, suprimiendo las causas naturales e imaginando las cosas fuera del orden de la naturaleza; y nunca admira más el poder de Dios que cuando imagina el poder de la naturaleza como sometido por Dios.

Esto parece tener su origen en los primeros judíos que, para convencer a los gentiles de su tiempo, que adoraban a dioses visibles, a saber, el Sol, la Luna, la Tierra, el Agua, el Aire, etc., y convencerles de que esos dioses eran [3|82] débiles e inconstantes o mudables, y de que estaban bajo el dominio del Dios invisible, les contaban sus milagros, con los que pretendían demostrar, además, que toda la naturaleza era dirigida en beneficio exclusivo de ellos por el Dios que adoraban. Tanto agradó esto a los hombres, que no han cesado, hasta la época actual, de inventar milagros para que se creyera que ellos eran más gratos a Dios que los demás y la causa final por la que Dios creó todas las cosas y las dirige incesantemente. ¡A qué no se atreverá la estupidez del vulgo, cuando no tiene ningún concepto sano ni sobre Dios ni sobre la naturaleza: confunde los designios de Dios con los de los hombres y termina imaginando que la naturaleza es tan limitada que parece que el hombre es su parte principal! Con esto he

expuesto con suficiente amplitud las opiniones y prejuicios del vulgo sobre la naturaleza y los milagros.

Mas, a fin de explicar el tema con orden, probaré los puntos siguientes: 1.º Que nada sucede contra la naturaleza, sino que ella mantiene un orden fijo e inmutable; y mostraré, a la vez, qué hay que entender por milagro; 2.º Que por los milagros no podemos conocer ni la esencia ni la existencia de Dios ni, por tanto, su providencia, sino que todo esto se percibe mucho mejor por el orden fijo e inmutable de la naturaleza; 3.º mostraré, a partir de unos cuantos ejemplos de la Escritura, que la misma Escritura, por decretos y voliciones de Dios y, por tanto, por providencia, no entiende otra cosa que el mismo orden de la naturaleza, que se sigue necesariamente de sus leyes eternas; 4.º trataré, finalmente, de la forma de interpretar los milagros de la Escritura y haré algunas observaciones más dignas de nota acerca de la narración de los milagros. He ahí los temas principales que constituyen el contenido central de este capítulo y que contribuirán no poco, según creo, al objetivo final de este libro.

§ 2. Por lo que respecta al primer punto, se desprende fácilmente de cuanto hemos demostrado en el capítulo IV sobre la ley divina, a saber, que todo lo que Dios quiere o determina, implica una necesidad y una verdad eternas[132]. Allí hemos mostrado, en efecto, que, como el entendimiento de Dios no se distingue de su voluntad, afirmamos lo mismo cuando decimos que Dios quiere algo y cuando decimos que Dios lo entiende; y que, por tanto, con la misma necesidad con la que de la naturaleza divina se sigue que Dios entiende alguna cosa como es, se sigue también que Dios la quiere tal como es. Y puesto que nada es necesariamente verdadero, a no ser por el decreto divino, se sigue con toda evidencia que las leyes universales de la naturaleza [3|83] son decretos de Dios que se siguen de la necesidad y de la perfección de la naturaleza divina. Por consiguiente, si sucediera algo en la naturaleza que contradijera sus leyes universales, repugnaría necesariamente también al decreto y al entendimiento y a la naturaleza divina; y, si alguien afirmara que Dios hace algo contra las leyes de la naturaleza, se vería forzado a afirmar, a la vez, que Dios actúa contra su naturaleza, lo cual es la cosa más absurda. Se podría probar fácilmente lo

mismo por el hecho de que el poder de la naturaleza es el mismo poder y virtud de Dios y que el poder divino es la mismísima esencia divina; pero prefiero dejar esto de momento. Por tanto, no sucede nada en la naturaleza[*14] que repugne a sus leyes universales, ni nada que no esté acorde con ellas o no se derive de ellas. Cuanto se produce, en efecto, se hace por la voluntad y por el eterno decreto de Dios, es decir, que, como ya hemos probado, cuanto se hace, se efectúa según unas leyes y unas reglas que implican una necesidad y una verdad eternas. Por consiguiente, la naturaleza observa siempre unas leyes y unas reglas que implican una necesidad y una verdad eternas, aunque no todas nos sean conocidas, y mantienen también un orden fijo e inmutable.

Por otra parte, no hay ninguna sana razón que nos aconseje atribuir a la naturaleza un poder y una virtud limitados y afirmar que sus leyes solo son aptas para ciertas cosas y no para todas. Pues, dado que la virtud y el poder de la naturaleza son la misma virtud y poder de Dios, y que las leyes y reglas de la naturaleza son los mismos decretos divinos, hay que creer absolutamente que el poder de la naturaleza es infinito y que sus leyes son tan amplias que se extienden a todo cuanto es concebido por el entendimiento divino. Ya que, de no ser así, se afirmaría sencillamente que Dios creó la naturaleza tan impotente y le impuso unas leyes y unas reglas tan estériles que se ve forzado a venir con frecuencia en su ayuda, si quiere que la naturaleza sea conservada, y a que las cosas sucedan como por un deseo, lo cual considero totalmente ajeno a la razón.

Dado, pues, que en la naturaleza no acontece nada que no se siga de sus leyes, que estas leyes se extienden a todo lo que es concebido por el entendimiento divino, y que, finalmente, la naturaleza observa un orden fijo e inmutable, se sigue clarísimamente de cuanto llevamos dicho que el término milagro solo se puede entender en relación a las opiniones humanas y que no [3|84] significa sino una obra cuya causa natural no podemos explicar a ejemplo de otra cosa que nos es familiar, o que no puede explicarla, al menos, quien describe o relata el milagro. También podría decir que milagro es aquello cuya causa no puede ser explicada por los principios de las cosas naturales conocidos por la luz natural. Pero, como los milagros fueron hechos según la capacidad del vulgo, el cual ignoraba

completamente los principios de las cosas naturales, es cierto que los antiguos tuvieron por milagro lo que no podían explicar en la forma en que el vulgo suele explicar las cosas naturales, a saber, recurriendo a la memoria, a fin de recordar otra cosa similar, que suele imaginar sin sorpresa; ya que el vulgo considera que entiende suficientemente una cosa cuando no se sorprende de ella. De ahí que los antiguos y casi todo el mundo hasta el día de hoy no tuvieron otra norma para el milagro, aparte de ésta[133].

No cabe duda, por tanto, de que en las Sagradas Escrituras se narran muchas cosas como milagros, cuyas causas pueden ser fácilmente explicadas por principios conocidos de las cosas naturales, como ya hemos indicado en el capítulo II, al referirnos al hecho de que el sol se detuviera en tiempos de Josué y que retrocediera en tiempos de Ajaz[134]. Pero de todo esto trataremos más largamente después, al referirnos a la interpretación de los milagros, de la que he prometido tratar en este capítulo.

§ 3. Ya es hora, pues, de pasar al segundo punto, es decir, a probar que por los milagros no podemos entender ni la esencia ni la existencia ni la providencia de Dios, sino que, por el contrario, estas cosas se perciben mucho mejor por el orden fijo e inmutable de la naturaleza. Procedo, para ello, de la forma siguiente. Puesto que la existencia de Dios no es conocida por sí misma[*15] debe ser necesariamente demostrada a partir de nociones, cuya verdad sea tan firme e inconcusa, que no pueda existir ni ser concebido poder alguno que pueda cambiarlas. Desde el momento, al menos, que deducimos de ellas la existencia de Dios, deben presentársenos con tales características, si pretendemos con ellas poner fuera de toda duda dicha existencia. Pues, si pudiéramos concebir que esas nociones pudieran ser cambiadas por algún poder, cualquiera que fuera, dudaríamos de su verdad y, por tanto, también de nuestra conclusión, es decir, de la existencia de Dios, y no podríamos estar ciertos jamás de cosa alguna. Por otra parte, sabemos que solo está acorde con la naturaleza o la contradice, aquello que hemos mostrado que está acorde con esos principios o los contradice. De ahí que, si pudiéramos concebir que un poder, [3|85] cualquiera que fuera, pudiera hacer algo en la naturaleza, que la contradijera, contradiría

igualmente a esas nociones y debería, por tanto, ser desechado como absurdo; o habría que dudar de las primeras nociones (como acabamos de explicar) y, por consiguiente, de Dios y de todo lo percibido de cualquier modo[135].

Los milagros, en cuanto que por tales se entiende una obra que repugna al orden de la naturaleza, están, pues, tan lejos de mostrarnos la existencia de Dios que, antes por el contrario, nos harían dudar de ella; sin ellos, en cambio, podemos estar seguros de la existencia divina, con tal que sepamos que todas las cosas de la naturaleza siguen un orden fijo e inmutable.

Supongamos, sin embargo, que milagro es aquello que no puede explicarse por causas naturales. Se lo puede entender de dos formas: o que tiene sin duda causas naturales, pero que éstas no pueden ser averiguadas por el entendimiento humano, o que no admite causa alguna, aparte de Dios o de la voluntad divina. Pero, como todas las cosas que son hechas por causas naturales, también son producidas por el poder y la voluntad de Dios, hay que llegar finalmente a esto: que el milagro, ya tenga causas naturales, ya no las tenga, es una obra que no puede ser explicada por una causa, es decir, que supera la capacidad humana. Ahora bien, por una obra y, en general, por cualquier cosa que supere nuestra capacidad, no podemos entender nada. Pues todo lo que entendemos clara y distintamente, nos debe ser conocido o por sí mismo o por otra cosa que entendemos clara y distintamente. Por consiguiente, por el milagro, es decir, por una obra que supera nuestra capacidad, no podemos comprender ni la esencia ni la existencia de Dios, ni nada, en general, acerca de Dios y de la naturaleza[136].

Por el contrario, puesto que sabemos que todas las cosas son determinadas y sancionadas por Dios, que las operaciones de la naturaleza se siguen de la esencia de Dios y que las leyes de la naturaleza son decretos eternos y voliciones de Dios, hay que concluir sin reservas que nosotros conocemos a Dios y la voluntad divina tanto mejor, cuanto mejor conocemos las cosas naturales y cuanto más claramente entendemos cómo dependen de la causa primera y cómo obran según las leyes eternas de la naturaleza. Por este motivo, aquellas obras de nuestro entendimiento que entendemos clara y distintamente, deben ser llamadas obras de Dios y

referidas a la voluntad divina con mucho más derecho que aquellas que ignoramos completamente, aunque ocupen gran parte de nuestra imaginación y susciten en los hombres gran admiración. Pues aquellas obras de la naturaleza, que entendemos [3|86] clara y distintamente, son las únicas que hacen más sublime el conocimiento de Dios y manifiestan con la máxima claridad la voluntad y los decretos de Dios. Así pues, aquellos que, cuando ignoran una cosa, recurren a la voluntad de Dios, desvarían totalmente: ¡forma ridícula, sin duda, de confesar la propia ignorancia![137].

Por lo demás, aunque de los milagros se pudiera concluir algo, no podría ser nunca la existencia de Dios. Pues, dado que el milagro es una obra limitada y no expresa nunca más que un cierto poder limitado, está claro que de dicho efecto no podemos concluir la existencia de una causa, cuyo poder sea infinito, sino, a lo sumo, de una causa cuyo poder sea mayor. Digo «a lo sumo», porque de muchas causas que concurran simultáneamente también puede seguirse algo, cuya fuerza y poder sea menor que el poder de todas esas causas juntas, pero mucho mayor que el poder de cada una de ellas. Pero, como las leyes de la naturaleza (como ya hemos dicho) se extienden al infinito y son concebidas por nosotros bajo cierta especie de eternidad, y como la naturaleza procede, según esas leyes, en un orden fijo e inmutable, estas leyes nos indican, justamente por eso, la infinitud, eternidad e inmutabilidad de Dios en alguna medida. Concluimos, pues, que por los milagros no se puede conocer a Dios, ni su existencia ni su providencia, sino que esto se demuestra mucho mejor por el orden fijo e inmutable de la naturaleza[138].

Me refiero, en esta conclusión, al milagro en cuanto que por tal se entiende una obra que supera o se cree que supera la capacidad humana. Porque, si supusiéramos que destruye o interrumpe el orden de la naturaleza o que contradice sus leyes, entonces (como acabamos de mostrar) no solo no puede proporcionarnos ningún conocimiento de Dios, sino que nos quitaría, por el contrario, el que naturalmente poseemos y nos haría dudar de Dios y de todo. Por lo demás, en este momento no reconozco diferencia alguna entre obra contra la naturaleza y obra sobre la naturaleza, es decir, como ellos suelen expresarse, una obra que no contradice a la naturaleza, pero que no puede ser producida y efectuada por ella. Ya que, como el

milagro no se efectúa fuera de la naturaleza, sino dentro de ella, aunque se defienda que es superior a la naturaleza, es necesario que interrumpa el orden de la naturaleza, que, por otra parte, concebimos como fijo e inmutable en virtud de los decretos de Dios. De ahí que, si en la naturaleza se produjera algo que no se siguiera de sus leyes, contradiría necesariamente el orden que Dios estableció para siempre en ella [3|87] mediante las leyes universales de la naturaleza. Ese hecho estaría, pues, en contra de las leyes de la naturaleza, y la creencia en él nos haría dudar de todo y nos conduciría al ateísmo**[139]**.

Con esto pienso haber dado razones firmes y suficientes para probar el punto segundo, antes señalado. Así que podemos concluir, una vez más, que el milagro, ya sea contra la naturaleza, ya sea sobre la naturaleza, es un puro absurdo, y que, por consiguiente, en las Sagradas Escrituras no se puede entender por milagro nada más que una obra de la naturaleza que, como dijimos, supera o se cree superar la capacidad humana.

Antes de pasar al punto tercero, me parece oportuno confirmar con la autoridad de la Escritura esta opinión mía, a saber, que por los milagros no podemos conocer a Dios. Y, aunque la Escritura no enseña esto abiertamente en ningún lugar, se puede concluir fácilmente de ella. En primer lugar, del hecho de que Moisés (*Deuteronomio*, 13) manda que condenen a muerte al profeta seductor, aunque haga milagros. Pues se expresa así: (aunque) *se produzca la señal o el portento que te predijo*, *etc.*, *no quieras* (sin embargo) *dar crédito a las palabras de ese profeta*, etc., *porque vuestro Dios os tienta*, etc. *Que aquel profeta sea* (pues) *condenado a muerte*, etc. De donde se sigue claramente que los milagros también pueden ser realizados por falsos profetas y que, a menos que los hombres estén provistos del verdadero conocimiento y amor de Dios, por los milagros pueden ser inducidos con la misma facilidad a adorar dioses falsos o el Dios verdadero. Pues añade Moisés: *porque Jehová*, *vuestro Dios, os tienta para saber si le amáis con todo vuestro corazón y con toda vuestra alma***[140]**.

Por otra parte, los israelitas no lograron formar, a partir de tantos milagros, una idea correcta de Dios, como la misma experiencia ha confirmado. Y así, cuando creyeron que Moisés se había marchado,

pidieron a Aarón divinidades visibles: y, ¡qué vergüenza!, un becerro[141] fue la idea que ellos formaron, finalmente, de Dios a partir de tantos milagros. Y Asaf, aunque había oído tantos milagros, dudó de la providencia de Dios y casi se hubiera desviado del camino recto, si no hubiera comprendido, por fin, la verdadera beatitud (*Salmos*, 73). El mismo Salomón, en cuya época los asuntos judíos estaban en su máximo esplendor, alberga la sospecha de que todo sucede por casualidad (ver *Eclesiastés*, 3, 19-21; 9, 2-3, etc.).

[3|88] Finalmente, a casi todos los profetas les resultó muy oscuro eso mismo, a saber, cómo podían conciliarse el orden de la naturaleza y los hechos humanos con la idea que ellos se habían hecho de la providencia de Dios.

En cambio, los filósofos, que procuran entender las cosas no por los milagros sino por conceptos claros, siempre tuvieron eso muy claro. Me refiero a aquellos que ponen la verdadera felicidad en la sola virtud y tranquilidad de ánimo y que no intentan que la naturaleza les obedezca, sino, al revés, obedecer ellos a la naturaleza; puesto que éstos están seguros de que Dios dirige la naturaleza tal como lo exigen sus leyes universales y no las leyes particulares de la naturaleza humana, y de que, por lo mismo, Dios no solo tiene en cuenta el género humano, sino toda la naturaleza. Consta, pues, por la misma Escritura que los milagros no proporcionan el conocimiento verdadero de Dios, ni enseñan claramente la providencia divina[142].

Es cierto, sin embargo, que constatamos muchas veces en la Escritura que Dios hizo prodigios para darse a conocer a los hombres. Por ejemplo (*Éxodo*, 10, 2), que Dios burló a los egipcios y dio muestras de su presencia para que los israelitas conocieran que él era Dios. Pero de ahí no se sigue que los milagros enseñen realmente eso, sino únicamente que los judíos tenían tales opiniones, que podían ser fácilmente convencidos por esos milagros. Pues ya hemos probado claramente antes, en el capítulo II, que los argumentos proféticos o formados a partir de la revelación no se derivan de nociones universales y comunes, sino de ideas admitidas, aunque sean absurdas, y de las opiniones de aquellos a quienes se revelan las cosas o a quienes el Espíritu Santo quiere convencer; y lo hemos confirmado con

numerosos ejemplos e incluso con el testimonio de Pablo, que era griego con los griegos y judío con los judíos[143].

Porque, aunque aquellos milagros podían convencer a los egipcios y a los judíos en virtud de sus ideas previas, no podían proporcionarles una idea y un conocimiento verdadero de Dios; únicamente podían lograr que ellos admitieran que existe una divinidad más poderosa que todas las cosas por ellos conocidas y que, además, cuidaba de los hebreos (a quienes por entonces les sucedió todo mucho mejor de lo que podrían esperar) más que de nadie. Pero los milagros no podían convencerles de que Dios cuida de todos los hombres por igual, porque esto solamente lo puede enseñar la filosofía. De ahí que los judíos y todos los que no tuvieron noticia de la providencia de Dios más que por los diversos estados de las cosas humanas y por la desigual fortuna de los hombres, se creyeron que eran más queridos por Dios que los demás, aunque realmente no los aventajaban en la verdadera perfección humana, como ya hemos probado en el capítulo III[144].

§ 4. Paso, pues, al punió tercero: [3|89] probar por la Escritura que los decretos o mandatos de Dios y, por tanto, su providencia no son, en realidad, nada más que el orden de la naturaleza; es decir, que, cuando la Escritura afirma que esto o aquello fue hecho por Dios o por su voluntad, no entiende sino que eso se hizo según las leyes y el orden de la naturaleza y no, como opina el vulgo, que la naturaleza dejó entonces de actuar o que su orden fue interrumpido algún tiempo. Ahora bien, la Escritura no enseña directamente lo que no se refiere a su doctrina, porque no es incumbencia suya (como dijimos al hablar de la ley divina) enseñar las cosas por sus causas naturales ni tratar de asuntos puramente especulativos[145]. Por eso, debemos probar lo que pretendemos, derivándolo como una consecuencia lógica de ciertas historias de la Escritura, que casualmente son relatadas con más amplitud y detalle. Aduciré, pues, algunos ejemplos.

En *1 Samuel*, 9, 15-16 se cuenta que Dios reveló a Samuel que le enviaría a Saúl; sin embargo, no envió a éste a Samuel, como los hombres suelen enviar alguien a otro, sino que este envío no fue otra cosa que el mismo orden de la naturaleza. Efectivamente, como se dice en el citado

pasaje, estaba Saúl buscando las asnas que había perdido y ya pensaba regresar sin ellas a casa, cuando, por consejo de su criado, se dirigió al profeta Samuel para que le informara en dónde podría hallarlas. De todo el relato no se desprende que Saúl haya recibido de Dios otro mandato, aparte de este desarrollo natural de los hechos, para que se dirigiera a Samuel. En *Salmos*, 105, 24 se dice que Dios cambió el ánimo de los egipcios, a fin de que odiaran a los israelitas; pues también este cambio fue totalmente natural, como consta por *Éxodo*, 1, donde se da cuenta del no ligero motivo que movió a los egipcios a reducir a esclavitud a los israelitas. En *Génesis*, 9, 13 dice Dios a Noé que le dará como señal el arco iris en una nube; pues tampoco esta acción de Dios es otra cosa que la refracción y reflexión de los rayos del sol, que éstos sufren en las gotitas de agua. En *Salmos*, 147, 18 la acción natural del viento y el calor con que se derriten la escarcha y la nieve, se llaman palabras de Dios; y en el v. 15 el viento y el frío reciben el nombre de dicho y palabra de Dios. El viento y el fuego se dicen, en *Salmos*, 104, 4, legados y ministros de Dios. Se encuentran en la Escritura otros muchos pasajes similares, los cuales indican con la máxima claridad que el decreto, el mandato, el dicho y la palabra de Dios no son otra cosa que la misma acción y el orden de la naturaleza.

[3|90] No cabe duda, pues, de que todo cuanto se refiere en la Escritura, sucedió naturalmente; pero es referido a Dios, porque, como ya hemos dicho, no incumbe a la Escritura enseñar las cosas por sus causas naturales, sino relatar únicamente aquellas que predominan en la imaginación, y hacerlo con el método y el estilo más apropiados para suscitar la máxima admiración y para imprimir, por tanto, la devoción en el ánimo del vulgo. Por consiguiente, si se halla en la Escritura alguna cosa de la que no acertamos a dar razón y que parece haber sucedido *al margen* o contra el orden de la naturaleza, no debe constituir un obstáculo para nosotros, sino que debemos creer con firmeza que lo que realmente haya sucedido, ha sucedido naturalmente**[146]**.

Lo cual se confirma también, porque en los milagros concurrían varias circunstancias, aunque no siempre se describan, especialmente cuando se expresan en estilo poético; pues las circunstancias de los milagros, repito, muestran claramente que éstos exigen causas naturales. Y así, para que los

egipcios fueran infestados de lepra, fue necesario que Moisés esparciera las cenizas por los aires (ver *Éxodo*, 9, 10). También las langostas se dirigieron a la zona de Egipto por un mandato natural de Dios, a saber, por un viento del Este que sopló día y noche sin parar; y por un fortísimo viento del Oeste abandonaron esa región (ver *Éxodo*, 10, 14 y 19). El mar abrió camino a los judíos por el mismo mandato de Dios (ver *Éxodo*, 14, 21), es decir, por el Euro que sopló fortísimamente toda la noche. Por otra parte, para que Eliseo resucitara a un niño que se creía que estaba muerto, debió echarse varias veces sobre él hasta que se calentó, primero, y abrió, finalmente, los ojos (*2 Reyes*, 4, 34-5). También en el evangelio de *Juan*, 9 se narran ciertas circunstancias de las que se sirvió Cristo para sanar a un ciego. Existen en la Escritura otros muchos pasajes por el estilo, todos los cuales muestran suficientemente que los milagros requieren algo distinto del mandato absoluto (así lo llaman) de Dios. Hay que pensar, pues, que aunque no siempre se cuenten las circunstancias de los milagros ni sus causas naturales, o al menos no todas, los milagros no se produjeron sin ellas. Lo cual consta también por *Éxodo*, 14, 27, donde únicamente se cuenta que el mar volvió a hincharse ante una simple señal de Moisés, sin mencionar para nada el viento; pero en el *Canto triunfal* (*Éxodo*, 15, 10) se dice, por el contrario, que sucedió así, porque Dios sopló con su viento (es decir, con un viento fortísimo); es decir, que esa circunstancia es omitida en el relato, y así el milagro [3|91] parece mayor.

Pero quizá arguya alguno que existen en la Escritura muchísimos hechos que no parecen poder explicarse de ningún modo por causas naturales; como que los pecados y las súplicas de los hombres pueden ser causa de la lluvia y de la fertilidad de la tierra, o que la fe pudo curar a los ciegos, y otras cosas similares, que se hallan en los sagrados libros. Por mi parte, creo haber respondido ya a esto, puesto que he probado que la Escritura no enseña las cosas por sus causas próximas, sino que, tanto en el orden como en el estilo, narra las cosas de la forma que mejor puedan mover a los hombres, y principalmente a la plebe, a la devoción; de ahí que hable de Dios y de las cosas en términos muy impropios, porque no se propone convencer a la razón, sino impresionar la fantasía e imaginación de los hombres y dominarla. Porque, si la Escritura relatara la devastación de

un Estado tal como suelen hacerlo los historiadores políticos, no impresionaría a la plebe; por el contrario, si lo describe todo poéticamente y lo refiere a Dios, como suele hacer, le impresiona al máximo. Por tanto, cuando la Escritura cuenta que la tierra es estéril a causa de los pecados de los hombres o que los ciegos se curan por la fe, no debe afectarnos más que cuando dice que Dios se irrita o entristece por los pecados de los hombres, que se arrepiente del bien prometido o hecho, o que Dios, porque ve un signo, recuerda su promesa, y otras muchísimas cosas que o bien están expresadas poéticamente o bien están descritas según las opiniones y prejuicios del escritor.

Concluimos, pues, sin restricción alguna, que todo lo que se dice en la Escritura que sucedió realmente, sucedió necesariamente, como todas las cosas, según las leyes de la naturaleza. Y, si se encuentra algo que pueda demostrarse apodícticamente que contradice las leyes de la naturaleza o que no pudo derivarse de ellas, hay que creer firmemente que fue añadido a las Sagradas Escrituras por hombres sacrílegos. Ya que, todo lo que es contra la naturaleza es contra la razón, y lo que es contra la razón es absurdo y por lo mismo también debe ser rechazado[147].

§ 5. Ya solo nos resta hacer unas observaciones acerca de la interpretación de los milagros o más bien (pues lo principal ya ha sido dicho) sintetizarlas e ilustrarlas con algún que otro ejemplo, tal como prometí hacer en el cuarto punto. Con ello pretendo conseguir que nadie, por interpretar mal algún milagro, sospeche temerariamente que ha encontrado algo en la Escritura que repugna a la luz natural.

Es sumamente raro que los hombres cuenten una cosa simplemente como ha sucedido, sin mezclar al relato nada de su propio juicio. Más aún, cuando ven u oyen algo nuevo, [3|92] si no tienen sumo cuidado con sus opiniones previas, estarán, las más de las veces, tan condicionados por ellas que percibirán algo absolutamente distinto de lo que ven u oyen que ha sucedido; particularmente, si lo sucedido supera la capacidad de quien las cuenta o las oye, y sobre todo si le interesa que el hecho suceda de una determinada forma. De ahí resulta que los hombres, en sus crónicas e historias, cuentan más bien sus opiniones que las cosas realmente

sucedidas; que uno y el mismo caso es relatado de modo tan diferente por dos hombres de distinta opinión que parece tratarse de dos casos; y que, finalmente, no es demasiado difícil muchas veces averiguar las opiniones del cronista y del historiador por sus simples relatos**[148]**.

En confirmación de esto podría aducir muchos ejemplos, tanto de filósofos que han escrito la historia de la naturaleza como de cronistas, si no lo juzgara superfluo. Solo aduciré, pues, un ejemplo tomado de la Sagrada Escritura; de los demás, que juzgue el mismo lector. En tiempos de Josué, los hebreos (como ya antes advertimos) creían, con el vulgo, que el sol se desplaza con el llamado movimiento diurno y que, en cambio, la tierra está en reposo. A esta opinión previa adaptaron el milagro que les sucedió, cuando luchaban contra aquellos cinco reyes. Porque no dijeron simplemente que aquel día fue mayor que de costumbre, sino que el Sol y la Luna se detuvieron o dejaron de moverse; esto, en efecto, podía ayudarles no poco en aquella época para convencer a los gentiles, que adoraban el sol, y demostrarles por la experiencia que el sol estaba bajo el dominio de otra divinidad, ante cuya señal está obligado a cambiar su orden natural. De ahí que, en parte por religión, en parte por sus opiniones previas, concibieron y relataron el hecho de forma muy distinta de como realmente pudo suceder**[149]**.

Para interpretar, pues, los milagros de la Escritura y entender por sus relatos cómo se produjeron realmente, es necesario conocer las opiniones de los primeros que los contaron y de los que nos los transmitieron por escrito, y distinguirlas de aquello que los sentidos pudieron representarles; pues, de lo contrario, confundiremos sus opiniones y juicios con el mismo milagro, tal como sucedió en realidad. Conocer sus opiniones tiene interés, no solo para los milagros, sino para no confundir las cosas que realmente sucedieron con las cosas imaginarias y que no fueron más que representaciones proféticas. En la Escritura, en efecto, se cuentan muchas cosas como reales y que incluso eran [3|93] creídas como reales, pero que no fueron más que representaciones y cosas imaginarias. Por ejemplo, que Dios (ser supremo) descendió del cielo (ver *Éxodo*, 19, 18; *Deuteronomio*, 5, 19) y que el monte Sinaí humeaba, porque Dios había bajado a él

rodeado de fuego; que Elías subió al cielo en un carro de fuego y en caballos de fuego[150].

Todo lo cual no fueron más que representaciones, adaptadas a las opiniones de aquellos que nos las transmitieron tal como ellos las representaron, es decir, como cosas actuales. Pues todos los que tienen un poco más idea que el vulgo, saben que Dios no tiene derecha ni izquierda, ni se mueve ni está parado, ni se halla en un lugar, sino que es absolutamente infinito y contiene en sí todas las perfecciones. Esto, repito, lo saben quienes juzgan las cosas por las percepciones del entendimiento puro y no tal como la imaginación es afectada por los sentidos externos, como suele hacer el vulgo. Éste, en efecto, concibe a Dios como algo corpóreo e investido de un poder regio, y sitúa su solio en la bóveda del cielo, por encima de las estrellas, cuya distancia de la tierra no cree ser demasiado larga. A estas y parecidas opiniones están adaptados (como hemos dicho) muchísimos casos de la Escritura, que no deben, por consiguiente, ser aceptados como reales por los filósofos[151].

Para saber, finalmente, si los milagros sucedieron realmente, importa conocer los giros y modismos hebreos; pues quien no les preste suficiente atención, atribuirá a la Escritura muchos milagros que sus escritores nunca pensaron contar, y desconocerá en absoluto, no solo las cosas y los milagros tal como realmente han sucedido, sino incluso la mente de los autores de los sagrados códices. *Zacarías*, 14, 7, por ejemplo, hablando de cierta guerra futura, dice: *y el día será único, solo conocido de Dios; no* (habrá, pues) *día ni noche; pero, en el momento del atardecer, surgirá la luz*. Con estas palabras parece predecir un gran milagro; y, sin embargo, no quiere sino indicar a los judíos que la batalla será todo el día incierta y que su resultado solo es conocido a Dios, y que al atardecer alcanzarán la victoria. De hecho, los profetas solían predecir y describir en términos similares las victorias y las derrotas de las naciones, como vemos en *Isaías*, 13, donde pinta así la destrucción de Babilonia: *porque las estrellas del cielo* [3|94] *y sus astros no brillarán con su luz, el sol se cubrirá de tinieblas al amanecer y la luna no enviará el resplandor de su luz*. No pienso que haya nadie que crea que esto sucedió realmente en la destrucción de aquel imperio; como tampoco lo que añade más adelante: *por eso haré estremecer los cielos, y la tierra*

*será removida de su lugar*[152]. Y así, el mismo *Isaías*, 48, 21, a fin de indicar a los judíos, que regresarán seguros de Babilonia a Jerusalén y que no pasarán sed en el camino, dice: *no tuvieron sed, los condujo por el desierto, les hizo brotar agua de una piedra, rompió la piedra y fluyeron aguas*. Con estas palabras, insisto, no quiere significar sino que los judíos encontrarán, como de hecho sucede, fuentes en el desierto, con las que mitigarán su sed; puesto que, cuando, por consentimiento de Ciro, se dirigieron los judíos a Jerusalén, consta que no les sucedieron tales milagros.

Relatos de este tipo hay muchísimos en las Sagradas Escrituras, que son formas de hablar típicas de los judíos, sin que sea necesario recogerlos aquí uno a uno. Tan solo quisiera señalar, a este respecto, que con estos giros los hebreos no solo acostumbraron a hablar elegantemente, sino también y sobre todo, devotamente. Por este motivo, justamente, hallamos en las Sagradas Escrituras que *Dios bendice* en vez de *maldice* (ver *1 Reyes*, 21, 10; Job, 2, 9); y por eso también, los hebreos referían todas las cosas a Dios. De ahí que la Escritura no parece narrar más que milagros, incluso cuando habla de las cosas más naturales, de lo cual ya hemos aducido algunos ejemplos. Hay que creer, pues, que cuando la Escritura dice que Dios endureció el corazón del faraón, no indica con ello sino que el faraón fue contumaz. Y cuando dice que Dios abre las ventanas del cielo, no significa sino que llovió mucho; y así otras cosas[153].

Por consiguiente, si uno presta honradamente atención a esos giros hebreos y a que en la Escritura se cuentan muchas cosas con suma brevedad, sin detalles y casi mutiladas, no hallará en ella apenas ninguna que pueda demostrarse que repugna a la luz natural; y, por el contrario, muchas que antes le parecían oscurísimas, podrá entenderlas tras una breve meditación e interpretarlas con facilidad. Con esto pienso haber mostrado claramente lo que pretendía.

No obstante, antes de poner fin a este capítulo, aún queda otra cosa que quiero señalar aquí, a saber, que yo he seguido un método totalmente distinto para los milagros y para la profecía. [3|95] Efectivamente, sobre la profecía no afirmé nada que no haya podido deducirlo de los principios revelados en las Escrituras Sagradas; aquí, en cambio, lo principal lo he

extraído exclusivamente de principios conocidos por la luz natural. Y lo he hecho de propósito, ya que, como la profecía supera la capacidad humana y es una cuestión puramente teológica, no podía afirmar nada sobre ella ni saber en qué consistía esencialmente, si no era por los principios revelados; por eso me vi obligado a elaborar un estudio histórico de la profecía y formular, a partir de ahí, algunos dogmas que me indicaran, en la medida de lo posible, la naturaleza y propiedades de la profecía. En cambio, respecto a los milagros, como lo que aquí investigamos (a saber, si podemos admitir que acontezca algo en la naturaleza, que contradiga sus leyes o que no podría seguirse de ellas), es algo plenamente filosófico, no necesitaba nada parecido. Aún más, me pareció más razonable desarrollar esta cuestión a partir de los fundamentos conocidos por la luz natural, por ser los mejor conocidos. Digo que me pareció más razonable, porque también podía haberla resuelto fácilmente a partir de los solos principios y enseñanzas de la Escritura. Y para que todo el mundo lo vea, lo mostraré brevemente[154].

La Escritura afirma en ciertos pasajes que la naturaleza, en general, observa un orden fijo e inmutable, por ejemplo, en *Salmos*, 148, 6; *Jeremías*, 31, 35-6. Por otra parte, el filósofo[155], en su *Eclesiastés*, 1, 10, enseña clarísimamente que en la naturaleza no surge nada nuevo; y en los vv. 11-12, aclarando esto mismo, dice que, aun cuando alguna vez sucede algo que parece nuevo, no es nuevo realmente, sino que ya sucedió en siglos precedentes, de los que no queda recuerdo. Porque, como él mismo afirma, los actuales no conservamos memoria alguna de los antiguos, como tampoco la conservarán los venideros de los actuales. Más adelante (3, 11), dice que Dios lo ha ordenado cuidadosamente todo en orden a su época, y afirma (v. 14) que él ha llegado a saber que todo cuanto Dios hace permanecerá para siempre, sin que se le pueda ni añadir ni sustraer nada. Todo ello muestra con toda evidencia que la naturaleza observa un orden fijo e inmutable, que Dios ha sido el mismo en todos los siglos a nosotros conocidos y desconocidos, que las leyes de la naturaleza son tan perfectas y eficaces que no se les puede añadir ni quitar nada, y, finalmente, que los milagros solo aparecen como algo nuevo a consecuencia de la ignorancia de los hombres. La Escritura enseña expresamente todo esto y jamás, en cambio, que en la naturaleza suceda algo que contradiga sus leyes o [3|96]

que no pueda derivarse de ellas; y por consiguiente, no hay que atribuirlo tampoco a la Escritura.

Se añade a ello que los milagros requieren causas y circunstancias (como ya hemos explicado); que no provienen de no sé qué imperio regio, que el vulgo asigna a Dios, sino del mandato y decreto divino, esto es (como también hemos probado por la misma Escritura), de las leyes y del orden de la naturaleza; y, en fin, que los milagros también pueden ser hechos por impostores, como se prueba convincentemente por *Deuteronomio*, 13 y *Mateo*, 24, 24.

De lo anterior se sigue, además, con toda claridad que los milagros fueron cosas naturales y que, por tanto, hay que explicarlos de suerte que no aparezcan como *nuevos* (para servirme de la palabra de Salomón) ni contrarios a la naturaleza, sino que se aproximen al máximo, si fuera posible, a las cosas naturales. Para que todo el mundo pueda hacerlo con mayor facilidad, he dado ciertas reglas sacadas de la sola Escritura. Pero, aunque digo que la Escritura enseña todo esto, no entiendo con ello que lo enseñe como doctrinas necesarias para la salvación, sino tan solo que los profetas las han aceptado igual que nosotros. Por consiguiente, cada uno es libre de juzgar de ellas como mejor le parezca en orden a aceptar el culto divino y la religión con sinceridad de ánimo. Esto mismo opina Josefo, ya que, en la conclusión del Libro II de las *Antigüedades*, escribe así:

*Que nadie se niegue a creer, ante la palabra milagro, que a hombres antiguos y privados de malicia se les haya abierto el camino de la salvación a través del mar, ya se les haya revelado por voluntad de Dios, ya de forma espontánea; puesto que también a aquellos que estaban antaño con Alejandro, rey de Macedonia, (…) se les abrió el mar de Panfilia, y, cuando no tenían otro camino, les dio paso, porque Dios quiso destruir el imperio persa por medio de Alejandro. Esto lo confiesan cuantos escribieron las hazañas de Alejandro; y, por tanto, que cada uno juzgue de ello como mejor le parezca*. Éstas son las palabras de Josefo y su juicio sobre la fe en los milagros[156].

## Capítulo VII. De la interpretación de la Escritura

[3|97] § 1. No cabe duda que todos tienen siempre en sus labios que la Sagrada Escritura es la palabra de Dios, que enseña a los hombres la verdadera felicidad o el camino de la salvación. Pero, en la realidad, dan muestras de algo totalmente distinto. El vulgo, en efecto, de nada parece preocuparse menos que de vivir según las enseñanzas de la Sagrada Escritura, y vemos que casi todos quieren hacer pasar sus invenciones por palabra de Dios y que no pretenden otra cosa que, so pretexto de religión, forzar a los demás a que piensen como ellos. Vemos, repito, cómo los teólogos se han afanado, las más de las veces, por hallar la forma de arrancar de las Sagradas Escrituras sus ficciones y antojos y avalarlos con la autoridad divina, y que nada hacen con menor escrúpulo y con mayor temeridad, que interpretar las Escrituras o mente del Espíritu Santo. Y, si algo les inquieta en su tarea, no es el temor a atribuir al Espíritu Santo algún error, ni a alejarse del camino de la salvación, sino a que otros les convenzan de su error y a que su propia autoridad quede por los suelos, y sean despreciados por los demás[157].

Porque, si los hombres dijeran con sinceridad lo que confiesan de palabra sobre la Escritura, tendrían una forma de vida completamente distinta: no estarían sus mentes agitadas por tantas discordias, ni se debatirían con tantos odios, ni serían arrastrados por un deseo tan ciego y temerario a interpretar la Escritura y a excogitar novedades en la religión. Por el contrario, no se atreverían a aceptar como doctrina de la Escritura nada que ella no les enseñara con toda claridad. Finalmente, aquellos sacrílegos, que no se han arredrado a adulterar la Escritura en muchos lugares, se hubieran guardado al máximo de tal crimen y no hubieran puesto sobre ella sus manos sacrílegas.

Pero, tanto han podido la ambición y el crimen, que se ha puesto la religión, no tanto en seguir las enseñanzas del Espíritu Santo, cuanto en defender las invenciones de los hombres; más aún, la religión no se reduce a la caridad, sino a difundir discordias entre los hombres y a propagar el

odio más funesto, que ellos disimulan con el falso nombre de celo divino y de fervor ardiente. A estos males se añade la superstición, que enseña a los hombres a despreciar la razón y la naturaleza y a admirar y venerar únicamente lo que contradice a ambas. [3|98] No hay, pues, que extrañarse de que los hombres, a fin de admirar y venerar más la Escritura, procuren explicarla de suerte que parezca oponerse de plano a la razón y a la naturaleza. De ahí que sueñen que en las Sagradas Escrituras se ocultan profundísimos misterios y que se fatiguen en investigar semejantes absurdos, descuidando toda otra utilidad; y cuanto descubren en semejantes delirios, lo atribuyen al Espíritu Santo y se empeñan en defenderlo con todas sus fuerzas y con toda pasión. Tal es, en efecto, la condición humana que, cuanto conciben los hombres por el entendimiento puro, lo defienden con solo el entendimiento y la razón, y cuanto opinan en virtud de sus sentimientos, también lo defienden con ellos[158].

Para desentendernos de esa turba, liberar nuestra mente de los prejuicios de los teólogos, y no abrazar temerariamente las invenciones de los hombres como si fueran doctrinas divinas, debemos abordar el verdadero método de interpretar la Escritura y discutirlo a fondo; puesto que, si lo desconocemos, no podremos saber con certeza qué quiere enseñar la Escritura ni el Espíritu Santo. Dicho en pocas palabras, el método de interpretar la Escritura no es diferente del método de interpretar la naturaleza, sino que concuerda plenamente con él. Pues, así como el método de interpretar la naturaleza consiste primariamente en elaborar una historia de la naturaleza y en extraer de ella, como de datos seguros, las definiciones de las cosas naturales; así también, para interpretar la Escritura es necesario diseñar su historia verídica[159] y deducir de ella, cual de datos y principios ciertos, la mente de los autores de la Escritura como una consecuencia lógica. Todo el que lo haga así (es decir, si para interpretar la Escritura y discutir sobre las cosas en ella contenidas, no admite otros principios ni otros datos, aparte de los extraídos de la misma Escritura y de su historia), procederá siempre sin ningún peligro de equivocarse y podrá discurrir sobre las cosas que superan nuestra capacidad con la misma seguridad que sobre aquellas que conocemos por la luz natural.

Mas, a fin de que quede claro que esta vía no solo es cierta, sino también la única, y que concuerda con el método de interpretar la naturaleza, hay que advertir que la Escritura trata muchísimas veces de cosas que no pueden ser deducidas de los principios conocidos por la luz natural. Efectivamente, en su mayor parte, está formada por las historias y las revelaciones. Ahora bien, las historias contienen, sobre todo, milagros, esto [3|99] es (como hemos mostrado en el capítulo precedente), narraciones de cosas insólitas de la naturaleza, adaptadas a las opiniones y juicios de los historiadores que las escribieron. En cuanto a las revelaciones, también fueron adaptadas a las opiniones de los profetas, como hemos probado en el capítulo II, y superan realmente la capacidad humana. Por consiguiente, el conocimiento de todas estas cosas, es decir, de casi todo lo contenido en la Escritura, hay que sacarlo de la sola Escritura, como el conocimiento de la naturaleza se debe sacar de ella misma.

Por lo que se refiere a las enseñanzas morales, que también se contienen en los Libros sagrados, pueden ser demostradas por las nociones comunes; pero no se puede demostrar de la misma forma que la Escritura las enseña, sino que esto solo puede constarnos por la misma Escritura. Más aún, si queremos acreditar, sin prejuicio alguno, la divinidad de la Escritura, debe constarnos, por su testimonio exclusivo, que ella contiene las verdaderas enseñanzas morales; puesto que solo por ellas se puede demostrar su divinidad. En efecto, hemos probado que la certeza de los profetas se constata principalmente porque tenían su ánimo inclinado a la justicia y al bien[160]. Eso mismo, por tanto, debe constarnos a nosotros, a fin de que podamos darles crédito. En cuanto a los milagros, sin embargo, ya hemos demostrado también que no pueden convencernos de la divinidad de Dios[161], por no aludir a que los milagros también pueden ser hechos por un falso profeta. Por consiguiente, la divinidad de la Escritura debe constarnos únicamente porque enseña la verdadera virtud. Ahora bien, esto puede constar por la sola Escritura. Y, si esto no fuera posible, sería un gran prejuicio aceptarla y afirmar su divinidad. Así pues, todo conocimiento de la Escritura debe ser extraído de ella sola.

Finalmente, la Escritura, lo mismo que la naturaleza, no nos da las definiciones de las cosas de que habla. Por tanto, así como las definiciones

de las cosas naturales hay que deducirlas de las diversas acciones de la naturaleza, así también, las definiciones de las cosas de la Escritura hay que extraerlas de las distintas narraciones que sobre cada una de ellas aparecen en las Escrituras.

§ 2. De ahí que la regla universal para interpretar la Escritura es no atribuirle, como enseñanza suya, nada que no hayamos constatado plenamente por su historia. Cómo deba ser esta historia y qué es lo principal que debe tener en cuenta, lo decimos a continuación.

1.º Debe contener la naturaleza y propiedades de la lengua en la que fueron escritos los libros de la Escritura y que solían hablar sus autores. [3|100] Pues así podremos investigar todos los sentidos que, según el modo habitual de hablar, puede admitir cada oración. Y, como todos los escritores, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, fueron hebreos, no cabe duda que la historia de la lengua hebrea es lo más indispensable para comprender, no solo los libros del Antiguo Testamento, que fueron escritos en esta lengua, sino también los del Nuevo Testamento; pues, aunque éstos fueron divulgados en otras lenguas, contienen hebraísmos**[162]**.

2.º Debe recoger las opiniones de cada libro y reducirlas a ciertos temas capitales, a fin de tener a mano todas las que se refieren al mismo asunto. Anotar, después, todas las que son ambiguas u oscuras o que parecen contradecirse. En este momento, llamo oscuras o claras aquellas frases cuyo sentido se colige difícil o fácilmente del contexto de la oración, y no en cuanto que su verdad es fácil o difícil de percibir**[163]** por la razón, puesto que solo nos ocupamos del sentido de las oraciones, y no de su verdad. Más aún, cuando buscamos el sentido de la Escritura, tenemos que guardarnos, ante todo, de no dejarnos influir por nuestro razonamiento, en cuanto que se fundamenta en los principios del conocimiento natural (por no mencionar los prejuicios). Al contrario, para no confundir el verdadero sentido de la frase con la verdad de las cosas, aquél debe ser investigado exclusivamente por el uso de la lengua o por un razonamiento que no tenga otro fundamento que la Escritura.

Para que se entienda mejor todo esto, lo ilustraré con un ejemplo. Estas expresiones de Moisés, que *Dios es fuego* y que *Dios es celoso***[164]**, son

sumamente claras, mientras atendemos tan solo al significado de las palabras; y en este sentido las sitúo entre las frases claras, aunque, respecto a la verdad y a la razón, sean oscurísimas. Aún más, aunque su sentido literal repugne a la luz natural, ese sentido, a saber, el literal, deberá ser mantenido, a menos que se oponga claramente también a los principios y fundamentos sacados de la historia de la Escritura. Al contrario, si se comprobara que esas frases, interpretadas según su sentido literal, contradecían a los principios sacados de la Escritura, aunque estuvieran totalmente de acuerdo con la razón, deberían ser interpretadas de otro modo (es decir, metafóricamente). Para saber, pues, si Moisés creyó que Dios es fuego o no, no hay que deducirlo de que esta opinión esté acorde con la razón o la contradiga, sino tan solo de otras [3|101] frases del mismo Moisés. Ahora bien, dado que Moisés enseña claramente, en otros muchísimos pasajes, que Dios no tiene semejanza alguna con las cosas visibles que existen en los cielos, en la tierra o en el agua, hay que concluir que esa frase o todas aquellas deben ser explicadas metafóricamente.

Pero, como hay que separarse lo menos posible del sentido literal, hay que averiguar primero si esta única frase, *Dios es fuego*, admite otro sentido, aparte del literal, es decir, si el nombre *fuego* significa algo más que el fuego natural. Si no se comprobara por la práctica de la lengua que significa algo distinto, tampoco habría que interpretar de otro modo esa frase, aun cuando repugnara a la razón; sino que, por el contrario, habría que adaptar a ella todas las demás, aunque estuvieran acordes con la razón. Y, si la práctica de la lengua no permitiera siquiera esto, entonces esas frases serían irreconciliables y habría que suspender, por tanto, el juicio sobre ellas**[165]**.

Pero, como el nombre *fuego* se toma también por ira y por celos (ver *Job*, 31, 12), las frases de Moisés son fáciles de conciliar y concluimos, con toda lógica, que las dos expresiones, *Dios es fuego* y *Dios es celoso*, son una y la misma frase. Y como, por otra parte, Moisés enseña claramente que Dios es celoso y no enseña en parte alguna que Dios carezca de pasiones o de afecciones del ánimo, hay que concluir sin rodeos que Moisés creyó justamente eso o que, al menos, lo quiso enseñar, aunque creamos que esta opinión es contraria a la razón. Ya que, como hemos dicho, no nos está

permitido adaptar, a la fuerza, la mente de la Escritura a los dictámenes de nuestra razón ni a nuestras opiniones previas, sino que todo el conocimiento de los sagrados Libros hay que sacarlo únicamente de ellos.

3.º La historia de la Escritura debe describir, finalmente, los avatares de todos los profetas, de los que conservamos algún recuerdo, a saber: la vida, las costumbres y gustos del autor de cada libro; quién fue, con qué ocasión, en qué época, para quién y, finalmente, en qué lengua escribió. Debe contar además los avatares de cada libro: primero, cómo fue aceptado y en qué manos cayó; después, cuántas fueron sus diversas lecturas y quiénes aconsejaron aceptarlo entre los libros sagrados; cómo, finalmente, todos los libros, una vez que todos los reconocieron como sagrados, llegaron a formar un solo cuerpo. Todo esto, repito, debe incluirlo la historia de la Escritura. Ya que, para que sepamos qué proposiciones son [3|102] formuladas como leyes, cuáles, en cambio, como enseñanzas morales, conviene conocer la vida, las costumbres y los gustos del autor; aparte de que, cuanto mejor conozcamos el genio e ingenio de alguien, mejor podemos explicar sus palabras[166].

Por otra parte, si no queremos confundir las enseñanzas eternas con aquellas que solo podían ser útiles por algún tiempo o para unos pocos, conviene saber también en qué ocasión, en qué época y para qué nación o qué siglo fueron escritos todos esos documentos. Conviene conocer, finamente, los otros detalles que hemos señalado, a fin de que, aparte de conocer la autoridad de cada libro, sepamos si ha podido ser emborronado por manos adúlteras o no, si se han deslizado errores, si han sido corregidos por hombres bastante expertos y fidedignos. Es muy necesario saber todo esto para que no aceptemos, en virtud de un ciego impulso, lo primero que se nos presenta, sino tan solo aquello que es cierto e indubitable.

Una vez que hayamos trazado esta historia de la Escritura y que hayamos decidido con firmeza no dar por cierto, como doctrina de los profetas, nada que no se siga de esa historia o no se derive de ella con toda claridad, será el momento de entregarnos a investigar la mente de los profetas y del Espíritu Santo. Pero también para esto se requiere un método y un orden, similar a aquel del que nos servimos para interpretar la naturaleza a partir de su historia. Pues, así como para examinar a fondo las

cosas naturales procuramos investigar, antes de nada, las cosas más universales y comunes a toda la naturaleza, a saber, el movimiento y el reposo, así como sus leyes y sus reglas, que la naturaleza siempre observa y según las cuales actúa continuamente; así también, lo primero que hay que buscar por la historia de la Escritura, es aquello que es lo más universal y que constituye la base y el fundamento de toda la Escritura, y que todos los profetas, en fin, recomiendan en ella como doctrina eterna y la más útil para todos los mortales.

Por ejemplo, que existe un Dios único y omnipotente, el único que debe ser adorado, que cuida de todos y ama ante todo a aquellos que le adoran y aman al prójimo como a sí mismos, etc. Tan clara y paladinamente, insisto, enseña la Escritura estas cosas y otras similares que nunca hubo nadie que haya dudado de su opinión sobre ellas. La Escritura no enseña, en cambio, de forma explícita y como una verdad eterna, qué es Dios y en qué sentido ve todas las cosas y tiene [3|103] providencia de ellas, y otras cosas similares. Por el contrario, ya antes hemos mostrado que los mismos profetas no estuvieron de acuerdo a este respecto. Sobre este tipo de cosas, por tanto, no hay que afirmar nada como doctrina del Espíritu Santo, aunque se lo pueda determinar perfectamente por la luz natural.

Una vez conocida convenientemente esta doctrina universal de la Escritura, hay que proceder a otras menos universales y que se refieren, sin embargo, a la forma corriente de vida y que brotan como riachuelos de esa doctrina universal, como son, por ejemplo, todas las acciones particulares y externas de la verdadera virtud. Toda oscuridad o ambigüedad que sobre ellas se encuentre en las Escrituras, debe ser explicada y determinada a partir de la doctrina universal de la Escritura; y, si hubiera algunas que se contradicen, habrá que ver en qué ocasión, en qué época y para quién fueron escritas. Por ejemplo, cuando Cristo dice: *bienaventurados los que lloran, porque serán consolados*[167], por este texto no sabemos qué entiende por llorar. Pero, como posteriormente enseña que no estemos inquietos por cosa alguna, sino tan solo por el reino de Dios y su justicia, que él nos recomienda como el sumo bien (ver *Mateo*, 6, 33), se sigue que por los que lloran entiende tan solo aquellos que lloran el reino de Dios y la justicia despreciada por los hombres; pues esto es lo único que pueden

llorar quienes no aman más que el reino divino o la justicia, y desprecian totalmente lo demás, donde reina la fortuna. E igualmente, cuando dice: *sino que a quien te golpea en la mejilla derecha, preséntale también la otra*[168], y lo que sigue a continuación. Si Cristo prescribiera esto como un legislador a los jueces, hubiera destruido con este precepto la ley de Moisés, siendo así que advierte claramente lo contrario (ver *Mateo*, 5, 17). Hay que ver, por tanto, quién dijo eso, a quiénes y en qué momento. Lo dijo Cristo, el cual no establecía leyes cual un legislador, sino que enseñaba doctrinas como un doctor; puesto que (como hemos expuesto antes) no quiso corregir tanto las acciones externas cuanto la disposición de ánimo[169]. Por otra parte, esto lo dijo a hombres oprimidos, que vivían en un Estado corrompido, en el que la justicia estaba totalmente descuidada y cuya ruina veía inminente. Ahora bien, lo mismo que enseña aquí Cristo ante la ruina inminente de la ciudad, vemos que también lo enseñó Jeremías en la primera devastación de la ciudad, es decir, en un momento similar (ver *Lamentaciones*, letras *tet* y *yod*)[170].

Dado, pues, que los profetas solo enseñaron esto en épocas de opresión [3|104] y nunca lo expresaron en forma de ley; dado que, por el contrario, Moisés (que no escribió en una época de opresión, sino que se dedicó, adviértase bien, a instaurar un buen Estado), pese a que también condenó la venganza y el odio al prójimo, mandó pagar ojo por ojo[171]; se sigue clarísimamente, por los mismos principios de la Escritura, que esta doctrina de Cristo y de Jeremías (de que hay que tolerar la injusticia y ceder en todo a los impíos) solo es válida en aquellos lugares en que la justicia es despreciada y en tiempo de opresión, pero no en un Estado que funciona bien. Más aún, en un buen Estado, en el que la justicia es defendida, todo el mundo está obligado, si quiere dar pruebas de ser justo, a denunciar las injurias ante el juez (ver *Levítico*, 5, 1); no por venganza (ver *Levítico*, 19, 17-8), sino con intención de defender la justicia y las leyes de la patria, y para que a los malos no les resulte ventajoso ser malos. Todo esto está, además, plenamente de acuerdo con la razón natural. Podría aducir otros muchos ejemplos por el estilo, pero pienso que éstos bastan para explicar mi pensamiento y la utilidad de este método, que es lo único que me ocupa en este momento.

Ahora bien, hasta ahora solo hemos enseñado a investigar aquellas frases de la Escritura que se refieren a la práctica de la vida y que, por lo mismo, son más fáciles de estudiar, puesto que nunca existió realmente ninguna controversia en torno a ellas entre los escritores de los Sagrados Libros. Las otras cosas, sin embargo, que aparecen en las Escrituras y que pertenecen a la pura especulación, no son tan fáciles de investigar, porque la vía hacia ellas es más angosta. Pues, dado que en los temas especulativos (como ya hemos probado) los profetas discrepaban entre sí y que sus relatos han sido profundamente adaptados a los prejuicios de cada época, no nos está de ningún modo permitido deducir la opinión de un profeta de los pasajes más claros de otro ni explicarla por ellos, a menos que nos conste con toda evidencia que ambos han adoptado la misma opinión[172].

Expondré, pues, en pocas palabras, cómo hay que proceder, en casos semejantes, para descubrir la mente de los profetas por la historia de la Escritura. También en este caso hay que comenzar por lo más universal, investigando, en primer lugar, a partir de las proposiciones más claras de la Escritura, qué es la profecía o revelación y en qué consiste su carácter primordial. Hay que averiguar, después, qué es el milagro y proseguir con las nociones más comunes. Hay que descender, a continuación, a las opiniones de cada profeta y pasar, finalmente, a partir de ahí, al sentido de cada revelación o profecía, de cada historia y de cada milagro.

[3|105] Con qué cautela haya, sin embargo, que proceder, a fin de no confundir la mente de los profetas e historiadores con la mente del Espíritu Santo y con la verdad real, ya lo hemos probado antes, en cada caso, con muchos ejemplos, por lo que no es necesario que me extienda más ahora. No obstante, quiero advertir, sobre el sentido de las revelaciones, que este método solo enseña a investigar qué han visto u oído realmente los profetas, pero no qué quisieron significar o representar con sus jeroglíficos; puesto que esto lo podemos adivinar, mas no deducirlo con seguridad de los principios de la Escritura. Con esto hemos explicado, pues, la forma de interpretar la Escritura y, al mismo tiempo, hemos demostrado que ella es el camino único y más seguro para investigar su verdadero sentido.

Reconozco sin duda que todavía están más seguros de dicho sentido aquellos, si realmente hay alguno, que han recibido de los mismos profetas

una tradición cierta o una explicación exacta del mismo; así lo reclaman los fariseos y quienes tengan un pontífice que no pueda equivocarse en la interpretación de la Escritura, cual se jactan los católicos romanos. Pero, como no podemos estar ciertos de esa tradición ni de la autoridad del pontífice, tampoco podemos fundar nada seguro sobre ellas; pues ésta la negaron los cristianos más antiguos, y aquélla, las más antiguas sectas de los judíos. Aparte de que, si examinamos la serie de años (por dejar otros detalles) que recibieron los fariseos de sus rabinos y a través de la cual remontan dicha tradición hasta Moisés, verificaremos que es falsa, como probaré en otro lugar. De ahí que tal tradición debe resultarnos muy sospechosa[173].

Y, aunque en nuestro método nos vemos forzados a suponer alguna tradición de los judíos como incorrupta, a saber, el significado de las palabras de la lengua hebrea, que hemos recibido de ellos, seguimos dudando de aquélla, aunque no dudemos en absoluto de ésta. Porque a nadie le pudo ser útil jamás cambiar el significado de una palabra, pero sí, y no rara vez, el de una oración. Aparte de que lo primero sería muy difícil en la práctica, puesto que quien se empeñara en cambiar el significado de alguna palabra, tendría que explicar simultáneamente todos los autores que escribieron en aquella lengua y utilizaron dicha palabra en su significado usual, a partir del temperamento y de la mentalidad de cada uno de ellos, o falsificarlos con suma cautela. Además, la lengua es conservada por el vulgo junto con los doctos, mientras que el sentido de las oraciones y los libros solo son conservados por los doctos; por tanto, podemos concebir fácilmente que los doctos hayan [3|106] podido cambiar o falsificar el sentido de alguna oración de algún libro rarísimo, que tuviesen en su poder, mas no el significado de las palabras. Añádase a ello que, si alguien quisiera cambiar por otro el significado de una palabra que suele usar, le resultará difícil mantener, en lo sucesivo, tanto al hablar como al escribir, el nuevo significado. Por estas y otras razones, nos convencemos fácilmente de que a nadie pudo pasarle por la mente corromper una lengua; pero sí, y muchas veces, el pensamiento de un escritor, cambiando sus oraciones o interpretándolas perversamente[174].

Dado, pues, que nuestro método (fundado en que el conocimiento de la Escritura se saque de ella sola) es el único y el verdadero, si hay algo que él no pueda proporcionar en orden a conseguir el conocimiento completo de la Escritura, hay que perder la esperanza de alcanzarlo.

§ 3. Ha llegado, pues, el momento de indicar qué dificultades entraña nuestro método o qué condiciones debe reunir para que nos pueda llevar al conocimiento completo y seguro de los Sagrados Códices. La primera y no pequeña dificultad consiste en que exige un conocimiento completo de la lengua hebrea. Pero ¿cómo alcanzarlo? Los antiguos expertos en esta lengua no dejaron a la posteridad nada sobre sus fundamentos y su enseñanza; al menos, nosotros no poseemos nada de ellos: ni diccionario, ni gramática, ni retórica. Por otra parte, la nación hebrea ha perdido todo ornato y toda gloria (nada extraño, después de sufrir tantas calamidades y persecuciones), y no ha conservado más que unos cuantos fragmentos de su lengua y de algunos libros; pues casi todos los nombres de frutas, de aves, de peces y otros muchos perecieron con el paso del tiempo. Además, el significado de muchos nombres y verbos, que aparecen en los Sagrados Libros, o es totalmente ignorado o discutido. Junto con todo esto, echamos en falta, sobre todo, el modo de construir frases de esta lengua, ya que el tiempo voraz ha borrado de la memoria de los hombres casi todas las frases y modos de expresión característicos del pueblo hebreo. De ahí que no siempre podremos investigar, como deseamos, todos los sentidos que cada oración puede admitir según el uso de la lengua; y surgirán muchas oraciones que, aunque expresadas con palabras perfectamente conocidas, tendrán un sentido oscurísimo y completamente indescifrable.

Se añade a esto (que no podemos trazar una historia perfecta de la lengua hebrea) la misma estructura y naturaleza de la lengua hebrea, de la que surgen tantas ambigüedades, [3|107] que resulta imposible dar con un método**[*16]** que nos enseñe a investigar con certeza el verdadero sentido de todas las oraciones de la Escritura. Puesto que, aparte de las causas de ambigüedad comunes a todas las lenguas, existen en ésta algunas especiales, que dan origen a muchísimas otras ambigüedades. Me parece que vale la pena señalarlas a continuación.

La primera ambigüedad y oscuridad de las oraciones surge frecuentemente en los Sagrados Libros de que se toman unas por otras las letras emitidas por un mismo órgano. Los hebreos, en efecto, dividen todas las letras del alfabeto en cinco clases, que corresponden a los cinco órganos bucales, que sirven para la pronunciación: los labios, la lengua, los dientes, el paladar y la garganta. Por ejemplo, *Alef, Jeth, Ayin, He* se llaman guturales y, sin diferencia alguna, al menos que nosotros percibamos, se intercambian unas por otras. Y así, *el*, que significa *hacia*, se toma muchas veces por *al*, que significa *sobre*, y al revés. De donde se sigue que todas las partes de la oración, resultan, con frecuencia, ambiguas o son como sonidos que no tienen significado alguno.

La segunda ambigüedad se deriva de los múltiples significados de las conjunciones y adverbios. Por ejemplo, *vau* sirve indistintamente para unir o separar, pues significa: *y, pero, porque, sin embargo, entonces. Ki* tiene siete u ocho significados, a saber: *porque, aunque, si, cuando, así como, que, combustión*, etc. Y así casi todas las partículas.

La tercera ambigüedad, de la que se derivan otras muchas, consiste en que los verbos en indicativo carecen de presente, pretérito imperfecto, pluscuamperfecto, futuro perfecto y de otros muy usados en otras lenguas; y en el imperativo y en el infinitivo carecen de todos los tiempos, excepto del presente; y en el subjuntivo, absolutamente de todos. Todas estas carencias de tiempos y de modos podrían suplirse fácilmente, e incluso con gran elegancia, mediante ciertas reglas deducidas de los principios de esta lengua. Pero los más antiguos escritores las descuidaron en absoluto y emplearon, indistintamente, el futuro por el presente y por el pretérito y, al revés, el pretérito por el futuro; y además, el indicativo por el imperativo y por el subjuntivo, de donde provienen grandes anfibologías.

Aparte de estas tres causas de ambigüedades de la lengua hebrea, hay que señalar todavía otras dos, cada una de las cuales reviste mucha mayor importancia. La primera es que los hebreos no tienen letras vocales; la segunda, [3|108] que no solían distinguir las oraciones, ni expresarlas o reforzarlas con ningún signo. Y, aunque estas dos cosas, las vocales y los signos de puntuación, se los suela suplir por puntos y acentos, no podemos fiarnos de ellos, puesto que han sido inventados y establecidos por hombres

de épocas posteriores, cuya autoridad nada debe valer para nosotros. Los antiguos, en efecto, escribieron sin puntos (es decir, sin vocales ni acentos), como consta por muchos testimonios. Esos signos fueron introducidos por autores posteriores, de acuerdo con su interpretación personal de la Biblia. Lo acentos y puntos que ahora tenemos son, pues, meras interpretaciones de autores recientes y no merecen más crédito y autoridad que las demás explicaciones[175].

Quienes desconocen esto no saben por qué razón el autor que escribió la *Carta a los hebreos* tiene que ser excusado de haber interpretado en cap. 11, 21 el texto de *Génesis*, 47, 31 de muy distinta forma de la recogida en el texto hebreo puntuado: ¡como si el apóstol debiera haber aprendido de los puntistas el sentido de la Escritura! A mí me parece más bien que hay que culpar a los puntistas. Y para que todo el mundo lo vea y se convenza de que la divergencia solo ha surgido de ausencia de vocales, recogeré aquí ambas interpretaciones. Los puntistas han interpretado con sus puntos: *e Israel se encorvó sobre* o (cambiando *ayin* en *alef*, es decir, en una letra del mismo órgano) *hacia la cabecera del lecho*. En cambio, el autor de la *Carta* lee: *e Israel se encorvó sobre la cabeza del báculo*, leyendo *mate* en donde otros leen *mita*, diferencia que solo surge de las vocales. Ahora bien, como en ese relato solo se trata de la vejez de Jacob, y no, como en el capítulo siguiente, de su enfermedad, parece más verosímil que la idea del historiador haya sido que Jacob se encorvó sobre la cabeza del bastón (que necesitan para sostenerse los ancianos de edad muy avanzada), y no sobre la cabecera del lecho; y sobre todo, porque así no es necesario suponer ninguna subalternancia de letras. Con este ejemplo, no he querido solamente conciliar este pasaje de la *Carta a los hebreos* con el texto del *Génesis*, sino principalmente hacer ver cuán poco crédito hay que dar a los puntos y acentos actuales. Quien desee, pues, interpretar la Escritura sin ningún prejuicio, debe dudar de ellos y examinarla de nuevo.

Así, pues (para volver a mi tema) [3|109] cualquiera puede colegir fácilmente que deben surgir tantas ambigüedades que no puede haber ningún método que consiga determinar el significado de todas. No cabe esperar, en efecto, que se lo pueda conseguir totalmente mediante el cotejo de unas frases con otras (la única vía, según hemos mostrado, para

descubrir el verdadero significado de una oración, entre los muchos que puede tener según el uso de la lengua). Porque, por un lado, ese cotejo de frases solo por casualidad puede aclarar una oración, ya que ningún profeta escribió con el fin de explicar expresamente las palabras de otro o las suyas propias. Y, por otro lado, no podemos deducir el pensamiento de un profeta, apóstol, etc., del pensamiento de otro, excepto en las cosas de la vida práctica, como claramente hemos probado; pero no cuando hablan de cosas especulativas o cuando relatan milagros o historias. Podría probar, además, con algunos ejemplos lo que acabo de decir: que se encuentran en la Escritura muchas oraciones inexplicables; pero, de momento, prefiero dejarlos, y paso a hacer las observaciones que me quedan, para que se vea que este método de interpretación de la Escritura, pese a ser correcto, aún tiene otras dificultades e incluso sus límites[176].

Otra dificultad en la aplicación de este método se deriva de que exige la historia de los avatares de todos los libros de la Escritura, de la cual ignoramos la mayor parte, ya que ignoramos completamente los autores o (si se prefiere) escritores de muchos libros o dudamos de ellos, como probaré extensamente más adelante. No sabemos, además, en qué ocasión ni en qué época fueron escritos esos libros, cuyos autores desconocemos. Ni sabemos tampoco en qué manos cayeron todos los libros, ni en qué ejemplares se hallaron las distintas lecturas, ni, finalmente, si había otras muchas lecturas en ejemplares de otra procedencia. Qué importancia tenga conocer todo esto, ya lo he indicado brevemente en su lugar; expondré a continuación lo que allí omití ex profeso.

Si leemos un libro, que contiene cosas increíbles o imperceptibles o escrito en términos muy oscuros, y no conocemos su autor ni sabemos en qué época ni con qué ocasión lo escribió, en vano nos esforzaremos en asegurarnos de su verdadero sentido. Pues, ignorando todo eso, no podemos saber de ningún modo qué pretendió o pudo pretender el autor. Por el contrario, [3|110] si conocemos bien esas circunstancias, orientamos nuestros pensamientos sin prejuicio ni temor alguno a atribuir al autor, o a aquel al que destinó su libro, más o menos de lo justo, ni a pensar en cosas distintas de las que pudo tener en su mente el autor o de las que exigían el tiempo y la ocasión. Pienso que esto para todo el mundo está claro. Es muy

frecuente, en efecto, que leamos historias parecidas en libros distintos y que hagamos de ellas juicios muy diferentes, según la diversa opinión que tengamos sobre sus autores. Yo sé que he leído hace tiempo, en cierto libro, que un hombre, llamado *Orlando furioso*, solía agitar en el aire cierto monstruo alado y que atravesaba volando todas las regiones que quería; que él solo y sin armas degolló a un sinnúmero de hombres y gigantes, y otras fantasmagorías por el estilo, totalmente imperceptibles al entendimiento. Ahora bien, yo había leído una historia similar a ésta en Ovidio sobre Perseo**[177]**; y otra en los libros de los *Jueces* y de los *Reyes* sobre Sansón, que degolló, solo y sin armas, a miles de hombres; y sobre Elías, que volaba por los aires y se elevó, finalmente, al cielo en caballos y carro de fuego**[178]**. Estas historias, repito, son completamente semejantes, y sin embargo damos un juicio muy distinto de cada una de ellas. Pues decimos que el primero no quiso escribir más que cosas divertidas, el segundo cosas políticas y el tercero cosas sagradas; y lo único que nos convence de ello, son las distintas opiniones que tenemos de sus escritores. Está claro, pues, que nos es imprescindible tener noticias sobre los autores que escribieron cosas oscuras o imperceptibles al entendimiento, si queremos interpretar sus escritos. Por la misma razón, para que podamos elegir entre las diversas lecturas de historias oscuras, es necesario saber de quiénes eran los ejemplares en los que fueron halladas las diversas lecturas y saber si acaso no se encontraron otras muchas en copias de otros hombres de más autoridad.

Hay, finalmente, otra dificultad para interpretar algunos libros de la Escritura, que consiste en que no los tenemos en la misma lengua en que fueron escritos por primera vez. Por ejemplo, el evangelio según san *Mateo* y, sin duda, la *Carta a los hebreos* fueron escritos, según general opinión, en hebreo; pero esas versiones ya no existen. En cuanto al libro de *Job*, se duda en qué lengua fue escrito; Ibn Ezra [3|111] afirma en sus comentarios que fue traducido de otra lengua al hebreo y que esa es la causa de su oscuridad. De los libros apócrifos no digo nada, porque su autoridad es de orden muy distinto**[179]**.

He aquí todas las dificultades, que me había propuesto exponer, de este método de interpretación de la Escritura, fundado en la historia que de ella

conservamos. Yo considero que son tan grandes que no dudo en afirmar que, en muchísimos pasajes, o ignoramos el verdadero sentido de la Escritura o solo lo adivinamos sin certeza alguna.

Sin embargo, también hay que señalar que todas esas dificultades solo pueden impedir que captemos la mente de los profetas acerca de cosas imperceptibles y que solo podemos imaginar; pero no acerca de aquellas que podemos captar por el entendimiento y de las que podemos formar fácilmente un concepto claro**[*18]**. Pues las cosas que son por naturaleza fáciles de percibir, nunca se pueden expresar con tanta oscuridad que no se entiendan fácilmente, según el proverbio: *a buen entendedor pocas palabras*. Euclides, que no escribió más que cosas muy simples y sumamente inteligibles, cualquiera lo puede explicar fácilmente en cualquier lengua. Puesto que, para captar su pensamiento y estar ciertos de su verdadero sentido, no es necesario tener un conocimiento completo de la lengua en la que escribió, sino muy ordinario y casi infantil; no es necesario conocer la vida, ni las aficiones ni las costumbres del autor; ni en qué lengua escribió, para quién y cuándo; ni los avatares del libro ni sus diversas lecturas, ni cómo ni quiénes aconsejaron aceptarlo. Y lo que aquí decimos de Euclides, hay que decirlo también de todos los que escribieron sobre cosas perceptibles por su naturaleza.

Concluimos, pues, que podemos captar fácilmente, por la historia que tenemos de la Escritura, su pensamiento acerca de las doctrinas morales y estar seguros de su verdadero sentido acerca de ellas. Porque las verdaderas enseñanzas de la piedad se expresan con las palabras más corrientes, ya que son muy comunes y no menos sencillas y fáciles de comprender. Y, como la salvación y felicidad verdadera consiste en la verdadera tranquilidad de ánimo, y nosotros solo descansamos de veras con aquello que entendemos clarísimamente, se sigue con toda evidencia que nosotros podemos llegar a conocer con certeza la mente de la Escritura sobre las cosas relativas a la salvación y necesarias para la beatitud. No tenemos por qué preocuparnos, pues, por el resto, ya que, como no lo podemos comprender por la razón y el entendimiento, es más curioso [3|112] que útil. Pienso haber mostrado así el verdadero método de interpretar la Escritura y haber explicado suficientemente mi opinión sobre el mismo.

No dudo, por lo demás, que todo el mundo verá ya que este método no exige otra luz que la natural. La naturaleza y la virtud de este método consiste principalmente, en efecto, en deducir y concluir, por legítima consecuencia, las cosas oscuras a partir de las conocidas o concedidas como tales. Y esto, justamente, es lo que exige nuestro método. Y, aunque concedamos que este método no basta para averiguar con certeza todo lo que aparece en los Sagrados Libros, esto no se debe a fallos del método, sino a que el camino, que éste enseña ser verdadero y correcto, nunca fue practicado ni hollado por los hombres; de ahí que se haya hecho, con el paso del tiempo, muy arduo y casi intransitable, como es evidente, según creo, por las mismas dificultades antes citadas.

§ 4 Solo nos resta, pues, examinar las sentencias de los que discrepan de nosotros. La primera que se ofrece a nuestro examen, es la de aquellos que afirman que la luz natural no tiene fuerza para interpretar la Escritura, sino que para ello es indispensable la luz sobrenatural. Qué sea, en cambio, esa luz preternatural, dejo que lo expliquen ellos. Por mi parte, solo puedo conjeturar que ellos han querido confesar, con términos más oscuros, que también ellos dudan, en la mayor parte de los casos, del verdadero sentido de la Escritura. Pues, si nos fijamos en sus explicaciones, constataremos que no contienen nada sobrenatural, sino que no son, incluso, más que simples conjeturas. Compárense, si no, con las explicaciones de aquellos que confiesan ingenuamente que ellos no poseen ninguna luz preternatural, y se comprobará que son totalmente similares, es decir, humanas, largamente meditadas y halladas con trabajo. En cuanto a su afirmación, de que la luz natural no basta para esto, consta que es falsa. Por una parte, en efecto, ya hemos demostrado que la dificultad de interpretar la Escritura nunca ha surgido de la falta de fuerzas de la luz natural, sino únicamente de la negligencia, por no decir malicia, de los hombres que descuidaron la historia de la Escritura, mientras podían elaborarla; y por otra parte, esa luz sobrenatural es (como todos, si no me engaño, confiesan) un don divino que solo se concede a los fieles. Ahora bien, los profetas y los apóstoles solían predicar, no solo a los fieles, sino, sobre todo, a los infieles y a los impíos. Por tanto, éstos eran capaces de entender el pensamiento de los profetas y

los apóstoles; ya que, de lo contrario, [3|113] los profetas y los apóstoles creerían predicar a niñitos y a bebés, y no a hombres con uso de razón; y en vano hubiera prescrito Moisés las leyes, si no pudieran ser entendidas más que por los fieles, que no necesitan ley alguna. Quienes buscan, pues, una luz sobrenatural para entender la mente de los profetas y los apóstoles, parecen necesitar realmente de la luz natural; y por tanto, estoy muy lejos yo de creer que esos tales posean un don divino sobrenatural[180].

Maimónides defendió una opinión completamente distinta. Pensó, en efecto, que cualquier pasaje de la Escritura admite varios sentidos, incluso opuestos; y que nosotros no estamos seguros de ninguno de ellos, a menos que sepamos que aquel pasaje, tal como lo interpretamos, no contiene nada que no esté acorde con la razón o que la contradiga; puesto que, si ese pasaje, por más claro que pareciera, resultara contradecir a la razón según su sentido literal, habría que interpretarlo, según él cree, de otra forma. Lo advierte con toda claridad en su libro *More Nebuchim*, parte II, capítulo 25.

Dice, en efecto: *sabed que no rehuímos afirmar que el mundo existió desde la eternidad a causa de los textos que se encuentran en la Escritura sobre la creación del mundo. Pues los textos que enseñan que el mundo ha sido creado, no son más numerosos que los que dicen que Dios es corpóreo; ni hallamos las puertas cerradas ni tampoco obstáculos para interpretar los textos que existen sobre esta materia, la creación del mundo, sino que los hubiéramos podido explicar tal como hicimos, cuando hemos rechazado la corporeidad en Dios; y quizá esto hubiera sido mucho más fácil de lograr, y nos hubiera resultado más cómodo explicar esos textos y afirmar la eternidad del mundo que cuando hemos explicado las Escrituras para rechazar que Dios bendito fuera corpóreo. Hay, sin embargo, dos causas que me mueven a no hacer esto ni creerlo (a saber, que el mundo es eterno). 1.ª Porque me consta, en virtud de una clara demostración, que Dios no es corpóreo; y es necesario explicar todos aquellos pasajes, cuyo sentido literal contradice esta demostración, puesto que es cierto que ellos tienen que tener una explicación en ese sentido* (distinta del sentido literal). *En cambio,* [3|114] *la eternidad del mundo no se prueba con demostración alguna; y no es necesario, por tanto, violentar las Escrituras en razón de una opinión aparente, cuya contraria podría resultarnos preferible por una*

*razón convincente. 2.ª Porque creer que Dios es incorpóreo no repugna a los fundamentos de la Ley, etc. En cambio, creer en la eternidad del mundo, tal como opinó Aristóteles, destruye la ley desde sus cimientos*, etc.[181]

Éstas son las palabras de Maimónides, de las que se sigue claramente lo que hemos dicho hace un momento; pues, si a él le constara por una prueba racional que el mundo es eterno, no dudaría en forzar la Escritura y explicarla de suerte que, al fin, le pareciera que enseñaba justamente eso. Más aún, estaría inmediatamente seguro de que la Escritura, aunque protestara abiertamente por doquier, había querido enseñar esa eternidad. En consecuencia, Maimónides no podrá estar seguro del sentido de la Escritura, por más claro que sea, mientras pueda dudar o no tenga constancia de la verdad de lo que ella dice. Efectivamente, mientras no estamos seguros de la verdad de algo, ignoramos si está acorde con la razón o la contradice; y por tanto, desconocemos también si el sentido literal es verdadero o falso.

Si esta opinión fuera verdadera, admitiría, sin dudarlo, que necesitamos de otra luz, aparte de la natural, para interpretar la Escritura. Casi nada, en efecto, de lo que se halla en las Escrituras, puede ser deducido de principios conocidos por la luz natural (como ya hemos probado)[182]. En consecuencia, no podemos estar seguros, por la luz natural, de su verdad ni tampoco, por tanto, del verdadero sentido y pensamiento de la Escritura, sino que necesitaríamos para ello otra luz distinta de ésa. Por lo demás, si esta opinión fuera verdadera, se seguiría que el vulgo, que desconoce generalmente las demostraciones o no se puede dedicar a ellas, no podría admitir nada de lo que dice la Escritura, a no ser por la autoridad y el testimonio de los que filosofan sobre ella. En consecuencia, Maimónides debería suponer que los filósofos no pueden errar en la interpretación de la Escritura, lo cual sería hacer de ellos una nueva autoridad eclesiástica, un nuevo tipo de sacerdotes y pontífices, que el vulgo ridiculizaría más que veneraría.

Y, aun cuando nuestro método exija el conocimiento de la lengua hebrea, a cuyo estudio tampoco puede dedicarse el vulgo, no se nos puede hacer semejante objeción. Efectivamente, el pueblo judío y el gentil, a los que predicaron los profetas y los apóstoles en su época, entendían la lengua

de los profetas y de los apóstoles [3|115] y, por su medio, percibían también el pensamiento de los profetas; pero no percibían el por qué de las cosas que les predicaban, mientras que, según Maimónides, tendrían que saberlo a fin de que pudieran captar el pensamiento de los profetas. En virtud de nuestro método no se sigue, pues, que el vulgo tenga que atenerse al testimonio de intérpretes. Puesto que yo presento un vulgo que comprendía la lengua de los profetas y de los apóstoles; Maimónides, en cambio, no presentará ningún vulgo que entienda las causas de las cosas para percibir, por éstas, la mente de aquéllos. Por lo que se refiere al vulgo actual, ya hemos mostrado que todo lo necesario para la salvación es fácil de percibirlo en cualquier lengua, aunque se ignoren sus causas, ya que se expresa en términos muy comunes y usuales. El vulgo se contenta con esta percepción, pero no con el testimonio de intérpretes. En cuanto al resto, el vulgo corre la misma suerte que los doctos.

Mas volvamos a la opinión de Maimónides y examinémosla más a fondo. Él supone, en primer término, que los profetas estuvieron en todo de acuerdo unos con otros y que fueron grandes filósofos y teólogos; porque pretende que ellos sacaron conclusiones a partir de la verdad de las cosas. Ahora bien, nosotros hemos probado en el capítulo II que esto es falso. Maimónides supone, además, que el sentido de la Escritura no puede resultar claro por la misma Escritura, porque no nos consta por ella la verdad de las cosas (dado que no demuestra nada ni enseña por sus definiciones y primeras causas las cosas de las que habla). Según su opinión, tampoco puede constarnos por la Escritura su verdadero sentido ni, por consiguiente, debemos exigírselo. Ahora bien, de este mismo capítulo resulta que esto es falso, puesto que hemos probado, por la razón y con ejemplos, que el sentido de la Escritura consta por ella sola y que solo a ella hay que exigírselo, incluso cuando habla de cosas conocidas por la luz natural. Supone, finalmente, Maimónides que nos está permitido explicar y forzar las palabras de la Escritura según nuestras opiniones previas y negar el sentido literal, por más evidente y explícito que sea, y cambiarlo en otro cualquiera. Semejante licencia, aparte de contradecir de plano lo que hemos demostrado en este y otros capítulos, resulta excesiva y temeraria a los ojos de todos. Concedámosle, sin embargo, tal libertad: ¿qué consigue con ella?

Nada en absoluto. Porque las cosas indemostrables, que constituyen la máxima parte de la Escritura, no podremos investigarlas según ese método [3|116] ni explicarlas e interpretarlas a partir de ese criterio; en cambio, siguiendo nuestro método, podemos explicar muchísimas cosas de esa naturaleza y discurrir con seguridad sobre ellas, tal como hemos probado ya con razones y hechos. En cuanto a las cosas que por su misma naturaleza son perceptibles, su sentido se descubre fácilmente, como ya hemos mostrado, por el solo contexto de las oraciones. Por consiguiente, dicho método es completamente inútil. Añádase a ello que Maimónides suprime de esa forma toda certeza acerca del sentido de la Escritura que el vulgo pueda conseguir mediante una lectura sincera, y todo el mundo mediante cualquier otro método. Nosotros rechazamos, pues, la opinión de Maimónides como perjudicial, inútil y absurda**[183]**.

Por lo que respecta a la tradición de los fariseos, ya hemos dicho antes que no es coherente consigo misma. En cuanto a la autoridad de los Pontífices Romanos, necesita testimonios más fehacientes. Y solo por eso la rechazo yo; pues, si pudiéramos probarla por la misma Escritura con la misma certeza con que podían, en otro tiempo, probar la suya los pontífices de los judíos, no me inquietaría nada que entre los Pontífices Romanos hubieran existido heréticos e impíos; puesto que también existieron herejes e impíos entre los pontífices hebreos, que consiguieron con malas mañas el pontificado y que, sin embargo, tenían en sus manos, por mandato de la Escritura, potestad para interpretar la Ley (ver *Deuteronomio*, 17, 11-2; 33, 10; *Malaquías*, 2, 8). Pero, como los Pontífices Romanos no nos muestran ningún testimonio similar, su autoridad sigue siendo muy sospechosa.

Y para que nadie, engañado por el ejemplo del pontífice de los hebreos, piense que también la religión universal necesita un pontífice, hay que señalar lo siguiente. Las leyes de Moisés constituían el derecho público de la patria y por eso necesitaban, para su conservación, cierta autoridad pública; puesto que, si cualquiera fuera libre de interpretar a su juicio los derechos públicos, no podría mantenerse ningún Estado, sino que se disolvería al instante, y el derecho público se convertiría en privado. Pero la razón de ser de la religión es muy otra. Como no consiste tanto en las acciones externas cuanto en la sencillez y en la sinceridad de ánimo, no es

objeto de ningún derecho ni autoridad pública. En efecto, la sencillez y la sinceridad de ánimo no se infunde a los hombres ni por mandato de las leyes ni por la autoridad pública; y absolutamente nadie puede ser obligado por la fuerza o por las leyes a ser feliz, sino que para esto se requieren consejos piadosos y fraternos, una buena educación y, por encima de todo, el juicio propio [3|117] y libre. Puesto que cada uno tiene por si mismo el supremo derecho de pensar libremente, incluso sobre la religión, y no se puede concebir que alguien pueda perderlo, cada uno tendrá también el supremo derecho y la suprema autoridad para juzgar libremente sobre la religión y, por tanto, para darse a sí mismo una explicación y una interpretación de ella. El único motivo, en efecto, de que la autoridad suprema para interpretar las leyes y el juicio definitivo sobre los asuntos públicos residan en un magistrado, consiste en que son de derecho público; y por eso mismo, la autoridad suprema para explicar la religión y emitir un juicio sobre ella residirá en cada uno, justamente porque es de la incumbencia de cada cual. Lejos, pues, de que se pueda deducir de la autoridad del pontífice de los hebreos para interpretar las leyes de su patria la autoridad del Romano Pontífice para interpretar la religión, se deduce más bien de ahí que esta autoridad reside, en su máximo grado, en cada uno**[184]**.

Y de ahí también podemos probar que nuestro método de interpretar la Escritura es el mejor. Porque, como la autoridad máxima para interpretar la Escritura está en poder de cada uno, la norma de interpretación no debe ser nada más que la luz natural, común a todos, y no una luz superior a la naturaleza ni ninguna autoridad externa. Por lo demás, tampoco debe ser tan difícil este método, como para que no lo puedan practicar más que agudísimos filósofos; sino que debe estar al alcance del talento y de la capacidad natural del común de los hombres. Tal es, como sabemos, nuestro método; puesto que hemos visto que las dificultades, que ciertamente tiene, provienen más de la negligencia de los hombres que de la misma naturaleza del método.

## Capítulo VIII. En el que se prueba que el Pentateuco y los libros de Josué, de los Jueces, de Rut, de Samuel y de los Reyes no son autógrafos. Se investiga, después, si los escritores de todos estos libros fueron varios o uno solo y quién sea éste

[3|117] § 1. En el capítulo precedente hemos tratado de los fundamentos y principios del conocimiento de las Escrituras y hemos probado que no son otros que la historia fiel de éstas; pero que, aunque esta historia es sumamente necesaria, los antiguos la descuidaron o que, si acaso la transcribieron o transmitieron, pereció con el paso del tiempo; y que, por consiguiente, gran parte de los fundamentos y principios de ese conocimiento [3|118] han desaparecido. Aún eso sería tolerable, si la posteridad se hubiera mantenido dentro de los justos límites y hubiera transmitido de buena fe a sus sucesores lo poco que había recibido o encontrado y no hubiera forjado con su cerebro cosas nuevas. El resultado fue que la historia de la Escritura no solo siguió siendo imperfecta, sino que se hizo más defectuosa; es decir, que los fundamentos del conocimiento de las Escrituras no solo son demasiado escasos para poder levantar sobre ellos el conocimiento completo de éstas, sino que son incluso viciosos. Lo que yo me propongo aquí es corregir esos fallos y eliminar los prejuicios comunes de la teología. Aunque me temo que emprenda esta tarea demasiado tarde; las cosas, en efecto, ya casi han llegado al punto de que los hombres no toleran ser corregidos en esta materia, sino que defienden con pertinacia lo que han abrazado so capa de religión; ni parece que quede campo alguno para la razón, a no ser entre un número muy reducido, si se compara con el resto. ¡Tanto espacio han llegado a ocupar estos prejuicios en la mente del hombre! Me empeñaré, no obstante, en ello y no dejaré de intentarlo, puesto que no hay por qué perder toda esperanza de conseguirlo. Para proceder con orden en mis pruebas, comenzaré por los prejuicios acerca de los verdaderos escritores de los Sagrados Libros, comenzando por el Pentateuco[185].

Casi todos han creído que fue Moisés, y los fariseos lo han defendido incluso con tal pertinacia, que han llegado a tener por hereje a quien pareciera opinar otra cosa. Por este motivo, Ibn Ezra, hombre de talante más

liberal y de no mediocre erudición, y el primero, que yo sepa, en haber señalado este prejuicio, no se atrevió a explicar abiertamente su pensamiento, sino que se limitó a indicar el asunto en términos un tanto oscuros. Por mi parte, no temeré aclarar sus palabras ni poner de manifiesto la cuestión. He aquí, pues, las palabras de Ibn Ezra, que se hallan en su comentario al *Deuteronomio: más allá del Jordán, etc., con tal que entiendas el misterio de las doce; y Moisés también escribió la ley; y el cananeo estaba entonces en la tierra; y se revelará en el monte de Dios; y he aquí que también entonces su lecho, un lecho de hierro; entonces conocerás la verdad*[186]

Con estas pocas palabras, indica y al mismo tiempo prueba que no fue Moisés quien escribió el Pentateuco, sino otro cualquiera que vivió mucho después, y que, además, el libro que escribió Moisés, fue otro. Para probar esto, hace Ibn Ezra las siguientes observaciones:

1.ª El mismo prefacio del Deuteronomio, [3|119] el cual no pudo ser escrito por Moisés, ya que no pasó el Jordán[187].

2.ª Todo el libro de Moisés estaba transcrito con toda nitidez en solo la superficie de un altar (ver *Deuteronomio*, 17; *Josué*, 8, 32, etc.), el cual, según la tradición rabínica, constaba tan solo de doce piedras; de donde se sigue que el libro de Moisés tenía un volumen mucho menor que el Pentateuco. Esto es, creo yo, lo que dicho autor ha querido indicar con *el misterio de las doce*. A no ser que se haya referido a las doce maldiciones, que se encuentran en el susodicho capítulo del *Deuteronomio*, que él creyó quizá que no se hallaban en el *Libro de la ley*; porque, aparte de la descripción de la ley, Moisés manda que los levitas lean dichas maldiciones al pueblo a fin de obligarle con un juramento a observar las leyes prescritas. O quizá ha querido referirse al último capítulo del *Deuteronomio*, sobre la muerte de Moisés, el cual consta de doce versículos. Pero no es necesario saciar la curiosidad con el examen de estas y otras conjeturas.

3.ª En *Deuteronomio*, 31, 9 se dice: *y escribió Moisés la ley*. Estas palabras no pueden ser de Moisés, sino de otro escritor, que refiere los hechos y los escritos de Moisés.

4.ª En *Génesis*, 12, 6, al contar el historiador que Abraham recorría la tierra de los cananeos, añade: *el cananeo estaba entonces en aquella tierra*,

excluyendo claramente así el tiempo en que él escribió estas cosas. Por tanto, esto debió ser escrito después de la muerte de Moisés y cuando los cananeos ya habían sido expulsados y ya no poseían aquellas regiones. El mismo Ibn Ezra, comentando este pasaje, lo indica con estas palabras: *el cananeo estaba entonces en aquella tierra; parece que Canaán* (nieto de Noé) *conquistó esta tierra, que otro poseía; si esto no es verdad, hay ahí un misterio, y el que lo entiende, que calle*. Es decir, si Canaán invadió aquellas regiones, el sentido será: «ya entonces estaba el cananeo en aquella tierra», excluyendo así el tiempo pasado, en el que estaba habitada por otra nación. En cambio, si Canaán fue el primero que cultivó aquellas regiones (como se desprende de *Génesis*, 10), entonces el texto excluye el tiempo presente, es decir, el del escritor. Y por tanto, el texto no es de Moisés, ya que en su tiempo los cananeos poseían todavía aquellas regiones; y ése es el misterio que Ibn Ezra aconseja silenciar**[188]**.

[3|120] 5.ª En *Génesis*, 22, 14 el monte Moria es llamado *monte de Dios***[*18]**, nombre que no recibió hasta después de ser destinado a la edificación del Templo; y esta elección del monte no había sido hecha todavía en tiempos de Moisés, puesto que Moisés no indica ningún monte elegido por Dios, sino que predice, por el contrario, que Dios elegirá algún día un lugar al que se le impondrá el nombre de Dios.

6.ª En la historia de Og, rey de Basan (*Deuteronomio*, 3), se intercalan estas palabras: *de entre los demás gigantes***[*19]**, *solo quedó Og, rey de Basan; he aquí que su lecho era un lecho de hierro; es ciertamente el que se encuentra en Rabat de los hijos de Ammón, mide nueve codos de largo*, etc.**[189]** Este paréntesis indica clarísimamente que el escritor de estos libros vivió mucho tiempo después de Moisés, ya que esta forma de hablar solo es propia de quien cuenta cosas muy antiguas y que señala restos de los hechos para que se le dé crédito; sin duda que ese lecho fue encontrado por primera vez en tiempos de David, que sometió esa ciudad, tal como se cuenta en *2 Samuel*, 12, 30.

Pero no es éste el único lugar; un poco más abajo, el mismo historiador intercala a las palabras de Moisés lo siguiente: *Jaír, hijo de Manasés, tomó toda la jurisdicción de Argob, hasta la frontera de los guesuritas y los macatitas, y dio a aquellos lugares, junto con Basán, su nombre, aldeas de*

*Jaír, hasta el día de hoy*[190]. Esto, digo, lo añade el historiador para explicar las palabras de Moisés que acababa de citar, a saber: *el resto de Galaad y todo el Basan que era reino de Og, se lo di a la semi-tribu de Manasés, toda la jurisdicción de Argob con todo el Basán, que se llama tierra de los gigantes*[191]. No cabe duda que los hebreos de la época de este escritor sabían cuáles eran las «aldeas de Jaír», que pertenecían a las pequeñas tribus de Judá, pero no por el nombre de «jurisdicción de Argob» ni de «tierra de los gigantes»; por eso él se vio obligado a explicar cuáles eran esos lugares que recibían estos nombres antiguamente y decir, al mismo tiempo, por qué en su época se designaban con el nombre de «Jaír», pese a que Jaír era de las pequeñas tribus de Judá y no de Manasés (ver *1 Paralipómenos*, 2, 21-2)[192].

Hemos explicado así la opinión de Ibn Ezra, así como los pasajes del Pentateuco que él aduce para confirmarla. Pero lo cierto es que no señaló todo ni lo más importante, ya que existen en estos libros más pasajes, y más importantes, dignos de mención. Helos aquí:

1.º El escritor de estos libros [3|121] no solo habla de Moisés en tercera persona, sino que aduce muchos testimonios sobre él, por ejemplo: *Dios habló con Moisés; Dios hablaba con Moisés cara a cara*[193]; *Moisés era el más humilde de todos los hombres* (*Números*, 12, 3); *Moisés montó en cólera contra los jefes del ejército* (*Números*, 31, 14); *Moisés, hombre divino* (*Deuteronomio*, 33, 1); *Moisés, siervo de Dios, murió; nunca existió en Israel un profeta como Moisés*, etc.[194]. Por el contrario, en el *Deuteronomio*, donde se describe la ley que Moisés había explicado al pueblo y que había escrito para él, Moisés habla y cuenta sus actos en primera persona, por ejemplo: *Dios me habló* (*Deuteronomio*, 2, 1 y 17, etc.); *he pedido a Dios*, etc. Solo que el historiador, al final del libro, después de haber citado las palabras de Moisés, continúa hablando de nuevo en tercera persona para decir cómo Moisés entregó por escrito al pueblo esta ley, que antes le había explicado, y le dio los últimos consejos, y cómo finalmente, terminó sus días[195]. Todo ello, a saber, el modo de hablar, los testimonios y la misma estructura de toda la historia son prueba fehaciente de que estos libros fueron escritos por otro y no por el mismo Moisés.

2.º En esta historia, no solo se relata cómo murió y fue sepultado Moisés y cómo sumió a los hebreos en un duelo de treinta días, sino que se dice, comparándolo con todos los profetas que vivieron después, que los superó a todos. «No ha existido jamás en Israel, dice, un profeta como Moisés, al que Dios haya conocido cara a cara». Sin duda que este testimonio no pudo darlo Moisés de sí mismo ni otro que le haya seguido inmediatamente, sino alguien que vivió muchos siglos más tarde; sobre todo, porque el historiador habla de un tiempo pasado, pues dice: «no ha existido jamás un profeta», etc. Y sobre la sepultura dice: *nadie la ha conocido hasta el día de hoy*[196].

3.º Ciertos lugares no se designan con los nombres que tenían en vida de Moisés, sino con otros que recibieron más tarde, como que Abraham persiguió a los enemigos *hasta Dan* (ver *Génesis*, 14, 14), pues esta ciudad no recibió ese nombre hasta mucho después de la muerte de Josué (ver *Jueces*, 18, 29).

4.º Las historias se prolongan, a veces, más allá del período que vivió Moisés; pues en *Éxodo*, 16, 35 se cuenta que los hijos de Israel comieron maná durante cuarenta años, hasta que llegaron a la tierra habitada, hasta que llegaron a la frontera de la tierra [3|122] de Canaán, es decir, hasta la época de la que se habla en *Josué*, 5, 12. Y también en *Génesis*, 36, 31 se dice: *éstos son los reyes que reinaron en Edom antes de que reinara un rey sobre los hijos de Israel*; seguramente que el historiador enumera ahí los reyes que tuvieron los idumeos antes de que David los sometiera[*20] y estableciera gobernadores en Idumea (ver *2 Samuel*, 8, 14)[197].

Por todas estas razones está más claro que la luz del día que el Pentateuco no fue escrito por Moisés, sino por otro, y que éste vivió muchos siglos más tarde.

§ 2. Pero examinemos, además, si así se desea, los libros que escribió el mismo Moisés y que se citan en el Pentateuco, y constará por ellos mismos que eran distintos del Pentateuco. En efecto, por *Éxodo*, 17, 14, consta, en primer lugar, que Moisés escribió por mandato de Dios la guerra contra Amalec; pero no consta por ese mismo capítulo en qué libro lo hizo. No obstante, en *Números*, 21, 14 se cita cierto libro, llamado *Libro de las*

*guerras de Dios*, y sin duda que en él se contaba esta guerra contra Amalec y además todas las campañas que, según testimonio del autor del Pentateuco (*Números*, 33, 2), había descrito Moisés. Además, por *Éxodo*, 24, 4 y 7, hay constancia de otro libro, llamado *Libro de la alianza*[*21], que leyó Moisés ante los israelitas, cuando hicieron la primera alianza con Dios.

Sin embargo, este libro o carta contenía muy pocas cosas, a saber, las leyes o preceptos de Dios, que se enumeran desde *Éxodo*, 20, 22 hasta el capítulo 24. Nadie que lea con sensatez e imparcialidad dicho pasaje, lo negará, puesto que allí se dice que, tan pronto supo Moisés la opinión del pueblo acerca de la alianza que iban a hacer con Dios, escribió los dichos y derechos de Dios, y que, al amanecer, tras realizar ciertas ceremonias, leyó a toda la asamblea las condiciones del pacto; una vez leídas y percibidas por toda la masa, el pueblo se comprometió de común acuerdo a cumplirlas. Tanto por el breve tiempo en que el libro fue escrito como por la naturaleza del pacto que se iba a sancionar, se sigue que dicho libro no contenía nada más que lo poco que acabo de señalar[198].

Consta, finalmente, que, en el año cuarenta después de la salida de Egipto, Moisés expuso al pueblo todas las leyes que había dado (ver *Deuteronomio*, 1, 5) y le recordó la obligación de cumplirlas (Ib., 29, 14), y que finalmente escribió [3|123] un libro que contenía estas leyes explicadas y este nuevo pacto (Ib., 31, 9). Este libro se llamó *Libro de la ley de Dios*, que posteriormente aumentó Josué con la descripción del pacto con que el pueblo se comprometió, de nuevo, en su tiempo, y que fue el tercero que hizo con Dios (ver *Josué*, 24, 25-6). Ahora bien, como no poseemos ningún libro que contenga ese pacto de Moisés y, a la vez, el pacto de Josué, es necesario conceder que dicho libro se perdió. A menos que haya que desvariar con el parafrasista caldeo, Jonatán[199], y forzar a capricho las palabras de la Escritura, puesto que éste, al tropezar con tal dificultad, prefirió corromper la Escritura, antes que confesar su propia ignorancia. En efecto, las palabras del libro de *Josué*, 24, 26: *y escribió Josué estas palabras en el libro de la ley de Dios*, las tradujo al caldeo así: «y escribió Josué estas palabras y las guardó con el libro de la ley de Dios». ¿Qué hacer con quienes no ven más que lo que les agrada? ¿Qué es esto, digo, sino negar la misma Escritura y forjar otra con su propio cerebro?

Nosotros concluimos, pues, que este *Libro de la ley de Dios* no fue el Pentateuco, sino otro totalmente distinto, que el autor del Pentateuco insertó debidamente en su libro, como se sigue clarísimamente de lo que acabamos de decir y de lo que diremos a continuación. En efecto, cuando se dice, en el pasaje citado del *Deuteronomio*, que Moisés escribió el *Libro de la ley*, el historiador añade que Moisés lo entregó a los sacerdotes y que les mandó, además, que lo leyeran en ciertas ocasiones a todo el pueblo**[200]**. Lo cual prueba que ese libro era mucho menor que el Pentateuco, puesto que se podía leer en una sola sesión y ser entendido por todos. Y no hay que olvidar que, de todos los libros que escribió Moisés, no mandó conservar y custodiar religiosamente más que este libro, del segundo pacto, y el *Cántico* (que escribió más tarde para que todo el pueblo lo aprendiera)**[201]**. Pues, como con el primer pacto solo había obligado a los que estaban presentes, mientras que con el segundo obligaba a todos, incluso a la posteridad (ver *Deuteronomio*, 29, 14-5), mandó que el libro de este segundo pacto fuera guardado religiosamente en los siglos futuros; y lo mismo el *Cántico*, ya que se refiere, como hemos dicho, a los siglos venideros.

Por consiguiente, como no consta que Moisés haya escrito otros [3|124] libros, aparte de estos dos; como él mismo no ha mandado que se guarde religiosamente para la posteridad ningún otro libro, fuera del *Libro de la ley* y del *Cántico*; y como, finalmente, en el Pentateuco aparecen muchas cosas que no pudieron ser escritas por Moisés, se sigue que nadie afirma con fundamento, sino totalmente contra la razón, que Moisés es el autor del Pentateuco.

Quizá alguien me pregunte ahora si acaso no escribió Moisés, aparte de eso, también las leyes, cuando le eran reveladas por primera vez. Es decir, si en el espacio de cuarenta años no escribió ninguna de las leyes que dio, aparte de aquellas pocas, que ya he dicho que estaban incluidas en el libro del primer pacto. A esto respondo lo siguiente. Aun cuando concediera que parece acorde con la razón que Moisés pusiera por escrito las leyes en el mismo momento y lugar en que, de hecho, las comunicó al pueblo, niego que nos esté permitido afirmarlo por ese motivo. Porque más arriba hemos demostrado que no debemos establecer sobre temas similares nada más que aquello que consta por la misma Escritura o que se derive, como

consecuencia lógica, de sus solos principios; pero no porque parezca conforme con la razón[202]. Aparte de que tampoco la razón nos obliga a afirmarlo así; puesto que quizá el senado comunicaba por escrito al pueblo los edictos de Moisés, que coleccionó más tarde el historiador y los insertó debidamente en la historia de la vida de Moisés.

§ 3. Dicho esto sobre los cinco libros de Moisés, ya es tiempo de que examinemos los demás. En cuanto al libro de *Josué*, se prueba con razones similares que no es autógrafo. En efecto, es otro el que afirma que la fama de Josué se había extendido por toda la tierra (6, 27), que no omitió nada de cuanto había mandado Moisés (8, 35; 11, 15), que envejeció y convocó a todos en asamblea, y que finalmente expiró. Por otra parte, también se narran algunos hechos que tuvieron lugar después de su muerte. Por ejemplo, que, después de su muerte, los israelitas veneraron a Dios mientras vivieron los ancianos que lo habían conocido[203]. Y en 16, 10 se dice que (Efraín y Manases) *no expulsaron al cananeo que vive en Gazer, sino* (añade) *que el cananeo habitó en medio de Efraín hasta el día de hoy y pagó tributos*. Lo cual coincide con lo que se cuenta en *Jueces*, 1; e incluso la forma de hablar, «hasta el día de hoy», muestra que el escritor relata un hecho antiguo. Parecido a éste es también el texto de 15, 63, relativo a los hijos de Judá, y la historia de Caleb de 15, 13 y ss. Y también aquel caso, que se cuenta en 22, 10 y ss., sobre las dos [3|125] tribus y media, que levantaron un altar más allá del Jordán, parece que sucedió después de la muerte de Josué; puesto que en todo ese relato no se menciona para nada a Josué, sino que solo el pueblo delibera sobre si hace la guerra, envía legados y espera su respuesta y, finalmente, la aprueba. Y en fin, de 10, 14 se sigue claramente que este libro fue escrito muchos siglos después de Josué, ya que se expresa así: *no hubo, ni antes ni después, un día en que Dios obedeciera* (así) *a alguien, como aquel día*, etc. Por consiguiente, si Josué escribió jamás algún libro, fue sin duda aquel que se cita en 10, 13, dentro de esta misma historia.

En cuanto al libro de los *Jueces*, no creo que nadie que esté cuerdo, esté convencido de que fue escrito por los mismos Jueces. En efecto, el epílogo de toda la historia, que se halla en el capítulo 21, muestra claramente que

todo el libro fue escrito por un solo historiador. Y como, además, su redactor advierte reiteradamente que, en aquella época, no había rey en Israel[204], no cabe duda que fue escrito después que los reyes hubieran ocupado el poder.

Respecto a los libros de *Samuel*, tampoco hay por qué detenernos mucho, puesto que la historia narrada acontece mucho después de haber vivido él. Quisiera, sin embargo, señalar que este libro fue escrito muchos siglos después de Samuel, puesto que en *1 Samuel*, 9, 9 el historiador advierte, en un paréntesis: *antiguamente en Israel, cuando cualquiera iba a consultar a Dios, decía así* «vayamos al vidente», *ya que el que ahora se llama profeta se llamaba antiguamente vidente*.

Finalmente, los libros de los *Reyes* han sido extraídos, como consta por ellos mismos, de los libros de los hechos de Salomón (ver *1 Reyes*, 2, 41), de las *Crónicas de los reyes de Judá* (ver 14, 19 y 29) y de las *Crónicas de los reyes de Israel*[205].

Concluimos, pues, que todos los libros que hemos examinado hasta aquí, son apógrafos y que los hechos en ellos contenidos son narrados como antiguos[206].

§ 4. Si nos fijamos ahora en la interrelación y en el argumento de todos estos libros, fácilmente colegiremos que todos ellos fueron escritos por un mismo historiador, que quiso escribir la historia antigua de los judíos, desde su origen hasta la primera destrucción de la ciudad. Estos libros están, en efecto, tan concatenados unos con otros, que eso solo nos permite reconocer que no contienen más que un relato único de un solo historiador. Y así, tan pronto termina de contar la vida de Moisés, pasa a la historia de Josué de esta forma: *y sucedió que, después de morir Moisés, siervo de Dios, dijo Dios a Josué*, etc. Y, tras haber contado la muerte de éste, [3|126] comienza la historia de los jueces haciendo una transición y una conexión similar: *y sucedió que, después de la muerte de Josué, los hijos de Israel pidieron a Dios*, etc. Y a este libro conecta el libro de *Rut* como un apéndice: *y aconteció en aquellos días, en los que juzgaban los Jueces, que había hambre en aquella tierra*. Al libro de Rut conecta del mismo modo el primer libro de *Samuel* y, una vez concluido, pasa al segundo mediante la

transición usual. A este libro une el primer libro de los *Reyes*, donde sigue narrando la historia de David, que había quedado sin terminar en aquél, y al primero añade el segundo utilizando la misma conexión[207].

Además, la estructura y el orden de las historias indican también que hubo un solo historiador, el cual se fijó un objetivo determinado. Comienza contando el primer origen de la nación hebrea y cuenta después, siguiendo un orden, con qué ocasión y en qué épocas dio Moisés leyes al pueblo y predijo en ellas muchas cosas; cómo, después, según las predicciones de Moisés, invadieron los hebreos la tierra prometida (ver *Deuteronomio*, 7) y, una vez poseída, dieron de lado a las leyes (Ib., 31, 16), y cómo por eso les vinieron muchos males (Ib., 17); cómo, a continuación, quisieron elegir reyes (Ib., 17, 14) y les fue bien o mal, en la medida en que guardaron las leyes (Ib., 28, 36 y 69); hasta contar, finalmente, la ruina del Estado, tal como la predijera Moisés. Todo lo demás, que no sirve para confirmar la ley, o lo silenció totalmente o remite para ello al lector a otros historiadores. Por consiguiente, todos estos libros se orientan a un solo objetivo, a saber, enseñar los dichos y los edictos de Moisés y demostrarlos con hechos reales.

Si valoramos, pues, simultáneamente estas tres observaciones, a saber, la sencillez del argumento de todos estos libros, su conexión mutua y su carácter apógrafo (escrito muchos siglos después de que sucedieran los hechos), concluimos, según acabamos de decir, que todos ellos fueron escritos por un solo historiador.

Quién haya sido éste, sin embargo, no puedo probarlo con tanta evidencia; pero sospecho que fue Esdras, y fundo mi conjetura en ciertas coincidencias de no poco peso. Dado que el historiador (que ya sabemos que fue uno solo) llega con su historia hasta la liberación de Joaquín y añade, además, que él mismo se sentó durante toda su vida a la mesa del rey (es decir, o de Joaquín o del hijo de Nabucodonosor, ya que el sentido de la frase es totalmente ambiguo)[208], se sigue que no fue nadie anterior a Esdras. [3|127] Ahora bien, la Escritura no acredita de nadie que estuviera entonces en su madurez, sino tan solo de Esdras (ver *Esdras*, 7, 10), que se hubiera dedicado con esmero a investigar y a embellecer la ley de Dios y que fuera escritor (Ib., 6) versado en la ley de Moisés. De ahí que no puedo

sospechar que nadie, fuera de Esdras, haya sido el que escribió esos libros. Por otra parte, en este testimonio sobre Esdras vemos que éste no solo se esmeró en investigar la ley de Dios, sino también en embellecerla. Y en *Nehemías*, 8, 8 se dice también que leyeron el *Libro de la ley de Dios* explicado y que aplicaron su inteligencia y comprendieron la Escritura. Y, como en el libro del *Deuteronomio* no solo se contiene el *Libro de la ley de Moisés* o la mayor parte del mismo, sino otras muchas cosas, que le fueron añadidas para explicarlo mejor, me inclino a pensar que el libro del *Deuteronomio* es aquel *Libro de la ley de Dios* escrito, embellecido y explicado por Esdras, y el que entonces leyeron.

En cuanto a que en este libro, del *Deuteronomio*, se insertan entre paréntesis muchas cosas en vistas a una explicación más plena, ya hemos aducido dos ejemplos de ello al explicar la opinión de Ibn Ezra[209]. Pero hay otros muchos dignos de mención, por ejemplo, *Deuteronomio*, 2, 12: *y en Seír habitaron antes los horitas, pero los hijos de Esaú los expulsaron y los hicieron desaparecer de su vista y ocuparon su lugar, igual que hizo Israel en la tierra de su heredad, que Dios le ha entregado*. Efectivamente, esto explica 2, 3-4, a saber, que los hijos de Esaú, al ocupar el monte Seír, que les había tocado en herencia, no lo hallaron deshabitado, sino que lo invadieron y expulsaron de allí a los horitas, que lo habitaban, y los destruyeron, como hicieron los israelitas con los cananeos después de la muerte de Moisés. A modo de paréntesis se inserta también *Deuteronomio*, 10, 6-9 a las palabras de Moisés. En efecto, no hay nadie que no vea que el v. 8, que comienza: *en aquel tiempo separó Dios la tribu de Leví*, debe referirse necesariamente al v. 5, y no a la muerte de Aarón; pues el único motivo de que Esdras la haya introducido aquí, parece ser que Moisés había dicho, en la historia del becerro que el pueblo había adorado (9, 20), que él había orado por Aarón. Esdras explica, a continuación, que, en aquel tiempo del que había Moisés, Dios eligió para si a la tribu de Leví, a fin de mostrar así la causa de su elección y por qué los levitas no fueron llamados a recibir parte de la heredad; después de lo cual, Esdras prosigue el hilo de la historia con las palabras de Moisés.

A estas razones hay que añadir [3|128] el prefacio y todos los pasajes que hablan de Moisés en tercera persona[210]. Aparte de esto, sin duda que

Esdras añadió o expresó en otros términos otras muchas cosas para que, aunque nosotros ya no podamos distinguirlas, fueran percibidas más fácilmente por sus contemporáneos. Quiero decir que, si nosotros tuviéramos el mismo *Libro de la ley de Moisés*, estoy seguro que, tanto en las palabras como en el orden y en las motivaciones de los preceptos, descubriríamos una gran discrepancia. Pues basta comparar el *Decálogo* de este libro con el *Decálogo* del *Éxodo* (donde se narra ex profeso su historia), para ver que el primero discrepa en todo del segundo**[211]**. Y así, el cuarto mandamiento no solo se prescribe de forma distinta, sino que su formulación es mucho más prolija en el primero, y su motivación difiere radicalmente de la aducida en el *Decálogo* del *Éxodo*. Finalmente, el orden en que es explicado el décimo mandamiento también es diferente del *Éxodo*. Pienso, pues, que estas variantes**[212]**, tanto aquí como en otros pasajes, fueron introducidas, como ya dije, por Esdras, porque él explicó a los hombres de su tiempo la ley de Dios, y que, por consiguiente, éste es el *Libro de la ley de Dios* que él embelleció y explicó.

Pienso, además, que este libro es el primero de todos aquellos que, según he dicho antes, él escribió. Lo supongo así porque contiene las leyes de la patria, que son indispensables para el pueblo. Y porque, además, este libro no está conectado con el precedente mediante ninguna expresión, como sucede con los otros, sino que comienza con una oración independiente: *éstas son las palabras de Moisés*, etc. Una vez que Esdras terminó ese libro y enseñó las leyes al pueblo, creo que se dedicó a describir toda la historia de la nación hebrea, desde la formación del mundo hasta la máxima destrucción de la ciudad, e insertó en ella, en el lugar oportuno, dicho libro del *Deuteronomio*. Y quizá designó sus primeros cinco libros con el nombre de Moisés, porque su contenido principal es la vida de éste y tomó el nombre del tema principal. Y por esta misma razón dio al sexto el nombre de *Josué*, al séptimo de *Jueces*, al octavo de *Rut*, al noveno y quizá también al décimo de *Samuel* y, finalmente, al undécimo y al duodécimo de los *Reyes*. En orden a saber si Esdras dio el último retoque a esta obra y la completó, como deseaba, véase el capítulo siguiente.

## Capítulo IX. Se investigan otros detalles sobre los mismos libros, a saber, si Esdras les dio la última mano y, además, si las notas marginales que se hallan en los códices hebreos, fueron lecturas diferentes

[3|129] § 1. Cuánto nos ayude la disquisición precedente acerca del verdadero escritor de estos libros en orden a entenderlos perfectamente, es fácil de colegir por los mismos pasajes que hemos citado para confirmar nuestra opinión sobre el tema, y que, sin esa interpretación, deberían resultar oscurísimos a todo el mundo. Además del escritor, quedan, sin embargo, en esos mismos libros, otros aspectos dignos de señalar, que la común superstición no permite captar al vulgo. El principal de ellos consiste en que Esdras (lo tendré por el escritor de los susodichos libros, mientras alguien no muestre otro más seguro) no dio la última mano a las narraciones en ellos contenidas, sino que se limitó a recoger historias de diversos autores y, alguna vez, a redactarlas de forma elemental, y las dejó a la posteridad sin haberlas examinado ni ordenado. Qué causas le hayan impedido llevar a cabo con todo detalle esta obra, no puedo adivinarlo, a menos que le haya sorprendido la muerte**[213]**.

Mas, aunque nos vemos privados de los antiguos historiadores de los hebreos, el hecho está fuera de toda duda por los escasísimos fragmentos que de ellos nos quedan. Y así, la historia de Ezequías, que comienza en *2 Reyes*, 18, 17, fue redactada a partir del relato de Isaías, tal como se lo halló transcrito en las *Crónicas de los reyes de Judá*; de hecho, la leemos completa en el libro de *Isaías***[214]**, que estaba contenido en las *Crónicas de los reyes de Judá* (ver *2 Paralipómenos*, 32, 32), contada con las mismas palabras que en el libro de los *Reyes*, a excepción de muy pocos detalles**[*22]** **[215]** **[216]**. Pero lo único que se puede concluir de ahí, es que se encontraron varias lecturas de ese relato de *Isaías*, a menos que alguien quiera soñar, también ahí, algún misterio. Además, también el último capítulo de este libro de los *Reyes* está incluido en *Jeremías*, cap. 52 y 39-40. Por otra parte, *2 Samuel*, 7 lo hallamos reproducido en *1 Paralipómenos*, 17; pero podemos detectar que las palabras han sido cambiadas, en varios pasajes, de forma tan sorprendente**[*23]** que resulta muy fácil reconocer que esos dos

capítulos han sido tomados de dos ejemplares diferentes de [3|130] la historia de Natán. Finalmente, la genealogía de los reyes de Idumea, que se recoge en *Génesis*, 36, 31 y ss., se desarrolla con las mismas palabras en *1 Paralipómenos*, 1, siendo así que nos consta que el autor de este libro tomó los hechos por él relatados de otros historiadores, y no de los doce libros que hemos atribuido a Esdras. No cabe duda, pues, que, si tuviéramos los textos mismos de los historiadores, tendríamos noticia directa del asunto; pero, al carecer, como hemos dicho, de ellos, no nos queda otro recurso que examinar las historias mismas, es decir, su orden y concatenación, sus diversas repeticiones y, en fin, sus discrepancias en el cómputo de los años, para poder juzgar del resto.

Examinemos, pues, a fondo esas historias o, al menos, las principales, comenzando por la historia de Judá y de Tamar, que se halla en *Génesis*, 38. El historiador comienza así su relato: *sucedió, sin embargo, en aquel tiempo, que Judá se separó de sus hermanos*. Ese tiempo hay que referirlo a otro**[*24]**, del que se acaba de hablar; pero no se puede referir a aquel del que se trata inmediatamente antes en el *Génesis*, puesto que desde el momento en que José fue llevado a Egipto hasta aquel en que el patriarca Jacob partió para allí con toda su familia, no podemos contar más de veintidós años. En efecto, cuando José fue vendido por sus hermanos, tenía diecisiete años y, cuando el faraón lo mandó llamar de la prisión, tenía treinta; si les añadimos siete años de fertilidad y dos de hambre, harán en total veintidós años. Ahora bien, nadie puede concebir que en este espacio de tiempo hayan sucedido tantas cosas, a saber: que Judá haya tenido de la única mujer, que entonces tomara, tres hijos, uno tras otro; que el mayor de ellos, cuando creyó tener edad para ello, tomara a Tamar por esposa y que, cuando él murió, el segundo contrajera matrimonio con ella, el cual murió también; y que, después de todo eso, el mismo Judá tuviera relaciones con su nuera Tamar, sin saber que lo era, de la que tuvo dos hijos de un solo parto, y que uno de ellos llegara a ser padre dentro del período de tiempo señalado. Dado, pues, que todos estos hechos no se pueden referir al tiempo de que se habla en el *Génesis*, hay que referirlos necesariamente a otro, del que se trataba inmediatamente antes en otro libro. Por consiguiente, Esdras se limitó a transcribir esta historia y la insertó en el *Génesis* sin examinarla.

Pero hay que confesar que, no solo este capítulo, sino toda la historia de José y de Jacob ha sido tomada y transcrita de diversos historiadores [3|131] ¡tan poco coherente la vemos! *Génesis*, 47 cuenta, en efecto, que Jacob tenía 130 años, cuando José le llevó al faraón para que le saludara por primera vez. Si sustraemos los 22 años que Jacob pasó apenado por la ausencia de José, los 17 que tenía José cuando fue vendido, y finalmente los 7 que sirvió por Raquel, se comprobará que era de edad muy avanzada, exactamente de 84 años, cuando tomó por esposa a Lía; y que, por el contrario, Dina apenas tenía 7 años**[*25]**, cuando fue violada por Siquem; que Simeón y Leví apenas tenían 12 y 11 años cuando saquearon toda aquella ciudad y pasaron a cuchillo a todos sus ciudadanos.

Mas no es necesario recoger aquí todos los detalles del Pentateuco. Basta fijarse un poco en que, en estos cinco libros, se lo describe todo desordenadamente, mezclando los preceptos con las historias, que no se tiene en cuenta la diversidad de tiempo y que una y la misma historia se repite con frecuencia y, alguna vez, con divergencias, para reconocer sin dificultad que todos esos textos fueron recogidos y almacenados sin orden, con la intención de examinarlos más fácilmente después y ponerlos en orden.

Y esto no vale solo para lo que se dice en estos cinco libros; ya que las demás historias, contenidas en los otros siete libros, y que llegan hasta la destrucción de la ciudad, fueron coleccionadas de la misma forma. Cualquiera ve, por ejemplo, que a partir de *Jueces*, 2, 6 se cita un nuevo historiador (el cual también escribió las gestas de Josué) y se transcriben simplemente sus palabras. Nuestro historiador, en efecto, contó en el último capítulo de *Josué* que éste murió y fue sepultado; y en el primer capítulo de *Jueces* prometió relatar lo que aconteció después de su muerte: si tuviera esto en cuenta y quisiera seguir el hilo de su historia, hubiera podido enlazar con lo anterior lo que comienza a contar ahora acerca del mismo Josué**[*26]**, Y así también los dos capítulos de *1 Samuel*, 17-18 son de un historiador distinto, ya que pensaba que la causa de que David comenzara a frecuentar la corte de Saúl, era muy distinta de la que se aduce en *1 Samuel*, 16. Pues no creía, como se dice aquí, que David fue a Saúl, porque éste le llamó, siguiendo el consejo de sus esclavos; sino que, habiéndole enviado

casualmente su padre a ver a sus hermanos al campamento, se dio a conocer a Saúl con ocasión de su victoria sobre el filisteo Goliat, y fue retenido en la corte. Sospecho que sucede algo parecido con el capítulo 26 del mismo libro, [3|132] a saber, que el historiador parece contar ahí, según la opinión de otro, la misma historia que se halla en el cap. 24[217].

§ 2. Pero dejemos esto y pasemos a examinar el cómputo de los años[218]. En *1 Reyes*, 6 se dice que Salomón edificó el templo en el año 480 después de la salida de Egipto; y, sin embargo, de los mismos relatos deducimos un número mucho mayor.

| | |
|---|---|
| En efecto, Moisés gobernó al pueblo en el desierto | 40 años |
| Según la opinión de Josefo y de otros, no corresponden a Josué, que vivió ciento diez años, más que | 26 " |
| Cusán Risataim dominó sobre el pueblo | 8 " |
| Otoniel, hijo de Kenaz, juzgó[*27] | 40 " |
| Eglón, rey de Moab, reinó sobre el pueblo | 18 " |
| Aod y Samgar lo juzgaron | 80 " |
| Jabín, rey de Canaán, volvió a dominar sobre el pueblo | 20 " |
| El pueblo estuvo en paz después | 40 " |
| Estuvo después en poder de los madianitas | 7 " |
| En tiempo de Gedeón vivió en libertad | 40 " |
| Bajo el dominio de Abimélek | 3 " |
| Tola, hijo de Puá, juzgó | 2 " |
| Jaír | 22 " |
| El pueblo estuvo de nuevo bajo el poder de los filisteos y de los ammonitas | 18 " |
| Jefté juzgó | 6 " |
| Ibsán, de Belén | 7 " |
| Elón, de Zabulón | 10 " |
| Abdón, de Piratón | 8 " |
| El pueblo volvió a estar bajo el poder de los filisteos… | 40 " |
| Sansón juzgó[*28] | 20 "[219] |

| | |
|---|---|
| Elí | 40 " |
| El pueblo estuvo otra vez bajo el dominio de los filisteos, antes de ser liberado por Samuel | 20 " |
| David reinó | 40 " |
| Salomón, antes de edificar el Templo… | 4 " |
| Sumados todos estos años, dan en total | 580[220] |

A esa cantidad hay que añadirle, además, los años de aquella época [3|133| en que, tras la muerte de Josué, el Estado de los hebreos vivió próspero, hasta que fue sometido por Cusán Risataim. Y pienso que su número fue elevado, puesto que no me puedo convencer de que, inmediatamente después de la muerte de Josué, perecieran en un instante todos los que habían visto sus portentos; ni que sus sucesores prescindieran, en un abrir y cerrar de ojos, de las leyes y cayeran de la suprema virtud a la ínfima maldad y dejadez; ni, en fin, que Cusan Risataim los sometiera en un dicho y hecho. Por el contrario, como todos estos hechos casi exigen cada uno la vida de un hombre, no cabe duda que la Escritura, en *Jueces*, 2, 7 y 9-10, resumió las historias de muchos años, cuyo contenido pasó en silencio. Hay que añadir, por otra parte, los años durante los cuales fue juez Samuel, y cuyo número no consta en la Escritura.

A lo anterior hay que añadir también los años del reinado de Saúl, que he omitido en el cómputo anterior, porque no está suficientemente claro por su historia cuántos años reinó. Es cierto que en *1 Samuel,* 13, 1 se dice que reinó dos años; pero, aparte de que ese texto está cortado, por la misma historia colegimos un número de años más elevado. Que el texto esté cortado no puede dudarlo nadie que haya saludado, tan solo desde la puerta, la lengua hebrea. Comienza así, en efecto: (un) *año tenía Saúl, cuando reinó, y reinó durante dos años sobre Israel*. ¿Quién no ve, digo yo, que se ha omitido el número de años que tenía Saúl, cuando alcanzó el poder real? En cuanto a que de la historia misma se deduzca un número mayor de años, no creo tampoco que nadie lo ponga en duda. De hecho, en *1 Samuel*, 27, 7 se dice que David permaneció durante un año y cuatro meses entre los filisteos, a donde había ido huyendo de Saúl; el resto, por tanto, debió suceder, según este cómputo, en el espacio de ocho meses, cosa que no creo

que nadie admita. Josefo, al menos, al final del libro sexto de las *Antigüedades*, corrige así el texto: *Saúl reinó, pues, dieciocho años en vida de Samuel y, después de su muerte, otros dos*.[221]

Más aún, toda esta historia del capítulo 13 no está en absoluto de acuerdo con cuanto precede. Al final del capítulo 7 se dice que los filisteos tan derrotados fueron por los hebreos que, en vida de Samuel, no se atrevieron a cruzar la frontera de Israel; aquí, en cambio, se dice que (en vida de Samuel) los hebreos fueron invadidos por los filisteos, los cuales les habían reducido a tal miseria y pobreza [3|134] que ni tenían armas con que poder defenderse de ellos ni medios para fabricarlas. Sudaría tinta si me empeñara en conciliar todas estas historias, que se hallan en este primer libro de *Samuel*, de suerte que pareciera que todas fueron redactadas y ordenadas por un mismo historiador. Pero vuelvo a mi tema. La conclusión es que al cómputo anterior hay que añadirle los años del reinado de Saúl.

Al cómputo precedente hay que añadir, finalmente, los años de anarquía de los hebreos, porque no constan por la misma Escritura. Quiero decir que no me consta en qué tiempo sucedió lo que se narra desde *Jueces*, 17 hasta el final del libro. Por todas estas razones se sigue, pues, clarísimamente que ni consta por los mismos relatos el verdadero cómputo de los años, ni concuerdan los diversos relatos en torno a uno solo, sino que hay que suponer que son muy diferentes; y, por tanto, hay que reconocer que estas distintas historias fueron recogidas de distintos escritores y que todavía no han sido ordenadas ni examinadas.

Tampoco parece que fuera menor la discrepancia, en cuanto al cómputo de los años, en los libros de las *Crónicas de los reyes de Judá* y en los libros de las *Crónicas de los reyes de Israel*. Efectivamente, en las *Crónicas de los reyes de Israel* se decía que Joram, hijo de Ajab, había comenzado a reinar el año segundo del reinado de Joram, hijo de Josafat (ver *2 Reyes*, 1, 17). En cambio, en las *Crónicas de los reyes de Judá* se decía que Joram, hijo de Josafat, había comenzado a reinar el año quinto del reinado de Joram, hijo de Ajab (ver Ib., 8, 16). Y, si alguien quiere, además, comparar las historias del libro de los *Paralipómenos* con las de los libros de los *Reyes* encontrará muchas discrepancias similares, que no es necesario

recoger aquí y menos todavía las lucubraciones con que los autores se esfuerzan por conciliar dichas historias[222].

§ 3. Claro que los rabinos deliran completamente; y los comentaristas que he leído sueñan, fantasean e incluso corrompen de raíz la misma lengua. Cuando, por ejemplo, en *2 Paralipómenos* se dice que Ocozías tenía cuarenta y dos años, cuando comenzó a reinar, se imaginan algunos que estos años comienzan con el reinado de Omrí y no en el nacimiento de Ocozías. Desde luego, si pudieran probar que la intención del autor de *Paralipómenos* fue ésa, yo no dudaría en afirmar que él no sabía hablar. Siguiendo ese método, inventan otras muchas cosas que, de ser verdaderas, diría sin reservas que los antiguos hebreos habrían ignorado tanto su lengua como toda norma de narración, y no admitiría ni criterio ni norma alguna para interpretar la Escritura, sino que a cada cual le estaría permitido imaginarlo todo a su antojo[223].

[3|135] Y, si alguien piensa que yo hablo aquí demasiado en general y sin fundamento suficiente, le ruego que haga lo siguiente: que nos muestre en esas historias un orden determinado, que pudieran imitarlo sin grandes fallos los historiadores en sus cronologías; y que, al tiempo que se esfuerza en interpretar y conciliar esas historias, observe sus construcciones y modos de hablar, de disponer y ensamblar las oraciones, y los explique de forma tan estricta que también nosotros podamos imitar con nuestros escritos lo que ellos dicen en sus explicaciones[*29]. A quien lo logre, le estrecharé inmediatamente la mano y será para mí el gran Apolo. Pues confieso que, aunque lo he buscado largo tiempo, jamás he podido conseguir nada similar. Y aún puedo añadir que yo no escribo nada aquí, que no haya meditado larga y reiteradamente, y que, pese a haber sido imbuido desde mi niñez en las opiniones corrientes acerca de la Escritura, no he podido menos, finalmente, de admitir lo que acabo de decir. Pero no hay por qué entretener largamente al lector con esto y proponerle una tarea irrealizable. Era, sin embargo, necesario plantear el problema, a fin de que quedara más claro mi pensamiento. Paso, pues, a exponer los otros puntos que me propuse acerca de la fortuna de estos libros.

Pues, además de lo que acabo de decir, hay que señalar que estos libros no fueron guardados, por quienes los recibieron, con la diligencia suficiente para que no se deslizaran errores en ellos. Los escribas más antiguos señalaron, en efecto, varias lecturas dudosas y, además, algunos pasajes recortados, aunque no todos. Si esas faltas son tan importantes que desconciertan al lector, no entro en ello; creo, más bien, que son de escasa relevancia, al menos para quienes leen la Escritura con espíritu un tanto liberal. Una cosa puedo afirmar con certeza: que yo no he descubierto ninguna errata ni ninguna diversidad de lecturas sobre temas morales que pudieran hacerlos oscuros o dudosos. Pero la mayor parte de los intérpretes no admiten siquiera que se haya filtrado algún defecto en los otros temas, sino que defienden que Dios ha conservado todos los Sagrados Libros con una providencia singular. En cuanto a las diversas lecturas, dicen que son signo de profundísimos misterios; y lo mismo pretenden respecto a los asteriscos, de los que existen 28 en medio de párrafo, e incluso creen que se esconden grandes secretos en los rasgos de las letras. La verdad es que desconozco si todo esto lo han dicho por necedad o por devoción de viejas. Una cosa sé, al menos: que yo no he leído en ellos nada que recordara la ciencia del arcano, sino tan solo pensamientos pueriles. He leído también e incluso he conocido a [3|136] algunos cabalistas, aficionados a la broma, pero jamás he logrado admirar lo suficiente su locura[224].

En cuanto a que se hayan deslizado, como hemos dicho, erratas en los textos, creo que nadie de sano juicio lo puede dudar, si lee aquel texto de Saúl, que ya hemos citado (*1 Samuel*, 13, 1), así como *2 Samuel*, 6, 2, que dice: *se levantó David y fue, junto con todos los que le acompañaban del pueblo de Judá, para traer de allí el arca de Dios*. Tampoco hay nadie que no vea aquí que se ha omitido el lugar a donde iban y de donde traerían el arca, a saber, Quiriat Jearim[*30]. Ni podemos negar que *2 Samuel*, 13, 37 está trastocado y cortado, pues dice: *y Absalón huyó y fue a Talmai, hijo de Ammijud, rey de Guesur, y lloró a su hijo todos los días, y Absalón huyó y fue a Guesur y estuvo allí tres años*[*31]. Sé que, hace tiempo, yo había tomado nota de otras cosas similares, pero no las recuerdo ahora[225].

§ 4. En cuanto a que las notas marginales, que surgen a cada paso en los códices hebreos, eran lecturas dudosas, tampoco lo puede dudar nadie que se fije en que la mayor parte de ellas surgieron de la gran semejanza que existe entre las letras hebreas, por ejemplo, entre la *kaf* y la *bet*, entre la *yod* y la *vau*, entre la *dálet* y la *res*, etc. Por ejemplo, en *2 Samuel*, 5, 24 está escrito: *y en el* (tiempo) *en que oigas*; y en su margen se dice: «cuando oigas». Y en *Jueces*, 21, 22: *y cuando sus padres o hermanos vengan en multitud* (es decir, muchas veces) *a nosotros*, etc.; al margen se dice: «a querellarse» (en vez de «en multitud»). Muchísimas lecturas dudosas han surgido, además, de las llamadas letras quiescentes, ya que, como su pronunciación no se percibe las más de las veces, se toma una por otra indistintamente. Por ejemplo, en *Levítico*, 25, 30 el texto escrito es: *y quedará confirmada la posesión de la casa, que está en una ciudad que no tiene muros*; en cambio, al margen se dice: «que tiene muros»**[226]**.

Aunque esto resulta bastante claro por sí mismo, contesto gustoso a los argumentos de algunos fariseos, con los que intentan probar que las notas marginales fueron añadidas o sugeridas por los mismos escritores de los Libros Sagrados a fin de señalar algún misterio. El primer argumento, para mí poco convincente, lo toman de la forma usual de leer las Escrituras: si estas notas fueron añadidas a causa de la diversidad de lecturas, entre las cuales no pudo decidir la posteridad, ¿por qué, preguntan, se ha impuesto la costumbre de conservar en todas partes el sentido marginal? ¿Por qué, insisten, anotaron al margen el sentido que querían conservar? [3|137] Debieran haber hecho al revés: escribir los sagrados volúmenes como querían que se leyeran, en vez de anotar en el margen el sentido y la lectura que juzgaban más sólida. El segundo argumento, y que parece tener cierto viso de verdad, se toma de la misma naturaleza de las cosas. En efecto, puesto que las faltas no fueron introducidas en los códices a sabiendas, sino por casualidad, deben revestir formas diversas. Ahora bien, en los cinco libros el nombre *naghar* (jovencita) se escribe siempre, a excepción de un solo pasaje, incorrectamente desde el punto de vista gramatical, es decir, sin la letra *he***[227]**; en cambio, en el margen se escribe bien, según la regla general de la gramática. ¿Es que también esto se debe a un fallo de la mano

al transcribir? ¿Qué fatalidad pudo provocar que, siempre que aparecía este nombre, fuera aprisa la pluma? Aparte de que este fallo pudiera haber sido fácilmente corregido según las reglas de la gramática, añadiendo dicha letra, y sin escrúpulo alguno. Dado, pues, que estas lecturas no se deben al azar y que no se han corregido fallos tan manifiestos, esas variantes, concluyen los fariseos, fueron introducidas por los primeros escritores con la intención concreta de significar algo con ellas.

A estas objeciones podemos contestar fácilmente. En cuanto al argumento sacado de la forma de leer que se impuso entre los fariseos, no me detendré en él, puesto que no sé qué haya podido sugerir la superstición. Quizá ello se debió a que juzgaban que ambas lecturas eran igualmente buenas o admisibles y, por no desechar ninguna de ellas, decidieron que una se escribiera y la otra se leyera. Es decir, que temían emitir un juicio concreto en asunto tan importante y, al no estar seguros, elegir quizá la lectura falsa en vez de la verdadera; de ahí que no quisieran preferir ninguna de ellas a la otra. Pues, si hubieran mandado escribir y leer una sola variante, hubieran hecho esa opción, y sobre todo cuando en los ejemplares destinados al culto no se escriben notas marginales. O quizá ello se debe a que querían que algunos textos, aunque estaban correctamente transcritos, se leyeran de otra forma, es decir, tal como estaban anotados al margen. Por eso establecieron la norma general de que los sagrados Libros fueran leídos según las notas marginales.

En cuanto al motivo que impulsó a los escribas a anotar al margen ciertos textos que debían ser expresamente leídos, lo diré ahora. En efecto, no todas las notas marginales son lecturas dudosas, sino que los escribas anotaron también al margen expresiones que estaban fuera de uso, es decir, las palabras obsoletas y las que las costumbres aceptadas en su época no permitían que se leyeran en las reuniones públicas. Porque los escritores antiguos carecían de malicia y expresaban las cosas sin rodeos cortesanos y con sus propios nombres. Sin embargo, una vez que se impusieron la malicia y la relajación, [3|138] se comenzó a tener por obsceno lo que los antiguos habían dicho sin obscenidad. Sin duda que no por eso era necesario cambiar la Escritura misma; los escribas, sin embargo, en

atención a la debilidad del pueblo, introdujeron notas marginales para que los nombres del coito y de los excrementos se leyeran en público de forma más honesta, tal como en ellas se indica.

Cualquiera que haya sido, en fin, la razón de que las Escrituras se lean y se interpreten según las notas marginales, sin duda que no consiste en que es según éstas como hay que hacer la verdadera interpretación de aquéllas. Pues, aparte de que los mismos rabinos en el *Talmud* se alejan con frecuencia de los masoretas y tenían, como mostraré en seguida, otras lecturas que aprobaban, en las notas marginales se encuentran algunas cosas que parecen menos aceptables desde el punto de vista gramatical. Por ejemplo, en *2 Samuel*, 14, 22 se escribe: *porque el rey actuó según la opinión de su siervo*; esta construcción es totalmente regular y concuerda con la del v. 15, mientras que la escrita al margen (*de tu siervo*) no concuerda con la persona del verbo. Y así también, en *2 Samuel*, 16, 23 se escribe: *como cuando consulta* (esto es, *se consulta*) *la palabra de Dios*; mientras que al margen se añade *alguien* como sujeto del verbo, lo cual no parece ser muy correcto, ya que esta lengua acostumbra a emplear los verbos impersonales en la tercera persona del singular de la voz activa, como muy bien saben los gramáticos. Hay muchas notas marginales de este tipo, que no pueden, en modo alguno, prevalecer sobre la lectura escrita.

En cuanto al segundo argumento de los fariseos, también es fácil contestarle a partir de lo que acabamos de decir, a saber, que los escribas han anotado, aparte de las lecturas dudosas, también las palabras obsoletas. Porque no cabe duda de que en la lengua hebrea, como en las demás, muchas palabras resultaron obsoletas y anticuadas al usarlas más tarde; cuando los últimos escribas las encontraron en los Sagrados Libros, las anotaron todas a fin de que fueran leídas ante el pueblo según el uso corriente en su época. Por este motivo siempre está anotado el nombre *naghar*, porque antiguamente era de dos géneros y significaba lo mismo que en latín *juvenis* (joven). Y así también los antiguos solían llamar a la capital de los hebreos *Jerusalem* y no *Jerusalaim*. Lo mismo pienso de la palabra hebrea que significa *él mismo* y *ella misma*; es decir, que los modernos cambiaron el *vau* en *yod* (cambio frecuente en hebreo), cuando [3|139] querían significar el género femenino, mientras que los antiguos

distinguían únicamente con vocales el género femenino de este pronombre del masculino. Por otra parte, también las irregularidades de ciertos verbos no fueron las mismas entre los antiguos y los modernos. Finalmente, los antiguos utilizaron las letras paragógicas (*he, alef, mem, nun, yod* y *vau*) con la elegancia propia de su tiempo. Podría ilustrar todo esto con muchos ejemplos, pero no quiero cansar al lector con una lectura enojosa.

Quizá alguien me pregunte cómo he llegado a saber todo esto. Le respondo que lo he constatado muchas veces en escritores muy antiguos, es decir, en la Biblia**[228]** y que, no obstante, los autores posteriores no quisieron imitarles; y éste es el único medio de reconocer palabras obsoletas en las demás lenguas, aunque también ya estén muertas. Pero quizá alguien me insista que, dado que yo he afirmado que la mayor parte de estas notas marginales son lecturas dudosas, por qué no se han encontrado nunca más de dos lecturas en un mismo pasaje, por qué no se han hallado alguna vez tres o más. Se me dirá también que algunas cosas que se anotan correctamente al margen, contradicen tan abiertamente a la gramática, tal como están escritas en el texto, que no se debe en absoluto creer que los escribas hayan podido vacilar y dudar cuál de ellas era la verdadera.

También a estos argumentos es fácil contestar. En cuanto al primero, digo que existieron más lecturas que las que encontramos anotadas en nuestros códices. Y así en el *Talmud* se anotan varias, que los masoretas pasaron por alto; en muchos lugares hay divergencias tan manifiestas entre ambos textos que el supersticioso corrector de la Biblia de Bomberg se ha visto obligado a confesar en su prefacio que él no sabe conciliarlos: *tampoco aquí sabemos responder*, dice, *si no es con la respuesta antes dada, a saber, que es costumbre del* Talmud *contradecir a los masoretas***[229]**. Por consiguiente, no hay fundamento suficiente para que establezcamos que un pasaje no ha tenido nunca más de dos lecturas.

Yo concedo y admito, no obstante, fácilmente que nunca se han encontrado más de dos lecturas de un pasaje, y ello por las dos razones siguientes: 1.ª Porque el motivo, por nosotros señalado, de que surgieran diversas lecturas, no permite más de dos. Hemos probado, en efecto, que esas lecturas surgieron, ante todo, de la semejanza entre algunas letras. De ahí que la duda casi siempre se reducía, al fin, a saber cuál de dos letras,

cuyo uso es sumamente frecuente, a saber, *bet* o *kaf, yod* o *vau, dálet* o *res*, había que escribir; por eso podía [3|140] suceder muchas veces que ambas dieran a la frase un sentido admisible. La duda consistía, otras veces, en saber si una sílaba era larga o breve, ya que su cantidad se determina por las letras que hemos llamado quiescentes. A estas razones hay que añadir que no todas las lecturas conocidas son dudosas, puesto que hemos dicho que muchas fueron añadidas por razones de honestidad y también para explicar palabras obsoletas o anticuadas**[230]**. 2.ª Porque yo creo que los escribas encontraron un número sumamente reducido de ejemplares, quizá no más de dos o tres. De hecho, en el *Tratado de los escribas* (capítulo 6) solo se mencionan tres, que ellos suponen fueron hallados en tiempo de Esdras, porque pretenden que esas notas fueron añadidas por el mismo Esdras. Como quiera que sea, fácilmente podemos pensar que, si tuvieron tres ejemplares, dos estuvieran siempre de acuerdo en un mismo pasaje; más aún, nadie dejaría de extrañarse de que, en solo tres ejemplares, se encontraran tres lecturas diferentes de un mismo pasaje. Qué fatalidad haya hecho que haya habido tal escasez de ejemplares después de Esdras, dejará de ser un misterio para quien haya leído tan solo *1 Macabeos*, 1 o *Antigüedades*, 12, 5 de Josefo**[231]**. Lo que sí parece un milagro es que, tras una persecución tan dura y prolongada, se hayan podido conservar esos pocos ejemplares; no creo que nadie que haya leído dicha historia con cierta atención dudará de ello. Vemos, pues, las causas de que no aparezcan en ningún pasaje más de dos lecturas. Por consiguiente, está muy lejos de que se pueda concluir, del hecho de que los Sagrados Libros no contengan nunca más de dos lecturas, que en los pasajes anotados hayan sido redactados mal a sabiendas, con el fin de significar algún misterio.

Por lo que respecta al segundo argumento, a saber, que hay algunos pasajes tan mal escritos que los escribas no pudieron dudar, en absoluto, de que contradecían la forma de escribir de todos los tiempos; y que, por lo mismo, debieron corregirlos sin más y no anotarlos al margen, no me convence gran cosa, puesto que no es mi obligación saber qué religión les movió a no hacerlo. Quizá lo hicieron por honradez, porque quisieron entregar a la posteridad los Sagrados Libros tal como ellos los habían hallado en unos pocos originales; y por eso anotaron las discrepancias de

éstos, no como lecturas dudosas, sino como simples variantes. Si yo las he llamado dudosas ha sido sencillamente porque constato que casi todas son tales que no logro saber cuál haya que preferir a otra.

Finalmente, los escribas anotaron, aparte de estas lecturas, varios pasajes cortados [3|141] (dejando un espacio vacío en medio de párrafo). Los masoretas nos transmiten su número, ya que cuentan veintiocho pasajes en los que se deja un espacio vacío en medio de párrafo; aunque no sé si también en este número creen que se oculte algún misterio. Por su parte, los fariseos observan religiosamente una cierta cantidad de espacio. Un ejemplo de éstos (por aducir uno) se encuentra en *Génesis*, 4, 8, que se escribe como sigue: *y dijo Caín a Abel, su hermano… y sucedió que, cuando estaban en el campo, Caín*, etc.; se deja un espacio vacío justamente allí donde esperábamos saber qué fue lo que Caín dijo a su hermano. Existen, aparte de los que ya hemos señalado, veintiocho pasajes de este tipo, que han dejado los escribas. Aunque muchos de ellos no aparecerían cortados, si no se hubiera dejado un espacio en medio. Pero basta ya sobre esto.

## Capítulo X. Se examinan los demás libros del Antiguo Testamento del mismo modo que los precedentes

[3|141] § 1. Paso a los demás libros del Antiguo Testamento[232]. Sobre los dos de los *Paralipómenos*, no tengo nada cierto e importante que señalar, a no ser que fueron escritos mucho después de Esdras y quizá después de que Judas Macabeo[233] restaurara el Templo[*32] [234] [235]. En *1 Paralipómenos*, 9 cuenta, en efecto, el historiador qué familias habitaron primero (es decir, en tiempo de Esdras) Jerusalén; y después (Ib., v. 17) indica los porteros, dos de los cuales se mencionan también en *Nehemías*, 11, 19. Lo cual muestra que estos libros fueron escritos mucho después de la reconstrucción de la ciudad. Por lo demás, no tengo ningún dato seguro sobre su verdadero escritor, ni sobre su autoridad, su utilidad y su doctrina. Más aún, no acabo de comprender por qué fueron recibidos en el canon de Libros Sagrados por aquellos que borraron del mismo el libro de la

*Sabiduría, Tobías* y los demás que se llaman apócrifos. No es que yo pretenda disminuir su autoridad, sino que, como todo el mundo los ha aceptado, los dejo tal como están.

También los *Salmos* fueron recopilados y distribuidos en cinco libros en la época del segundo Templo. Pues, según el testimonio del judío Filón, el *Salmo* 88 fue publicado cuando el rey Joaquín aún estaba detenido en la cárcel, en Babilonia; y [3|142] el *Salmo* 89, cuando el mismo rey consiguió la libertad. Y no creo que Filón jamás hubiera dicho esto, si no fuera una opinión aceptada en su tiempo o no la hubiera recogido de otros escritores fidedignos**[236]**.

Creo que también los *Proverbios* de Salomón fueron recopilados en esa época o, al menos, en tiempo del rey Josías. La razón es que en el último versículo del capítulo 24**[237]** se dice: *éstos son los proverbios de Salomón, que han transmitido los hombres de Ezequías, rey de Judá*. Pero yo no puedo silenciar aquí la audacia de los rabinos**[238]**, que querían excluir del canon de Libros Sagrados este libro, junto con el *Eclesiastés*, y guardarlo junto a los demás que echamos de menos**[239]**. Lo hubieran hecho sin dudarlo de no haber encontrado en ellos algunos pasajes en que se recomienda la ley de Moisés. ¡Qué lástima que las cosas sagradas y más excelentes hayan dependido de su elección! Les felicito, sin embargo, porque han querido transmitirnos, al menos, éstos, aunque no puedo menos de dudar si lo hicieron de buena fe; pero no quiero someterlo aquí a un examen concienzudo.

Paso, pues, a los libros de los profetas. Cuando los examino atentamente veo que las profecías contenidas en ellos fueron recogidas de otros libros, en los que no siempre habían sido transcritas en el mismo orden en que fueran pronunciadas o escritas por los mismos profetas, y que tampoco están contenidas todas, sino tan solo aquellas que lograron encontrar aquí o allá. Estos libros no son, pues, más que fragmentos de los profetas.

Efectivamente, *Isaías* comenzó a profetizar en el reinado de Ozías, como atestigua el propio relator en el primer verso. Pero no solo profetizó en esa época, sino que describió, además, todas las hazañas de este rey (ver *2 Paralipómenos*, 26, 22), en un libro que no poseemos. Lo que de él conservamos, hemos probado ya que está transcrito de las *Crónicas de los*

*reyes de Judá* y *de Israel*[240]. Añádase a ello que, según los rabinos, Isaías también profetizó durante el reinado de Manasés, quien finalmente le dio muerte; y, aunque dan la impresión de contar una fábula, parece que creyeron que no se conservaban todas sus profecías.

Por otra parte, las profecías de *Jeremías*, que tienen forma de historia, fueron extraídas y recopiladas de diversas cronologías. Pues, aparte de que están todas revueltas, sin tener en cuenta las épocas, una misma historia se repite, además, de distintas formas. Y así, en el capítulo 21 se expone la causa de la prisión de Jeremías, a saber, que predijo la destrucción de la ciudad a Sedecías, que le había consultado; interrumpida esta historia, se pasa a contar, en el capítulo 22, su discurso contra Joaquim[241], que reinó antes de Sedecías, y a decir que [3|143] predijo la cautividad del rey; y después, en el capítulo 25, describe lo que le había sido revelado al profeta anteriormente, es decir, el cuarto año del reinado de Joaquim; y, a continuación, las profecías del primer año de este rey. Y así prosigue amontonando profecías, sin observar ningún orden temporal, hasta que en el capítulo 38 vuelve, por fin (como si estos quince capítulos fueran una especie de paréntesis), a lo que había comenzado a contar en el capítulo 21; de hecho, la transición con que se inicia el capítulo 38 remite a los versículos 8-10 del capítulo 21. Entonces relata la última detención de Jeremías de muy distinta forma de como se narra en el capítulo 37 y aduce también una causa muy diferente de su prolongada retención en el vestíbulo de la cárcel. Para que se vea que todos estos datos fueron recogidos de distintos historiadores, sin que exista otra disculpa posible. En cambio, las demás profecías contenidas en los restantes capítulos, en las que Jeremías habla en primera persona, parece que fueron copiadas del volumen que escribió Baruc al dictado del mismo Jeremias[242]. Ese volumen (como consta por *Jeremías*, 36, 2) solo contenía, en efecto, cuanto había sido revelado a este profeta desde la época de Josías hasta el año cuarto de Joaquim, que es el momento en que comienza el libro de Jeremías. De ese mismo volumen parecen haber sido tomadas también las cosas que se dicen desde 45, 2 hasta 51, 59.

En cuanto al libro de *Ezequiel*, sus primeros versículos muestran con toda claridad que también él es un simple fragmento. ¿Quién no ve, en

efecto, que la transición con que comienza el libro se refiere a otras cosas ya narradas y que enlaza con ellas lo que va a decir? Pero no es solo la transición; todo el contexto de la narración supone otros escritos. Y así, el año treinta, con que comienza el libro, muestra que el profeta continúa una narración y no que la inicia. El mismo escritor lo advierte con una especie de paréntesis en 1, 3: *la palabra de Dios había sido dirigida muchas veces a Ezequiel, hijo de Buzí, sacerdote, en la tierra de los caldeos*, etc.; como si dijera que las palabras de Ezequiel que hasta ahora había copiado estaban en conexión con otras que le habían sido reveladas al mismo profeta antes de este año treinta. Por otra parte, Josefo cuenta (*Antigüedades*, 1, X, cap. 7) que Ezequiel predijo que Sedecías no vería Babilonia; sin embargo, en el libro que de él tenemos (*Ezequiel*, 17), se lee, por el contrario, que Sedecías sería llevado cautivo a Babilonia**[*33] [243]**.

De *Oseas* no podemos decir con certeza que haya escrito más de lo que se contiene en el libro que lleva su nombre. Me sorprende, sin embargo, que no tengamos más cosas de un escritor que, según su propio testimonio, profetizó durante más de [3|144] ochenta y cuatro años. Una cosa, al menos, sabemos en general: que los redactores de estos libros no recopilaron todas las profecías de todos los profetas, ni siquiera las de aquellos que hoy tenemos. De aquellos profetas, por ejemplo, que profetizaron durante el reinado de Manasés y que se mencionan, en términos generales, en *2 Paralipómenos*, 33, 10 y 18-9, no poseemos absolutamente ninguna profecía; ni tampoco poseemos todas las profecías de los doce profetas del canon actual. Y así, de *Jonás* solo fueron recogidas las profecías sobre los ninivitas, siendo así que también profetizó a los israelitas (véase sobre esto *2 Reyes*, 14, 25).

Sobre el libro de *Job* y sobre el mismo Job se ha discutido mucho entre los escritores. Algunos piensan que lo escribió Moisés y que toda la historia no es más que una parábola. Así lo recogen algunos rabinos en el *Talmud*, por cuya opinión se inclina Maimónides en su libro *Guía de perplejos***[244]**. Otros creyeron que la historia es verdadera, y algunos de éstos son los que pensaron que este Job vivió en tiempo de Jacob y que tomó a su hija Dina, por esposa. En cambio, Ibn Ezra, en sus comentarios sobre este libro, afirma, como ya hemos dicho antes, que fue traducido de otra lengua al

hebreo. Desearía que nos lo probara con más claridad, porque de ahí podríamos concluir que también los gentiles tuvieron libros sagrados. Yo dejo, pues, el asunto en suspenso, aunque supongo que Job fue un hombre gentil y de gran fortaleza de ánimo, al que primero le fueron las cosas bien, después le fue la fortuna adversa y finalmente fue muy feliz, puesto que *Ezequiel*, 14, 14 lo menciona entre otros. Creo que esa fortuna fluctuante y esa constancia de ánimo dieron ocasión a muchos de discutir sobre la providencia divina o la dieron, al menos, al autor de este libro para que redactara el diálogo. Pues tanto su contenido como su estilo parecen propios, no de un hombre que se revuelve míseramente entre cenizas, sino de alguien que medita tranquilamente en un museo. En este sentido estaría de acuerdo con Ibn Ezra en que este libro fue traducido de otra lengua, ya que parece imitar la poesía de los gentiles, puesto que el padre de los dioses convoca dos veces su consejo, y Momo, que recibe aquí el nombre de Satanás, censura con toda libertad los dichos de Dios, etc. Esto, sin embargo, son meras conjeturas sin suficiente fundamento**[245]**.

Paso al libro de *Daniel*. Desde el capítulo 8.º contiene sin duda los dichos del mismo Daniel. Pero no sé de dónde fueron transcritos los siete primeros capítulos; como, [3|145] a excepción del primero, fueron escritos primero en caldeo, podemos sospechar que fueron tomados de las *Cronologías caldeas*. Si esto nos constara con certeza, sería un testimonio espléndido por el que se demostraría que la Escritura solo es sagrada en cuanto que por su medio entendemos las cosas en ella expresadas y no en cuanto entendemos las palabras o la lengua y las oraciones que las significan; y que, además, los libros que enseñan y narran las cosas mejores son igualmente sagrados, sin que importe en qué lengua o por qué nación fueron escritos. Pero, al menos, podemos señalar que esos capítulos fueron escritos en caldeo y que, no obstante, son tan sagrados como el resto de los Sagrados Libros.

El primer libro de *Esdras* está conectado con el libro de Daniel de tal forma que es fácil reconocer que es el mismo escritor, que continúa narrando la historia de los judíos desde la primera cautividad.

No dudo que al libro de *Daniel* va unido el de *Ester*, ya que la transición con que comienza no se puede referir a ningún otro. Pero no hay que creer

que sea el mismo que escribió Mardoqueo, puesto que en 9, 20-22 es otro el que cuenta que Mardoqueo escribió cartas y expone su contenido. Por otra parte, en 9, 31 dice que la reina Ester estableció, mediante un edicto, todo lo concerniente a la fiesta de las Suertes (*Purim*) y que ese edicto fue escrito en el libro, es decir (en el sentido hebreo del texto), en el libro que en aquel tiempo (en el que esto fue escrito) era de todos conocido; ahora bien, todo el mundo tiene que reconocer con Ibn Ezra que ese libro pereció junto con otros. Finalmente, el historiador relaciona los demás hechos de Mardoqueo con las *Crónicas de los reyes de Persia*[246]. No cabe duda, pues, que también este libro fue escrito por el mismo historiador que narró la historia de Daniel y de Esdras. Y lo mismo hay que decir del libro de *Nehemías*[*34], ya que se llama *2 Esdras*.

Afirmamos, pues, que estos cuatro libros, a saber, *Daniel, Esdras, Ester* y *Nehemías,* fueron escritos por un mismo historiador. Quién haya sido, sin embargo, ni siquiera puedo sospecharlo. No obstante, a fin de averiguar por dónde llegó dicho autor, cualquiera que haya sido finalmente, a conocer esas historias y de dónde las copió, quizá casi completas, hay que señalar que los prefectos o príncipes de los judíos, durante la época del segundo Templo, tuvieron, como sus reyes en el primer Templo, escribas o historiógrafos, que iban escribiendo los anales o cronologías de los judíos. Efectivamente, en los libros de los *Reyes* se citan a cada paso las *Cronologías* o *Anales* de los reyes. Por otra parte, las Cronologías de los príncipes y sacerdotes del segundo Templo se citan, por primera vez, en el libro de [3|146] *Nehemías*, 12, 23; después, en *1 Macabeos*, 16, 24. Y sin duda que éste es el libro (ver *Ester*, 9, 31) del que acabamos de hablar, en el que se habían recogido el edicto de Ester y los escritos de Mardoqueo, y que, siguiendo a Ibn Ezra, hemos dicho que desapareció. Parece, pues, que fue de este libro de donde fueron recogidas y copiadas todas las noticias que se contienen en los cuatro libros citados. Puesto que ni su redactor cita ningún otro ni tenemos noticia de que otro alguno haya tenido pública autoridad.

Que estos libros no fueron escritos ni por Esdras ni por Nehemías, consta claramente, porque en *Nehemías*, 12, 10-11 se prolonga la genealogía del sumo pontífice Jesuá hasta Jadúa. Ahora bien, éste fue el

sexto pontífice y se entrevistó con Alejandro Magno, cuando ya casi tenía sometido el imperio persa (ver Josefo, *Antigüedades*, II, 8), o, como dice el judío Filón en el *Libro de los tiempos*, el sexto y último pontífice bajo los persas[247]. Aún más, en el mismo capítulo de *Nehemías*, 12, 22, se indica claramente lo que acabamos de decir: *los levitas*, dice el historiador, *de la época de Eliasib, Joyada, Jojanán y Jadúa fueron inscritos sobre*[*35] *el reinado de Darío, el persa*, es decir, en las cronologías. Y no creo yo que nadie piense que Esdras[*36] [248] o Nehemías llegaron a tal edad, como para haber sobrevivido a catorce reyes persas. Efectivamente, Ciro fue el primero que dio permiso a los judíos para reedificar el Templo, y desde aquella fecha hasta Darío, decimocuarto y último rey de Persia, se calculan más de doscientos treinta años[249].

Por consiguiente, yo no dudo que estos libros fueron escritos mucho después de que Judas Macabeo restableció el culto del Templo. Y el motivo fue que por aquellas fechas algunos malévolos, pertenecientes sin duda a la secta de los saduceos, editaban falsos libros de *Daniel*, de *Esdras* y de *Ester*; ya que los fariseos, que yo sepa, nunca aceptaron aquellos libros. Y, aunque en el llamado cuarto libro de *Esdras* se cuentan ciertas fábulas, que también leemos en el *Talmud*, no por eso hay que atribuirlos a los fariseos; ya que, a excepción de los más estúpidos, ni uno de ellos duda de que tales fábulas fueron añadidas por algún bromista, y hasta creo yo que algunos lo hicieron para hacer ridículas a los ojos de todos las tradiciones de los fariseos. O quizá el motivo de que fueran copiados y publicados en aquella época, fue mostrar al pueblo que las profecías de *Daniel* se habían cumplido y confirmar de este modo al pueblo en la religión, [3|147] a fin de que no desconfiasen, en medio de tantas calamidades, de tiempos mejores ni de la salvación futura.

§ 2. Aunque estos libros son tan recientes y nuevos, se deslizaron en ellos, no obstante, muchas erratas, debidas, según creo, a la prisa de los copistas. Pues también en éstos, como en los demás, se encuentran bastantes notas marginales de las que hemos tratado en el capítulo precedente, y algunos pasajes, además, que no admiten más excusa que la prisa, como enseguida probaré. Pero antes quiero señalar, respecto a las

lecturas marginales de estos libros, que, si hay que conceder a los fariseos que son tan antiguas como los mismos escritores de dichos libros, entonces hay que decir necesariamente que esos escritores, si acaso fueron varios, las indicaron, porque comprobaron que las cronologías, de donde las tomaron, no estaban redactadas con el debido rigor; y que, aunque algunas erratas estaban claras, no se atrevieron, sin embargo, a corregir los escritos de sus antepasados. Pero no es necesario que vuelva a tratar extensamente aquí de este tema.

Paso, pues, a señalar aquellas erratas que no se hallan anotadas al margen. No sé cuántas diga que se han deslizado en *Esdras*, 2. En efecto, en el versículo 64 se recoge la suma total de cuantos se enumeran por separado a lo largo de todo el capítulo, y se dice que ascienden a 42.360. Sin embargo, si se suman las cantidades parciales, no ascienden más que a 29.818. Aquí hay, pues, un error, ya sea en la suma total, ya en las parciales. Ahora bien, parece que hay que admitir que la suma total se da correctamente, porque todo el mundo la retuvo sin duda en la memoria, por tratarse de algo memorable; mas no así las sumas parciales. De ahí que, si se deslizara un error en la suma total, todo el mundo lo descubriría al momento y sería fácilmente corregido. Y esto se confirma plenamente por *Nehemías*, 7, donde se transcribe este capítulo de *Esdras* (llamado la *Carta de la genealogía*), tal como se dice expresamente en 7, 5: la suma total coincide exactamente con la del libro de *Esdras*; en cambio las parciales son muy distintas, puesto que unas son mayores y otras menores que en éste y hacen en total 31.089. No cabe duda, pues, de que se han deslizado varias erratas en las sumas parciales, tanto del libro de *Esdras* como del de *Nehemías*.

Los comentaristas, sin embargo, que intentan conciliar estas contradicciones manifiestas, inventan cuanto pueden, cada cual según la fuerza del propio ingenio**[250]**. Y así, al tiempo que adoran las letras y las palabras de la Escritura, no hacen otra cosa, según ya antes hemos señalado, que exponer los [3|148] escritores de los Sagrados Libros al desprecio, hasta el punto que se diría que no sabían hablar ni poner en orden lo que iban a decir. Más aún, no hacen sino ensombrecer la claridad de la Escritura; ya que, si a cada uno estuviera permitido interpretar las Escrituras a su guisa,

no habría una sola oración de cuyo verdadero sentido no pudiéramos dudar. Pero no tengo por qué detenerme más tiempo en esto. Pues estoy convencido de que, si algún historiador quisiera imitar cuantas licencias permiten estos intérpretes a los escritores de los Sagrados Libros por devoción, ellos mismos los ridiculizarían de múltiples formas. Y, si piensan que es blasfemo quien dice que la Escritura contiene algún error, ¿qué calificativo habré de darles a ellos mismos, que imputan a las Escrituras cuanto les place; que prostituyen de tal forma a los historiadores sagrados que parecen balbucir y confundirlo todo; y que niegan, en fin, los sentidos que están más claros y evidentes en la Escritura? ¿O es que hay en la Escritura algo más claro que la intención de Esdras y sus compañeros de incluir en la *Carta de la genealogía* (en *Esdras*, 2), por medio de sumas parciales, el número total de cuantos salieron hacia Jerusalén, puesto que entre ellos no solo se incluye a los que pudieron dar su filiación, sino también a los que no pudieron darla? ¿Y qué hay más claro, también, en *Nehemías*, 7, 5 que el hecho de que él mismo se limitó a copiar esa misma genealogía? Por tanto, quienes explican de otra forma todo esto, no hacen sino negar el verdadero sentido de la Escritura y, por consiguiente, la Escritura misma. Y en cuanto a que piensan que es piadoso adaptar unos pasajes de la Escritura a otros, les diré que eso es una piedad ridícula, ya que adaptan los pasajes claros a los oscuros, y los correctos a los erróneos, y corrompen los sanos con los corruptos. Lejos de mi, sin embargo, llamar blasfemos a quienes no tienen intención alguna de maldecir, puesto que es propio de hombres equivocarse.

Pero vuelvo a mi tema. Aparte de las erratas que hay que admitir en las sumas de la *Carta de la genealogía*, tanto en *Esdras* como en *Nehemías*, se advierten bastantes también en los mismos nombres de las familias, y más todavía en las mismas genealogías, en las historias y me temo que incluso en las profecías. Y así, la profecía de *Jeremías*, 22 sobre Jeconías no parece concordar en absoluto con su historia (ver *2 Reyes* y *Jeremías* y *1 Paralipómenos*, 3, 17-19); y, sobre todo, las palabras del último versículo de aquel capítulo**[251]**. Y tampoco alcanzo a ver por qué pudo decir de Sedecías, cuyos ojos le fueron arrancados**[252]**, mientras veía matar a sus hijos: [3|149] *morirás en paz*, etc. (ver *Jeremías*, 34, 5). Si hubiera que

interpretar las profecías por su cumplimiento, habría que intercambiar estos dos nombres, Jeconías por Sedecías y a la inversa. Pero esto sería demasiado extraño, y por eso yo prefiero dejar las cosas como están; sobre todo, porque, si existe aquí algún error, hay que atribuirlo al historiador y no a un defecto de los ejemplares.

Por lo que respecta a los otros errores, a que he aludido, no pienso señalarlos aquí, ya que no podría hacerlo sin gran molestia para el lector y, más que nada, porque ya otros los han indicado. R. Salomón <Rashi/Jarchi> **[253]**, por ejemplo, ante las manifiestas contradicciones que observó en las susodichas genealogías, se vio obligado a expresarse como sigue (ver sus comentarios a *1 Paralipómenos*, 8): *si Esdras* (piensa que él escribió los libros de los *Paralipómenos*) *designa con otros nombres a los hijos de Benjamín y traza su genealogía de distinta forma de como se halla en el libro del Génesis; y si, en fin, los datos con los que designa a la mayor parte de las ciudades de los levitas, no coinciden con los que da Josué, todo ello se debe a que encontró originales con discrepancias*. Y un poco más adelante: *la genealogía de Gabaón y de otros se transcribe dos veces y de forma distinta, porque Esdras encontró varias cartas de cada genealogía y con divergencias entre ellas y, al transcribirlas, siguió al mayor número de ejemplares; pero, cuando el número de los que discrepaban era el mismo, copió un ejemplar de ambos*. Concede, pues, sin reserva alguna que estos libros fueron copiados de originales que ni eran bastante correctos ni seguros. Aún más, cuando los comentaristas intentan conciliar pasajes, no hacen, las más de las veces, más que señalar las causas de los errores. No creo, finalmente, que nadie que esté en sus cabales, piense que los historiadores sagrados se han propuesto escribir de tal forma que den la impresión de contradecirse a cada paso.

Pero quizá alguien diga que, de este modo, trastoco totalmente la Escritura, puesto que todos pueden sospechar que contiene errores por todas partes. Por el contrario, yo he probado que de esta forma velo por la Escritura, procurando que sus pasajes claros e incorruptos no se corrompan por adaptarlos a los erróneos. Por lo demás, porque algunos pasajes estén corrompidos, no cabe sospechar lo mismo de todos, puesto que nunca se ha hallado un libro sin faltas. ¿Es que alguien ha sospechado jamás, por ese

motivo, que los libros estén plagados de errores? Absolutamente nadie, y principalmente cuando la oración es perspicua y se capta con claridad la mente del autor.

§ 3. Con esto he concluido lo que me había propuesto decir acerca de la historia de los libros del Antiguo Testamento. [3|150] Por lo dicho nos es fácil colegir que antes de la época de los macabeos no existió ningún canon de Libros Sagrados[*37], sino que los libros que hoy poseemos, los escogieron de entre otros muchos los fariseos del segundo Templo, quienes establecieron también las fórmulas de las plegarias, y por su sola decisión han sido aceptados. Así, pues, quienes quieren demostrar la autoridad de la Sagrada Escritura, tienen que probar la autoridad de cada libro en particular, y no basta demostrar la divinidad de uno de ellos para deducir de ahí la de todos los demás. De lo contrario, habría que afirmar que la asamblea de los fariseos no pudo equivocarse en esta elección de libros, cosa que nadie demostrará jamás[254].

La razón que me fuerza a asegurar que solo los fariseos eligieron los libros del Antiguo Testamento y los introdujeron en el canon de Libros Sagrados, es que en *Daniel*, 12, 2 se predice la resurrección de los muertos, que negaban los saduceos; y porque, además, los mismos fariseos lo indican claramente en el *Talmud*, ya que en el *Tratado del sábado*, cap. II, fol. 30, p. 2 se dice: *R. Jehudá*[255], *llamado Rabí, dijo: intentaron los expertos esconder el libro del* Eclesiastés, *porque sus palabras contradicen las palabras de la ley* (entiéndase al «Libro de la ley de Moisés»). *¿Y por qué, sin embargo, no lo escondieron? Porque comienza y termina según la ley*. Y un poco más abajo añade: *y también intentaron esconder el libro de los* Proverbios, etc. Y, finalmente, en el mismo *Tratado*, cap. I, fol. 13, p. 2: *pronuncia con benevolencia el nombre de aquel varón, llamado Negunia, hijo de Hiskia <Ezequías>*[256], *ya que, de no ser por él, se hubiera camuflado el libro de* Ezequiel, *porque sus palabras contradecían a las palabras de la ley*, etc. Se sigue clarísimamente de ahí que los peritos en la ley se reunieron en asamblea para decidir qué libros había que recibir como sagrados y cuáles había que desechar. De ahí que quien pretende estar

seguro de la autoridad de todos ellos, que comience de nuevo la asamblea y exija una explicación de cada libro.

Éste sería el momento de pasar a examinar, según el mismo método, los libros del *Nuevo Testamento*. Pero, como oigo que ya ha sido hecho por hombres muy expertos tanto en ciencias como, sobre todo, en lenguas; como, además, no tengo un conocimiento tan exacto de la lengua griega como para atreverme a entrar en ese terreno; y como, finalmente, carecemos de ejemplares de los libros que fueron escritos en hebreo, [3|151] prefiero dejar de momento este asunto. Me propongo, no obstante, señalar lo que toque más de cerca a mi propósito, como se verá en lo que sigue[257].

## Capítulo XI. Se investiga si los apóstoles escribieron sus cartas como apóstoles y profetas o más bien como doctores. Se explica después el oficio de los apóstoles

[3|151] § 1. Nadie que haya leído el Nuevo Testamento, puede dudar que los apóstoles fueron profetas. Pero, como los profetas no siempre hablaban en virtud de una revelación, sino más bien muy rara vez, como hemos probado al final del capítulo I, podemos dudar si los apóstoles escribieron sus cartas en cuanto profetas, en virtud de una revelación y de un mandato expreso, como Moisés, Jeremías y otros; o más bien en cuanto simples particulares o doctores. Esta duda se funda, sobre todo, en que, en *1 Corintios*, 14, 6, Pablo indica dos formas de predicar: una por revelación y otra por conocimiento; por eso digo que hay que dudar si los apóstoles en sus epístolas profetizan o enseñan[258].

Ahora bien, si prestamos atención al estilo de dichas epístolas, constataremos que es el más ajeno al estilo de la profecía. Lo más corriente entre los profetas era, en efecto, testificar por doquier que hablaban por mandato de Dios, diciendo: *así lo dice Dios*, *dice el Dios de los ejércitos*, *mandato de Dios*, etc.[259]. Y esto parece que no solo se cumplió en los discursos públicos de los profetas, sino también en las cartas que contenían revelaciones, como se ve por aquella de Elías a Joram (ver *2*

*Paralipómenos*, 21, 12), la cual comienza también con la expresión: *así dice Dios*.

En cambio, en las cartas de los apóstoles no leemos nada similar, sino que, por el contrario, en *1 Corintios*, 7, 40 Pablo habla según su propio parecer. Más aún, en muchísimos pasajes encontramos formas de hablar propias de un ánimo ambiguo y perplejo, como (*Romanos*, 3, 30 28) *juzgamos*[*38], *pues*; y (Ib., 8, 19) *pues estimo yo*; y otras muchas por el estilo. Se hallan, además, otras formas de hablar totalmente alejadas de la autoridad profética, como: *pero esto lo digo yo, como débil, y no por mandato* (ver *1 Corintios*, 7, 6); *doy mi consejo como hombre, porque es fiel la gracia de Dios* [3|152] (Ib., 7, 25)[260]. Y así otras muchas. Y adviértase, además, que, cuando dice en el capítulo citado que él tiene o no tiene el precepto o mandato de Dios, no entiende un precepto o mandato que Dios le haya revelado, sino únicamente las enseñanzas que Cristo enseñó a sus discípulos en la montaña.

Si examinamos, por otra parte, el modo como los apóstoles enseñan la doctrina evangélica en sus epístolas, veremos que también se aparta mucho del de los profetas. Los apóstoles, en efecto, razonan en todas partes, hasta el punto de que más parecen disputar que profetizar. Por el contrario, las profecías no contienen más que simples enseñanzas o decretos. En ellas, en efecto, se introduce a Dios hablando, pero no razona, sino que decreta en virtud del dominio absoluto de su naturaleza. Por otra parte, la autoridad del profeta no admite el raciocinio, ya que quien quiere confirmar sus enseñanzas con la razón, las somete *ipso facto* al juicio y arbitrio de cada cual; así parece haberlo hecho también Pablo, que suele razonar, puesto que dice en *1 Corintios*, 10, 15: *os hablo como a sabios, juzgad vosotros lo que digo*. Finalmente, los profetas no percibían las cosas reveladas en virtud de la luz natural, es decir, mediante el raciocinio, tal como hemos probado en el capítulo I.

Parece que en los cinco libros del Pentateuco se deducen también algunas cosas mediante una consecuencia lógica; pero, si uno las examina atentamente, verá que no se pueden tomar en modo alguno como argumentos decisivos. Por ejemplo, cuando Moisés (*Deuteronomio*, 31, 27) dijo a los israelitas: *si, mientras yo viví entre vosotros, fuisteis rebeldes con*

*Dios, mucho más cuando yo muera*, no hay que entenderlo como si Moisés quisiera convencer racionalmente a los israelitas de que, después de muerto, se alejarían necesariamente del verdadero culto de Dios. Pues el argumento sería falso, como cabría probar por la misma Escritura, puesto que los israelitas perseveraron constantemente, mientras vivieron Josué y los ancianos, e incluso después, en vida de Samuel, David, Salomón, etc. Aquellas palabras de Moisés son, pues, una simple locución moral, en la que predice la futura defección del pueblo mediante un giro retórico y con la mayor viveza que la podía imaginar. El motivo que me impulsa a afirmar que Moisés no dijo eso por propia iniciativa, a fin de hacer su predicción verosímil al pueblo, sino más bien como profeta, en virtud de una revelación, es que en el mismo capítulo (31, 21) se dice que Dios reveló esto mismo a Moisés con otras palabras. Por tanto, no era necesario dar a Moisés argumentos verosímiles para ratificarle en la predicción y el decreto de Dios; [3|153] pero sí era necesario que él representara vivamente en su imaginación ese hecho, como hemos probado en el capítulo I. Y eso de ningún modo lo podía lograr mejor que imaginando como futura la actual contumacia del pueblo, que él había experimentado muchas veces. Así hay que entender todos los argumentos de Moisés, que se hallan en los cinco libros del Pentateuco: no los ha sacado de los archivos de la razón, sino que son simples modos de hablar, con los que expresaba con más eficacia e imaginaba con viveza los decretos de Dios.

No es que yo pretenda negar absolutamente que los profetas hayan podido argumentar a partir de la revelación; simplemente afirmo que, cuanto más coherentemente argumentan los profetas, más se aproxima al natural el conocimiento que ellos tienen de la cosa revelada. Y ésta es la mejor señal de que los profetas tienen un conocimiento superior al natural: que se limitan a formular simples doctrinas o decretos u opiniones. Afirmo, pues, que el máximo profeta, Moisés, no ha formulado ningún argumento auténtico. Concedo, en cambio, que las largas deducciones y argumentaciones de Pablo, como las que se encuentran en la epístola a los *Romanos*, no fueron en absoluto escritas en virtud de una revelación sobrenatural.

Así, pues, tanto la forma de expresarse como de argumentar, que emplean los apóstoles en sus epístolas, muestran clarísimamente que éstas no fueron escritas por revelación y mandato divino, sino tan solo según su propio juicio natural, y que no contienen más que avisos fraternos revestidos de urbanidad (de la que tan lejos está la autoridad profética); como, por ejemplo, aquella disculpa de Pablo en *Romanos*, 15, 15: *os he escrito, hermanos, con audacia un tanto excesiva*. Esto mismo lo podemos deducir, además, de que no leemos en parte alguna que los apóstoles hayan recibido el mandato de escribir, sino tan solo de predicar a dondequiera que fueran y de confirmar lo dicho mediante signos**[261]**. Su presencia, en efecto, y los signos eran absolutamente necesarios para convertir a los gentiles a la religión y confirmarlos en ella, como expresamente lo indica el mismo Pablo en *Romanos*, 1, 11: *pues tengo grandes deseos de veros, a fin de impartiros el don del Espíritu, para que seáis confirmados en la fe*.

§ 2. Se me podría objetar, sin embargo, que de esa forma podríamos concluir igualmente que los apóstoles tampoco predicaron como profetas; ya que, cuando iban a predicar aquí o allá, no lo hacían, como en otro tiempo los profetas, por un mandato expreso. Leemos en el Antiguo Testamento que Jonás fue a predicar a Nínive y, al mismo tiempo, que recibió orden expresa de ir allí y [3|154] que le fue revelado lo que allí debía predicar. Y también se cuenta largamente que Moisés se dirigió a Egipto como enviado de Dios y, a la vez, qué tenía que decir al pueblo israelita y al faraón y qué signos tenía que realizar en su presencia para hacer creíble su mensaje. Isaías, Jeremías, Ezequiel reciben orden expresa de predicar a los israelitas**[262]**.

En una palabra, los profetas no predicaron nada que no nos conste por la Escritura que lo recibieron de Dios. En el Nuevo Testamento, por el contrario, no leemos nada parecido, excepto en muy contados casos, sobre los apóstoles, cuando iban a predicar aquí o allá. Encontramos más bien algunos pasajes en que se dice expresamente que los apóstoles eligieron, según su propio parecer, los lugares donde iban a predicar, como, por ejemplo, aquella discusión entre Pablo y Bernabé, la cual llegó hasta la desavenencia (ver *Hechos*, 15, 37-8). Y se dice también que muchas veces

en vano intentaron ir a algún lugar, como lo atestigua el mismo Pablo en *Romanos*, 1, 13: *últimamente, he querido muchas veces ir a visitaros, pero he sido impedido*; y en 15, 22: *por esto me fue imposible muchas veces ir a visitaros*; y finalmente en *1 Corintios*, 16, 12: *en cuanto a Apolo, mi hermano, le he rogado mucho que fuera a vosotros con sus hermanos, pero no tenía ninguna intención de ir a visitaros; mas, cuando tenga oportunidad para ello*, etcétera. Por consiguiente, tanto por esta forma de hablar y por la discusión entre los apóstoles, como porque la Escritura no atestigua, como lo hace con los antiguos profetas, que los apóstoles, cuando iban a predicar a alguna parte, lo hacían por mandato de Dios, debería concluir que los apóstoles incluso predicaron como doctores y no como profetas.

Esta objeción, sin embargo, es fácil de resolver, con tal que tengamos en cuenta la diferencia entre la vocación de los apóstoles y la de los profetas del Antiguo Testamento. Éstos, en efecto, no fueron llamados para predicar y profetizar a todas las naciones, sino únicamente a algunas especiales, y por eso necesitaban un mandato expreso y concreto para cada una de ellas. Los apóstoles, por el contrario, fueron llamados para predicar a absolutamente todos los hombres y para convertirlos a todos a la religión. De ahí que, a dondequiera que iban, cumplían el precepto de Cristo sin que les fuera necesario que, antes de ir, les fuera revelado lo que iban a predicar; ya que eran los discípulos de Cristo, a quienes él mismo había dicho: *pero, cuando os entreguen, no os preocupe cómo o qué vais a decir, porque se os dará en aquel momento lo que debéis hablar*, etc. (ver Mateo, 10, 19-20).

[3|155] Concluimos, pues, que los apóstoles solo recibieron por revelación especial lo que predicaron de viva voz y que confirmaron, a la vez, con signos (véase lo que hemos probado al comienzo del cap. II); en cambio, lo que simplemente enseñaron, por escrito o de viva voz, sin recurrir a ningún signo a modo de testigo, eso lo dijeron o escribieron por conocimiento (entiéndase natural) (sobre esto véase *1 Corintios*, 14, 6).

§ 3. No debe inquietarnos, en este sentido, que todos comiencen sus cartas con el testimonio de su vocación al apostolado, ya que, como enseguida probaré, a los apóstoles no solo les fue concedida la virtud de

profetizar, sino también la autoridad de enseñar. Por eso concederemos que escribieron sus cartas como apóstoles y que por eso mismo también todos ellos comenzaron dando pruebas de su apostolado. O quizá también, con el fin de atraer más fácilmente el ánimo del lector y despertar su atención, quisieron, antes de nada, testimoniar que ellos eran aquellos que ya eran conocidos de todos los fieles por sus predicaciones y que habían probado con claros testimonios que enseñaban la verdadera religión y el camino de la salvación. Yo constato, en efecto, que todo cuanto se dice en estas cartas acerca de la vocación de los apóstoles y del Espíritu Santo y divino, que ellos poseían, está relacionado con las predicaciones que ellos habían hecho, exceptuados tan solo aquellos pasajes en los que por *Espíritu de Dios* o *Espíritu Santo* se entiende la mente sana, feliz y consagrada a Dios, etc. (de ello hemos hablado en el capítulo I)**[263]**. Por ejemplo, en *1 Corintios*, 7, 40 dice Pablo: *pero será feliz, si se mantiene así, según mi parecer, pues también pienso yo que el Espíritu de Dios está en mí*. Por Espíritu de Dios entiende su propia mente, como indica el mismo contexto de la frase, puesto que quiere decir esto: *a la viuda que no quiere casarse con un segundo marido, la considero feliz, según mi opinión, yo que he decidido vivir célibe y me considero feliz*. Existen otras expresiones similares, que me parece superfluo citar aquí.

Puesto que hay que afirmar que las cartas de los apóstoles solo fueron dictadas por la luz natural, nos urge examinar cómo los apóstoles podían enseñar, mediante el simple conocimiento natural, cosas que no caen bajo su dominio. Ahora bien, si prestamos atención a lo que hemos dicho en el capítulo VII de este tratado acerca de la interpretación de la Escritura, no hallaremos aquí ninguna dificultad**[264]**. Pues, aunque las cosas contenidas en los sagrados Libros superen, en su mayor parte, nuestra [3|156] capacidad, podemos, no obstante, discurrir con seguridad sobre ellas, con tal de no admitir ningún otro principio, fuera de los que de ella se derivan. Ahora bien, de esta forma también los apóstoles podían deducir y explicar muchas cosas a partir de las que habían visto y oído y de las que, finalmente, habían obtenido por revelación; y podían también, si les parecía bien, enseñarlas a los hombres. Por otra parte, aunque la religión, tal como la predicaban los apóstoles, en cuanto se limitaban a narrar la historia de

Cristo, no cae bajo el dominio de la razón, cualquiera puede, sin embargo, alcanzar fácilmente por la luz natural una síntesis de la misma, ya que consiste esencialmente, como toda la doctrina de Cristo[*39], en enseñanzas morales. Los apóstoles, en fin, no necesitaron una luz sobrenatural para adaptar la religión, que antes habían confirmado con signos, a la capacidad ordinaria de los hombres, de tal forma que todo el mundo la aceptara de buen grado; ni tampoco la necesitaban para exhortar a los hombres a cumplirla. Ahora bien, éste es el fin de las cartas: enseñar y exhortar a los hombres a seguir el camino que cada uno de los apóstoles consideró mejor para confirmarlos en la religión.

En este momento hay que recordar lo que hemos dicho hace un instante, a saber, que los apóstoles no solo habían recibido la virtud de predicar la historia de Cristo como profetas, es decir, confirmándola con signos, sino también autoridad para enseñar y exhortar a seguir aquel camino que cada uno estimara el mejor. En *2 Timoteo*, 1, 11 Pablo indica claramente ambos dones con estas palabras: *para ello he sido constituido heraldo y apóstol y doctor de los gentiles*. Y en *1 Timoteo*, 2, 7 dice: *para ello fui constituido heraldo y apóstol (digo la verdad por Cristo, no miento), doctor de los gentiles con la fe* (adviértase bien) *y la verdad*. Con estas frases, insisto, reclama claramente para sí ambas cosas, es decir, el oficio de apóstol y de doctor. En cuanto a la autoridad de exhortar a cualquiera y dondequiera que él lo deseara, la indica en *Filemón*, v. 8 con estas palabras: *aunque tengo gran libertad en Cristo de mandarte lo que conviene, sin embargo*, etc. Adviértase que, si Pablo hubiera recibido de Dios, como profeta, lo que convenía mandar a Filemón y lo que debía imponerle como profeta, no le hubiera estado permitido cambiar el mandato de Dios en súplica. Por consiguiente, hay que entender necesariamente que él habla de la libertad de exhortar que le incumbía como doctor y no como profeta.

De ahí, sin embargo, no se sigue todavía [3|157] con suficiente claridad que los apóstoles hayan podido elegir la forma de enseñar que cada uno considerara mejor, sino únicamente que, en virtud del oficio de apóstoles, no solo fueron profetas, sino también doctores. A menos que llamemos en nuestra ayuda a la razón, ya que ésta enseña abiertamente que quien tiene autoridad para enseñar, también la tiene para elegir el camino que prefiera.

Pero será suficiente demostrar todo esto por la sola Escritura, pues por ella consta claramente que cada apóstol eligió un camino particular; por ejemplo, por estas palabras de Pablo en *Romanos*, 15, 20: *me esmeré en predicar, no en donde se invocaba ya el nombre de Cristo, a fin de no edificar sobre un fundamento ajeno*. Efectivamente, si todos siguieran el mismo método de enseñar y todos hubieran edificado la religión cristiana sobre el mismo fundamento, no habría razón para que Pablo calificara de ajenos los fundamentos de otro apóstol, puesto que hubieran coincidido con los suyos. Pero, como los califica efectivamente de ajenos, hay que concluir necesariamente que cada uno edificó la religión sobre distinto fundamento y que sucedió a los apóstoles, en su ejercicio de docencia, lo mismo que sucede a los demás doctores: que tienen un método personal de enseñar, por lo que siempre prefieren enseñar a los totalmente incultos y que no han comenzado a aprender con otro maestro las lenguas o las ciencias, incluso las matemáticas, de cuya verdad nadie duda.

Si recorremos ahora con cierta atención las mismas cartas de los apóstoles, veremos que éstos convienen sin duda en la religión, en cuanto tal, pero que discrepan mucho en los fundamentos. Pablo, por ejemplo, para confirmar a los hombres en la religión y mostrarles que la salvación solo depende de la gracia de Dios, enseñó que nadie se puede justificar por las obras, sino tan solo por la fe, y que nadie se justifica por las obras (ver *Romanos*, 3, 27-8), aparte de toda su doctrina de la predestinación. Santiago, en cambio, enseña en su carta que el hombre se justifica por las obras y no solo por la fe (véase *Santiago*, 2, 24), y, dejando a un lado todas aquellas disquisiciones de Pablo, resume toda la doctrina de la religión en muy pocas cosas.

Del hecho de que los apóstoles hayan edificado la religión sobre fundamentos diferentes, se sigue, finalmente, sin duda alguna, que han surgido muchas discusiones y cismas, que han vejado continuamente a la Iglesia, desde la misma época de los apóstoles, y que la seguirán vejando eternamente, hasta que algún día por fin [3|158] la religión sea separada de las especulaciones filosóficas y se reduzca a los poquísimos y sencillísimos dogmas que enseñó Cristo a los suyos. Los apóstoles no pudieron lograrlo, porque, como el evangelio era desconocido por los hombres, para que la

novedad de su doctrina no hiriera demasiado sus oídos, la adaptaron cuanto pudieron al ingenio de los hombres de su tiempo (ver *1 Corintios*, 9, 19-20, etc.) y la construyeron sobre los fundamentos entonces mejor conocidos y aceptados. Por eso ningún apóstol filosofó más que Pablo, que fue llamado a predicar a los gentiles. Los demás, en cambio, como predicaron a los judíos, que desprecian, como se sabe, la filosofía, también se adaptaron a su ingenio (véase sobre esto *Gálatas*, 2, 11) y les enseñaron la religión desprovista de especulaciones filosóficas. ¡Qué feliz sería también nuestra época, si la viéramos libre, además, de toda superstición![265].

## Capítulo XII. Del verdadero original de la ley divina y en qué sentido se dice que la Escritura es sagrada y la palabra de Dios. Se prueba, finalmente, que, en cuanto que contiene la palabra de Dios, nos ha llegado incorrupta

[3|158] § 1. Quienes consideran los Sagrados Libros, en su estado actual, como una carta de Dios, enviada del cielo a los hombres, clamarán sin duda que yo he cometido un pecado contra el Espíritu Santo, puesto que he afirmado que la palabra de Dios es engañosa, está truncada y adulterada, y es incoherente; que nosotros solo poseemos de ella algunos fragmentos y que, en fin, el original del pacto, que estableció Dios con los judíos, ha desaparecido. No dudo, sin embargo, que si quisieran examinar a fondo el asunto, dejarían enseguida de clamar. En efecto, tanto la misma razón como las opiniones de los profetas y de los apóstoles proclaman abiertamente que la palabra eterna de Dios y su pacto, así como la verdadera religión están grabados por la acción divina en los corazones de los hombres, es decir, en la mente humana, y que ésta es el verdadero texto original (*syngraphum*) de Dios, que él mismo ha marcado con su sello, a saber, con su idea, que es como la imagen de su divinidad[266].

A los primeros judíos [3|159] se les entregó la religión por escrito, como una ley, porque entonces eran considerados como niños. Pero, posteriormente, Moisés (*Deuteronomio*, 30, 6) y *Jeremías*, 31, 33 les anuncian un tiempo futuro, en el que Dios escribirá su ley en sus corazones.

De ahí que solo a los judíos y particularmente a los saduceos les incumbía, en otro tiempo, luchar por la ley escrita sobre tablas; pero no incumbe, en absoluto, a quienes la tienen grabada en sus mentes. Quien quiera, pues, prestar atención a esto, no hallará nada en lo que hemos dicho en los capítulos precedentes que repugne a la palabra de Dios o verdadera religión y a la fe, o que la pueda debilitar, sino más bien que nosotros la confirmamos, como ya hemos probado hacia el final del capítulo X. Si así no fuera, hubiera decidido no decir palabra al respecto e incluso hubiera concedido, a fin de rehuir todas las dificultades, que en las Escrituras se ocultan los más profundos misterios. Pero, como de ahí ha surgido una superstición intolerable y otros inconvenientes muy perniciosos, a los que me he referido en el prefacio al capítulo VII, he juzgado que no debía diferir su examen; tanto más, cuanto que la religión no necesita ningún ornato supersticioso, sino que ve menguado su esplendor, cuando se enmascara con semejantes ficciones[267].

Me replicarán, sin embargo, que aunque la ley divina esté grabada en los corazones, la Escritura sigue siendo la palabra de Dios y que, por tanto, no se puede decir que la Escritura esté truncada y corrompida, igual que no se lo puede decir de la palabra de Dios. Pero yo temo más bien que, demasiado empeñados en ser santos, conviertan la religión en superstición y que incluso comiencen a adorar los simulacros y las imágenes, es decir, el papel y la tinta, en vez de la palabra de Dios. De una cosa estoy seguro: de que no he dicho nada indigno de la Escritura o palabra de Dios, puesto que no he afirmado nada, cuya verdad no haya demostrado con las razones más evidentes. Y por eso también puedo afirmar que no he dicho nada que sea impío o que tenga visos de impiedad.

Reconozco sin duda que algunos hombres profanos, para los que la religión constituye un peso, pueden tomar mis dichos como pretexto para pecar, concluyendo de ahí, sin motivo alguno, si no es ceder a sus deseos, que la Escritura está equivocada y falsificada por todas partes y que no tiene, por tanto, ninguna autoridad. Imposible evitar tales excesos, ya que es un tópico manoseado que nada se puede expresar con tal corrección que no se lo pueda viciar interpretándolo mal. Quienes quieren ceder a sus deseos, pueden fácilmente hallar una causa cualquiera para ello; ni fueron mejores

ni más moderados aquellos que, en otro tiempo, poseyeron los textos originales, el arca de la alianza e incluso los mismos profetas y [3|160] los apóstoles, sino que todos, judíos y gentiles, fueron siempre los mismos, y la virtud fue en todo tiempo sumamente rara.

No obstante, para quitar todo escrúpulo, vamos a mostrar en qué sentido la Escritura y cualquier cosa muda se debe decir sagrada y divina; después, qué es realmente la palabra de Dios y que ésta no está contenida en cierto número de libros; y finalmente, que la Escritura, en cuanto enseña las cosas necesarias para la obediencia y la salvación, no pudo ser corrompida. Pues, de esta forma, cualquiera podrá comprobar que no hemos dicho nada contra la palabra de Dios ni hemos dejado campo libre a la impiedad[268].

Se llama sagrado y divino aquel objeto que está destinado a la práctica de la piedad y de la religión, y solo será sagrado mientras los hombres hagan del mismo un uso religioso. Si ellos dejan de ser piadosos, *ipso facto* dejará él también de ser sagrado; y, si lo dedican para realizar cosas impías, se convertirá en inmundo y profano lo mismo que antes era sagrado. Por ejemplo, el patriarca Jacob llamó *casa de Dios* a un lugar, porque en él dio culto al Dios que se le había revelado[269]; los profetas, en cambio, llamaron *casa de iniquidad* a ese mismo lugar (ver *Amós*, 5, 5; *Oseas*, 10, 5), porque, por decisión de Jeroboán, los israelitas solían ofrecer allí sacrificios a los ídolos[270].

Veamos otro ejemplo que indica lo mismo con toda claridad. Las palabras solo tienen un significado fijo en virtud del uso. De ahí que, si, de acuerdo con ese uso, se disponen de tal suerte que muevan a la devoción a los hombres que las lean, aquellas palabras serán sagradas, e igualmente el libro que esté escrito con el mismo orden. Pero, si después se pierde ese uso, hasta el punto que esas palabras no tengan ningún significado; o, si ese libro queda arrinconado, ya sea por malicia o porque los hombres no lo necesitan, entonces ni las palabras ni el libro tendrán utilidad o santidad alguna. Finalmente, si las mismas palabras se ordenan de otra forma o si se impone el uso de tomarlas en sentido contrario, entonces tanto las palabras como el libro, que antes eran sagrados, se harán impuros y profanos[271]. De ahí se sigue, pues, que, fuera de la mente, no existe nada que sea sagrado o profano o impuro en sentido absoluto, sino solo en relación a ella.

Esto consta, además, con toda evidencia por muchos pasajes de la Escritura. *Jeremías*, 7, 4 (por aducir uno o dos ejemplos) dice que los judíos de su tiempo llamaron erróneamente *Templo de Dios* al Templo de Salomón. Pues, como él mismo sigue diciendo en el mismo [3|161] capítulo, el nombre de Dios solo puede aplicarse a dicho templo, mientras lo frecuentan hombres que rinden culto a Dios y defienden la justicia; pero, si lo frecuentan homicidas, ladrones, idólatras y otros malvados, es más bien escondrijo de transgresores. Sobre qué haya sucedido con el arca de la alianza, nada dice la Escritura, cosa que siempre me ha sorprendido. Es cierto, sin embargo, que desapareció o que ardió con el Templo, pese a que nada hubo más sagrado ni más venerado entre los hebreos.

Por esto mismo, también la Escritura solo es sagrada y sus dichos divinos, en la medida en que suscita en los hombres la devoción a Dios. Pero, si éstos la descuidan completamente, como hicieran antaño los judíos, no es más que papel y tinta, y la convierten en algo puramente profano y expuesto a la corrupción. Por tanto, si entonces se corrompe o perece, es falso decir que se corrompe o perece la palabra de Dios, como también sería falso decir, en tiempo de Jeremías, que el Templo, que fue pasto de las llamas, era entonces el Templo de Dios. El mismo Jeremías lo dice también refiriéndose a la propia ley: *¿Por qué decís: somos expertos y la ley de Dios está con nosotros? La verdad es que en vano ha sido redactada la ley, y la pluma de los escribas en vano* (ha sido hecha)[272]. Es decir: aunque la Escritura está en vuestras manos, es falsa vuestra afirmación de que poseéis la ley de Dios, puesto que la habéis hecho inútil. Y así también, cuando Moisés rompió las primeras tablas de la ley[273], no arrojó airado de sus manos la palabra de Dios y la rompió (pues ¿quién podría sospechar esto de Moisés y de la palabra de Dios?), sino únicamente unas piedras que, aunque antes eran sagradas, porque en ellas estaba grabada la alianza, por la que los judíos se habían comprometido a obedecer a Dios, en ese momento ya no contenían santidad alguna, puesto que, adorando al becerro, destruyeron el pacto antes contraído. Por esa misma razón también las segundas tablas de la ley pudieron perecer con el arca.

No hay que sorprenderse, pues, de que ya no existan siquiera los primeros escritos originales de Moisés ni de que haya sucedido a los libros

sagrados, que hoy poseemos, cuanto hemos dicho en los capítulos precedentes, una vez que el verdadero original de la alianza divina, que es la cosa más santa de todas, pudo perecer completamente. Que dejen, por tanto, de acusarnos de impiedad, puesto que nada hemos dicho contra la palabra de Dios ni la hemos mancillado en absoluto; y que vuelvan más bien su cólera, en la medida en que pueda estar justificada, contra los antiguos, ya que fue su malicia la que profanó el arca de Dios, el templo, la ley y todas las cosas [3|162] sagradas y las sometió a la corrupción.

Por otra parte, si, de acuerdo con lo que dice el Apóstol en *2 Corintios*, 3, 3, tienen en sí mismos la carta de Dios, no escrita con tinta, sino con el espíritu de Dios, y no sobre tablas de piedra, sino en las tablas de carne del corazón, que dejen de adorar la letra y de inquietarse tanto por ella. Con esto pienso haber explicado suficientemente en qué sentido la Escritura debe ser tenida por sagrada y divina.

§ 2. Veamos ya qué hay que entender por *debar Jehova* (palabra de Dios). *Dabar* significa, en efecto, palabra, oración, edicto y cosa. Por otra parte, en el capítulo I hemos mostrado por qué motivos, en hebreo, se dice que una cosa es *de Dios* o referida a Dios[274]. A partir de ahí es, pues, fácil de entender qué quiere indicar la Escritura con palabra, oración, edicto o cosa de Dios. No es, pues, necesario repetir todo eso en este momento, ni tampoco lo que hemos probado en el punto tercero del capítulo VI acerca de los milagros. Basta con una simple alusión a lo dicho a fin de que se entienda mejor lo que nos proponemos decir aquí.

Efectivamente, *palabra de Dios*, cuando se predica de un sujeto, que no sea el mismo Dios, significa propiamente aquella ley divina, de la que hemos tratado en el capítulo IV, a saber, la religión universal o católica, común a todo el género humano[275]. Véase al respecto *Isaías*, 1, 10, etc., donde enseña la verdadera forma de vida, que no consiste en ceremonias, sino en la caridad y en la sinceridad de ánimo, y a la que llama indistintamente ley y palabra de Dios. Esa expresión se toma, además, metafóricamente por el mismo orden natural y por el hado (puesto que depende realmente del eterno decreto de la naturaleza divina y se sigue de él) y, sobre todo, por la parte de dicho orden que habían previsto los

profetas, en cuanto que éstos no percibían las cosas futuras a través de las causas naturales, sino como deseos o decretos de Dios. Se toma, además, por toda predicción de cualquier profeta, en cuanto que éste había percibido ese orden por su especial virtud o don profético y no por la luz natural y ordinaria; y sobre todo, porque los profetas solían, de hecho, percibir a Dios como legislador, como hemos mostrado en el capítulo IV[276].

La Escritura se dice, pues, palabra de Dios por estas tres razones: porque enseña la verdadera religión, de la que Dios es el autor eterno; porque narra las predicciones de las cosas futuras como si fueran decretos de Dios; y, finalmente, porque aquellos que fueron sus verdaderos autores no enseñaron casi nunca en virtud de la luz natural ordinaria, sino de una luz peculiar, [3|163] e introdujeron a Dios expresando esas enseñanzas. Y, aunque, aparte de estas cosas, la Escritura contiene otras muchas, que son puramente históricas y se perciben por la luz natural, recibe su nombre de la parte principal[277].

A partir de ahí comprendemos fácilmente en qué sentido hay que entender que Dios es el autor de los Sagrados Libros, a saber, por la verdadera religión que en ellos se enseña, y no porque él haya querido comunicar a los hombres un determinado número de libros. A partir de ahí podemos saber también por qué los Libros Sagrados se dividen en libros del Antiguo y del Nuevo Testamento: porque, antes de la venida de Cristo, los profetas solían predicar la religión como ley de la patria y en virtud de la alianza hecha en tiempo de Moisés; en cambio, después de la venida de Cristo, los apóstoles la predicaron todos como ley universal y en virtud de la sola pasión de Cristo. Eso no significa, sin embargo, que su doctrina sea diferente ni tampoco que esos libros sean la redacción original de la alianza ni, finalmente, que la religión universal, que es la más natural, fuera nueva, a no ser para aquellos hombres que no la habían conocido: *estaba en el mundo*, dice *Juan*, 1, 10, *y el mundo no lo conoció*. Por consiguiente, aunque tuviéramos menos libros, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, no por ello estaríamos privados de la palabra de Dios (por la que propiamente se entiende, como hemos dicho, la verdadera religión); como tampoco pensamos que estamos hoy privados de ella, aunque carecemos de otros valiosísimos escritos, como el Libro de la ley, que era

conservado religiosamente en el Templo como autógrafo de la alianza; y, además, de los Libros de las guerras, las Cronologías y otros muchos, de los cuales fueron extraídos y compuestos los libros que hoy tenemos del Antiguo Testamento.

Esto se confirma, además, con muchos argumentos, a saber:

1.º Porque los libros de ambos Testamentos no fueron escritos por mandato expreso y al mismo tiempo para todos los siglos, sino casualmente y para ciertos hombres, según lo exigía el momento y especial constitución de cada uno, como lo indican claramente las vocaciones de los profetas, que fueron llamados para que amonestaran a los impíos de su tiempo, así como también las cartas de los apóstoles.

2.º Porque una cosa es comprender la Escritura y la mente de los profetas y otra comprender la mente de Dios, es decir, la misma verdad de la cosa, como se desprende de lo que hemos probado en el capítulo II acerca de los profetas. Y lo mismo se aplica a las historias y milagros, según hemos demostrado en el capítulo VI; pero no se aplica de ningún modo a aquellos pasajes que tratan de la verdadera religión y de la verdadera virtud.

[3|164] 3.º Porque los libros del Antiguo Testamento fueron elegidos entre otros muchos y fueron, finalmente, reunidos y aprobados por el Concilio de los fariseos, como hemos explicado en el capítulo X[278]. Por su parte, los libros del Nuevo Testamento también fueron aceptados en el canon por los decretos de algunos Concilios, mientras que algunos otros, que muchos tenían por sagrados, fueron rechazados como espurios. Ahora bien, los miembros de estos Concilios (tanto de los fariseos como de los cristianos) no eran profetas, sino exclusivamente doctores y expertos; y, sin embargo, hay que confesar que en esta elección tuvieron como norma la palabra de Dios, y, por consiguiente, antes de aprobar todos los libros, fue absolutamente necesario que conocieran la palabra de Dios.

4.º Porque, como dijimos en el capítulo precedente, los apóstoles no escribieron como profetas, sino como doctores, y, para enseñar, eligieron la vía que juzgaron que sería más fácil a los discípulos a los que entonces se proponían instruir. De donde se sigue (como también hemos dicho al final de dicho capítulo) que en sus cartas se contienen muchas cosas que no son indispensables para la religión.

5.º Porque, finalmente, en el Nuevo Testamento hay cuatro evangelistas. Ahora bien, ¿quién va a creer que Dios quiso narrar cuatro veces la historia de Cristo y comunicársela por escrito a los hombres? Pues, aunque ciertas cosas que se encuentran en uno, no se hallan en otro; y, aunque muchas veces uno ayuda para entender el otro, no se debe concluir de ahí que todo lo que cuentan esos cuatro evangelistas, debe ser necesariamente conocido y que Dios los eligió para que escribieran, a fin de que la historia de Cristo fuera mejor comprendida. Lo cierto es que cada uno predicó su evangelio en distinto lugar y puso por escrito lo que él había predicado, y lo hizo con el fin de contar con claridad la historia de Cristo y no para explicársela a los otros. Si alguna vez los evangelios se entienden mejor y más fácilmente mediante su cotejo mutuo, eso sucede por casualidad y en pocos pasajes, sin cuyo conocimiento la historia sería igualmente clara y los hombres no serían menos felices.

§ 3 Con esto hemos demostrado que la Escritura se llama propiamente palabra de Dios tan solo en relación a la religión o ley divina universal. Nos resta probar que, en cuanto que ese nombre se le aplica en sentido estricto, no es engañosa ni adulterada ni mutilada. Adviértase que yo llamo aquí engañoso, adulterado y mutilado aquello que está tan mal escrito y compuesto que no se puede averiguar el sentido del discurso a partir del uso de la lengua o de la sola Escritura. [3|165] Porque yo no quiero afirmar que la Escritura, en cuanto que contiene la ley divina, ha conservado siempre los mismos puntos, las mismas letras y, en fin, las mismas palabras (pues esto dejo que lo demuestren los masoretas y cuantos adoran supersticiosamente la letra), sino únicamente que el sentido, que es lo único por lo que una oración se puede llamar divina, ha llegado a nosotros incorrupto, aun cuando las palabras con las que fue expresado en un principio, puedan haber sufrido sucesivos cambios. Esto, en efecto, no resta nada, como hemos dicho, a la divinidad de la Escritura, ya que ésta sería igualmente divina, aunque hubiera sido escrita con otras palabras o en otra lengua. Nadie puede dudar, pues, que hayamos recibido incorrupta la ley divina así entendida.

Efectivamente, nosotros percibimos por la misma Escritura, sin ninguna dificultad ni ambigüedad, que toda ella se resume en amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a sí mismo[279]. Ahora bien, esto no puede ser ni una adulteración ni una errata cometida por un copista apresurado. Pues, si la Escritura hubiera enseñado jamás algo distinto de esto, también debiera haber enseñado de otra forma todo lo demás, puesto que esta doctrina constituye el fundamento de toda la religión y, si éste se retira, se derrumba todo el edificio. Tal Escritura no sería, pues, la misma de que aquí hablamos, sino un libro completamente distinto. Queda, por tanto, firmemente establecido que la Escritura siempre enseñó esta doctrina y que, por lo mismo, no se ha deslizado ahí ningún error que pudiera corromper su sentido, sin que todo el mundo lo hubiera advertido al instante, y que nadie lo ha podido adulterar, sin que su malicia no quedara inmediatamente al descubierto.

Dado, pues, que hay que afirmar que este fundamento está incorrupto, hay que admitir eso mismo acerca de las demás verdades que, sin género de duda, se derivan de él y que también son fundamentales, como que Dios existe, que vela por todas las cosas, que es omnipotente, que, en virtud de su decreto, a los piadosos les va bien y a los ímprobos mal, y que nuestra salvación tan solo depende de su gracia. La Escritura, en efecto, enseña claramente por doquier todas estas cosas y debió enseñarlas siempre, ya que, de lo contrario, todas las demás serían inútiles y sin fundamento.

Por idénticas razones hay que afirmar que las demás enseñanzas morales están incorruptas, por seguirse clarísimamente de este fundamento universal. Y así, defender la justicia, ayudar al indigente, no matar a nadie, no desear nada ajeno, etc., es algo que ni la malicia de los hombres ha podido corromper ni el paso del tiempo destruir. Pues, si algo fuera destruido, al momento lo hubiera vuelto a dictar su mismo fundamento universal [3|166] y, sobre todo, la doctrina de la caridad que ambos Testamentos recomiendan por doquier con gran insistencia. Añádase a lo anterior que, aunque no cabe imaginar ningún crimen, por abominable que sea, que no haya sido cometido por alguien, no hay nadie, sin embargo, que, para disculpar sus crímenes, intente destruir las leyes o hacer o aceptar algo, que es impío, como doctrina eterna y saludable. Vemos, en efecto, que la

naturaleza humana está hecha de tal suerte que cualquiera (sea rey o súbdito) que haya obrado mal, procura rodear su acción de tales circunstancias que parezca que no ha cometido nada injusto ni indecoroso.

Concluimos, pues, en general, que toda la ley divina universal, que enseña la Escritura, ha llegado incorrupta a nuestras manos. Pero, aparte de ella, hay otras cosas de las que no podemos dudar que nos hayan sido transmitidas de buena fe, a saber, los hechos principales de las historias de la Escritura, por ser perfectamente conocidos por todos, dado que, antiguamente, el pueblo de los judíos solía cantar en los Salmos los antiguos hechos de la nación. Una síntesis de las acciones de Cristo y su pasión también fue inmediatamente divulgada por todo el Imperio Romano. A menos que la mayor parte de los hombres se hayan puesto de acuerdo, lo cual es increíble, no cabe, pues, pensar siquiera que la posteridad nos haya transmitido el contenido principal de esas historias de forma distinta de como lo había recibido.

Toda adulteración o error solo pudo alcanzar al resto, es decir, a tal o cual circunstancia de la historia o profecía, a fin de mover más al pueblo a la devoción; o a éste o aquel milagro, para que desconcertara a los filósofos; o, finalmente, a las cosas especulativas (cuando comenzaron los cismáticos a introducirlas en la religión), para que cada cual avalara sus ficciones con el abusivo recurso a la autoridad divina. Pero que estas cosas estén o no corrompidas atañe muy poco a la salvación, como probaré expresamente en el capítulo siguiente, aunque creo que ya está claro por lo dicho y especialmente por el capítulo II.

## Capítulo XIII. Se demuestra que la Escritura no enseña sino cosas muy sencillas, ni busca otra cosa que la obediencia; y que, acerca de la naturaleza divina, tan solo enseña aquello que los hombres pueden imitar practicando cierta forma de vida[280]

[3|167] § 1. En el capítulo II de este tratado hemos probado que los profetas solo tuvieron cierto poder especial de imaginar, pero no de entender; y que Dios no les reveló ningún arcano filosófico, sino tan solo

cosas muy sencillas, y que se adaptó a sus opiniones previamente concebidas. Después, hemos demostrado, en el capítulo V, que la Escritura expone y enseña las cosas en la forma que sean más fácilmente percibidas por todo el mundo, es decir, que no las deduce lógicamente de axiomas y definiciones, sino que se limita a formularlas; y, para hacerlas creíbles, confirma sus dichos con la sola experiencia, es decir, con milagros e historias, descritos, además, en el estilo y el lenguaje más apropiados para cautivar el ánimo de la plebe (véase lo que se demuestra a este respecto en el cap. VI, 3.º). Finalmente, hemos probado, en el capítulo VII, que la dificultad de interpretar la Escritura estriba exclusivamente en la lengua y no en la sublimidad de sus razonamientos[281].

Añádase a todo ello que los profetas no predicaron a expertos, sino a todos los judíos sin excepción, y que los apóstoles solían enseñar la doctrina evangélica en las iglesias, donde se congregaba todo el pueblo. De todo lo cual se sigue que la doctrina de la Escritura no contiene sublimes especulaciones, ni temas filosóficos, sino tan solo cosas muy sencillas, que pueden ser entendidas por cualquiera, por torpe que sea.

Por eso no consigo admirar lo suficiente el ingenio de aquellos a que antes me he referido, que ven tan profundos misterios en la Escritura que no pueden ser explicados en ninguna lengua humana, y que introdujeron, además, en la religión tantas especulaciones filosóficas que la Iglesia parece una Academia y la religión una ciencia o más bien un altercado. ¿Por qué me admiro, sin embargo, de que hombres que se jactan de poseer una luz sobrenatural, no quieran ser inferiores en conocimiento a los filósofos, que no poseen más que la luz natural? Me admiraría, sin duda, si enseñaran algo nuevo, en el dominio puramente especulativo, que no fuera archisabido para los filósofos gentiles, que ellos dicen haber [3|168] sido ciegos. Ahora bien, si indagas qué misterios creen descubrir ellos en la Escritura, no hallarás otra cosa que lucubraciones de Aristóteles o de Platón o de otro parecido, que será más fácil a un idiota imaginarlas en sueños, que al hombre más culto descubrirlas en la Escritura[282].

Nosotros, en efecto, no queremos afirmar, en general, que a la doctrina de la Escritura no pertenezca nada que sea puramente especulativo, puesto que en el capítulo precedente hemos aducido algunas verdades de este tipo

como fundamento de la Escritura[283]. Tan solo queremos demostrar que estas verdades son muy pocas y sumamente sencillas.

Cuáles sean esas cosas y con qué criterio se las puede determinar, es precisamente lo que he decidido mostrar aquí. Nos será fácil hacerlo, una vez que ya sabemos que la intención de la Escritura no fue enseñar las ciencias, puesto que de ahí podemos concluir fácilmente que no exige de los hombres más que la obediencia y tan solo condena la contumacia, pero no la ignorancia. Como, por otra parte, la obediencia a Dios consiste exclusivamente en el amor al prójimo (puesto que quien ama al prójimo, si lo hace para obedecer a Dios, ha cumplido la ley, como dice Pablo en *Romanos*, 13, 8), se sigue que en la Escritura no se recomienda otra ciencia que la que es necesaria a todos los hombres para poder obedecer a Dios conforme a ese precepto y cuya ignorancia hace a los hombres inevitablemente contumaces o, al menos, incapaces de obedecer[284]. Las demás especulaciones, que no tienden directamente a esto, ya se refieran al conocimiento de Dios, ya al de las cosas naturales, no atañen a la Escritura, y hay que separarlas, por tanto, de la religión revelada.

Aunque, como ya hemos dicho, cualquiera puede ver esto fácilmente, dado que ahí se decide el significado de toda la religión, quiero abordar toda la cuestión con más rigor y explicarla de forma más clara. Se requiere para ello que demostremos, ante todo, que el conocimiento intelectual o estricto de Dios no es, como la obediencia, un don común a todos los fieles. Y que probemos, después, que aquel conocimiento que Dios pidió a todos en general por medio de los profetas y que todo el mundo tiene que poseer, no es más que el conocimiento de la justicia y de la caridad divinas, las cuales pueden ser fácilmente demostradas por la misma Escritura[285].

§ 2. Lo primero se desprende clarísimamente de *Éxodo*, 6, 3, donde Dios dice a Moisés, refiriéndose a la gracia singular que le fue concedida: *me revelé a Abraham, Isaac y Jacob como* [3|169] *Dios Sadai, pero bajo mi nombre* Jehová *no fui conocido por ello*s. Para que se entienda mejor, hay que advertir que *El Sadai* significa en hebreo *Dios que basta*, porque da a cada uno lo que es suficiente[286]. Y, aunque muchas veces «Sadai» se toma por Dios, sin más, no cabe duda que se debe sobrentender siempre *Él, Dios*.

Hay que señalar, además, que, aparte de «Jehová», no se halla en la Escritura ningún nombre que indique la esencia absoluta de Dios, sin relación a las cosas creadas. Y por eso los hebreos defienden que solo éste es el nombre propio de Dios, mientras que los demás son simples apelativos. La verdad es que los otros nombres de Dios, sean sustantivos o adjetivos[287], son atributos que convienen a Dios, en cuanto es considerado en relación a las cosas creadas o se manifiesta a través de ellas. Por ejemplo. *Él* (o con la letra *he* paragógica, *Eloah*) no significa, como se sabe, más que *poderoso*, y no conviene a Dios más que por excelencia, como cuando llamamos a Pablo *el apóstol*. Por lo demás, con este nombre se explican todas las virtudes de su poder, como en las expresiones *Él* (poderoso) *grande, tremendo, justo, misericordioso,* etc.; para indicar todas esas virtudes a la vez, se utiliza ese nombre en plural, pero con significado singular, lo cual es frecuentísimo en la Escritura[288].

Ahora bien, como Dios dice a Moisés que él no fue conocido por los padres bajo el nombre *Jehová*, se sigue que ellos no conocieron ningún atributo de Dios, que explicara su esencia absoluta, sino únicamente sus efectos y promesas, es decir, su poder, en cuanto se manifiesta por medio de las cosas visibles. Por otra parte, Dios no dice esto a Moisés para acusarles de infidelidad, sino, por el contrario, para ensalzar su credulidad y su fe; puesto que, a pesar de no haber tenido un conocimiento tan especial de Dios como Moisés, creyeron que las promesas de Dios eran firmes y seguras, mientras que Moisés, pese a haber tenido ideas más sublimes sobre Dios, dudó de las promesas divinas y reprochó a Dios que, lejos de haber alcanzado la salvación prometida, los judíos veían que sus cosas habían empeorado. Así, pues, dado que los padres ignoraron el nombre singular de Dios y que Dios menciona este hecho a Moisés para alabar su sencillez de alma y su fidelidad y para hacer resaltar, al mismo tiempo, la gracia singular que fue concedida a Moisés, se sigue con toda evidencia lo que hemos afirmado en el primer punto: que los hombres no están obligados por un mandato a conocer los atributos de Dios, sino que éste [3|170] es un don peculiar que solo es concedido a algunos fieles[289].

No vale la pena probar esto con más testimonios de la Escritura. Pues, ¿quién no ve que el conocimiento divino no ha sido el mismo para todos los

fieles y que nadie puede ser sabio en virtud de un mandato, igual que no puede vivir o existir? Hombres, mujeres, niños y todos en general pueden obedecer con igual facilidad en virtud de un mandato, pero no ser sabios. Y si alguien dice que sin duda no es necesario entender los atributos de Dios, sino admitirlos pura y simplemente por la fe, sin demostración alguna, es que bromea. Efectivamente, las cosas invisibles y que solo son objeto de la mente, no pueden ser vistas con otros ojos que las demostraciones[290]. Por tanto, quienes no tienen éstas, tampoco tienen conocimiento alguno de esas cosas; y cuanto dicen haber oído acerca de ellas, no toca su mente ni la refleja más que las palabras de un loro o un autómata, que hablan sin pensar ni sentir.

Antes de seguir adelante, me siento obligado, sin embargo, a explicar por qué motivo en el *Génesis* se dice muchas veces que los patriarcas predicaron en nombre de *Jehová*, pues esto parece estar en abierta contradicción con lo antes dicho. Si prestamos atención a lo dicho en el capítulo VIII, nos será fácil conciliar ambas cosas, puesto que allí hemos demostrado que el escritor del Pentateuco no indica las cosas y los lugares exactamente con los mismos nombres que recibían en la época a que él se refiere, sino con aquellos que resultaban más claros en la época del escritor[291]. Por eso, en el *Génesis* se dice que Dios era predicado por los patriarcas con el nombre de *Jehová*, no porque ellos lo conocieran bajo ese nombre, sino porque este nombre era el más venerado entre los judíos. Ésta, digo, es la verdadera explicación, puesto que en nuestro texto del *Éxodo* se dice expresamente que los patriarcas no conocieron a Dios bajo ese nombre; y porque, además, en *Éxodo*, 3, 13 Moisés desea saber el nombre de Dios: si éste ya fuera conocido antes, lo hubiera conocido él al menos. Hay que concluir, pues, como queríamos, que los fieles patriarcas ignoraron este nombre de Dios y que el conocimiento de Dios es un don suyo y no un mandato.

§ 3. Ya es tiempo, pues, de que pasemos al segundo punto, a saber, demostrar que Dios no pide a los hombres, por medio de los profetas, ningún conocimiento suyo, aparte del conocimiento de la justicia y de la caridad divina, es decir, de ciertos atributos de Dios, que los hombres

pueden imitar mediante [3|171] cierta forma de vida. *Jeremías*, 22, 15 lo enseña en los términos más explícitos, al afirmar acerca del rey Josías: *en verdad, tu padre comió y bebió, practicó el derecho y la justicia, y entonces le* (fue) *bien, ya que* (adviértase bien) *esto es conocerme, dijo Jehov*á. Y no menos claras son las palabras que se leen en *Jeremías*, 9, 23: *sino que todo el mundo se gloríe únicamente en esto, en que me entiende y conoce, en que yo, Jehová, practico la caridad, el derecho y la justicia en la tierra, pues en esto me deleito, dice Jehová*. Y lo mismo se colige de *Éxodo*, 34, 6-7, donde Dios no revela a Moisés, que desea verle y conocerle, ningún otro atributo fuera de la justicia y la caridad divinas. Finalmente, hay que citar aquí por primera vez aquel pasaje de *Juan*, al que nos referiremos en los capítulos siguientes, en el que, fundado en que nadie vio a Dios, explica a Dios por la sola caridad y concluye de ahí que quien tiene caridad, es quien realmente tiene y conoce a Dios[292].

Constatamos, pues, que Jeremías, Moisés y Juan reducen a pocas cosas el conocimiento que todos tienen que poseer, ya que lo ponen, como nosotros pretendíamos, simplemente en esto: en que Dios es sumamente justo y sumamente misericordioso, es decir, el único modelo de la verdadera vida. Añádase a ello que la Escritura no formula ninguna definición explícita de Dios ni prescribe que haya que aceptar otros atributos de Dios, aparte de los ahora mencionados, ni los recomienda expresamente como ésos. De todo lo cual concluimos que el conocimiento intelectual de Dios, que contempla su naturaleza tal como es en sí misma (naturaleza que los hombres no pueden imitar con alguna forma de vida ni tomar como modelo para establecer una norma verdadera de vida), no pertenece, en modo alguno, a la fe y a la religión revelada, y que, por consiguiente, los hombres pueden, sin incurrir en crimen, equivocarse completamente respecto a ella.

No hay que sorprenderse, pues, lo más mínimo de que Dios se haya adaptado a las imaginaciones e ideas previas de los profetas y de que los fieles hayan mantenido opiniones diferentes respecto a Dios, tal como hemos probado con muchos ejemplos en el capítulo II[293]. Ni tampoco hay que extrañarse de que los sagrados volúmenes hablen tan impropiamente de Dios y le atribuyan manos, pies, ojos, [3|172] oídos, mente y movimiento local, e incluso pasiones del alma, diciendo que Dios es celoso,

misericordioso, etc., y que lo pinten, en fin, como juez y en los cielos, cual si estuviera sentado en un solio regio, y a Cristo a su derecha[294]. Hablan, en efecto, según la capacidad del vulgo, al que la Escritura intenta hacer, no docto, sino obediente.

Los teólogos, sin embargo, se empeñaron generalmente en que había que interpretar metafóricamente todo aquello que por la luz natural ellos lograron comprender que no estaba acorde con la naturaleza divina, y en que había que tomar a la letra todo lo que superaba su inteligencia. Ahora bien, si hubiera que interpretar y entender metafóricamente todos los pasajes de este género que existen en la Escritura, es que la Escritura habría sido escrita, no para la plebe y el pueblo inculto, sino únicamente para las personas sumamente cultas y, sobre todo, para los filósofos[295]. Más aún, si fuera impío atribuir piadosa y sinceramente a Dios las expresiones que acabamos de citar, los mismos profetas debieran haberse cuidado mucho, al menos en atención a la debilidad del vulgo, de emplear semejantes expresiones; y debieran, por el contrario, enseñar explícita y claramente, ante todo, los atributos de Dios, tal como todo el mundo tiene que aceptarlos; sin embargo, nunca lo hicieron.

Por consiguiente, no hay que creer de ninguna manera que las opiniones, por sí mismas, sin relación a las obras, contengan piedad o impiedad alguna. Hay que afirmar, más bien, que el hombre solo cree algo piadosa o impíamente, en la medida en que sus opiniones le mueven a la obediencia, o en que se cree autorizado por ellas para pecar y rebelarse. De ahí que, si alguno, creyendo lo que es verdad, se hace contumaz, tiene realmente una fe impía; y si, por el contrario, creyendo lo que es falso, es obediente, tiene una fe piadosa. Nosotros hemos demostrado, en efecto, que el verdadero conocimiento de Dios no es un mandato, sino un don divino, y que Dios no pidió a los hombres otro conocimiento que el de la justicia y la caridad divinas. Ahora bien, este conocimiento no es necesario para las ciencias, sino tan solo para la obediencia[296].

## Capítulo XIV. Qué es la fe y qué los fieles; se determinan los fundamentos de la fe y se la separa, finalmente, de la filosofía[297]

[3|173] § 1. Nadie que preste un mínimo de atención, puede ignorar que para poseer una idea exacta de la fe, se requiere, ante todo, saber que la Escritura ha sido adaptada, no solo a la capacidad de los profetas, sino también a la del variable e inconstante vulgo judío. Pues quien acepta de forma indiscriminada todo lo que hay en la Escritura como doctrina universal y absoluta acerca de Dios y no distingue con precisión qué es lo que ha sido adaptado al vulgo, no podrá menos de confundir las opiniones vulgares con la doctrina divina, de dar las ficciones y caprichos de los hombres por enseñanzas divinas y de abusar de la autoridad de la Escritura. ¿Quién no ve, en efecto, que esa es la razón capital de que los sectarios enseñen tantas y tan contrarias opiniones como doctrinas de fe y las confirmen con numerosos ejemplos de la Escritura? Tanto es así que, en Holanda, se ha convertido hace tiempo en un proverbio: «*geen ketter sonder letter*» (no hay hereje sin letras.

Efectivamente, los Sagrados Libros no fueron escritos por un solo autor ni para el vulgo de una misma época, sino por numerosísimos hombres, de diferentes épocas y temperamentos, hasta el punto que, si se computan todos, abarcarán casi dos mil años o quizá muchos más. No queremos, sin embargo, acusar de impiedad a esos sectarios, porque adapten las palabras de la Escritura a sus opiniones; pues, así como antaño fue adaptada a la capacidad del vulgo, también es lícito que cualquiera la adapte a sus opiniones, si ve que de ese modo puede obedecer a Dios con ánimo más sincero y pleno, en lo que se refiere a la justicia y la caridad. Pero sí los acusamos, porque no quieren conceder a otros esa misma libertad, sino que a todos aquellos que no piensan como ellos, aunque sean muy honrados y practiquen la verdadera virtud, los persiguen como a enemigos de Dios; a aquellos, en cambio, que les lisonjean, aunque sean pobres de espíritu, los

aprecian como a elegidos de Dios. ¿Puede pensarse algo más nefasto y pernicioso para el Estado?

A fin de poner en claro hasta dónde llega, en materia de fe, [3|174] la libertad de pensar cada uno lo que quiera y a quiénes debemos considerar como fieles, aunque sean de distinta opinión, hay que determinar qué es la fe y cuáles son sus fundamentos, que es justamente lo que me he propuesto hacer en este capítulo; y separar, al mismo tiempo, la fe de la filosofía, que es el objetivo principal de toda esta obra. Para exponerlo con el debido orden, recordemos la intención final de toda la Escritura, ya que esto nos ofrecerá la norma correcta para determinar la fe[298].

§ 2. En el capítulo precedente, hemos dicho que el único objeto de la Escritura era enseñar la obediencia. Esto nadie lo puede discutir. ¿Quién no ve, en efecto, que uno y otro Testamento no son otra cosa que una doctrina de obediencia y que tan solo intentan que los hombres obedezcan de corazón? Pues, pasando por alto lo dicho en el capítulo anterior, Moisés no procuró convencer a los israelitas por la razón, sino obligarlos con la alianza, juramentos y beneficios y, después, amenazó al pueblo con penas y lo exhortó con premios para que obedeciera a las leyes; y todos estos medios no se destinan a las ciencias, sino solo a la obediencia. Por su parte, la doctrina evangélica no contiene nada más que la simple fe, es decir, creer a Dios y reverenciarlo o, lo que es lo mismo, obedecerle. No es necesario, pues, que, para demostrar la cosa más evidente, aduzca un montón de textos de la Escritura que recomiendan la obediencia, pues abundan en ambos Testamentos.

Por otra parte, la misma Escritura enseña clarísimamente en muchos pasajes qué debe hacer cualquiera para obedecer a Dios, a saber, que toda la ley consiste exclusivamente en el amor al prójimo[299]. Por tanto, nadie puede negar que quien ama al prójimo como a sí mismo por mandato de Dios, es realmente obediente y feliz según la ley; y que, al revés, quien le odia o desprecia, es rebelde y contumaz. Finalmente, todos reconocen que la Escritura fue escrita y divulgada, no solo para los expertos, sino para todos los hombres de cualquier edad y género. Esto basta para demostrar con toda evidencia que nosotros no estamos obligados, por mandato de la

Escritura, a creer nada más que aquello que es absolutamente necesario para cumplir este precepto del amor. Por consiguiente, este precepto es la única norma de la fe católica; todos los dogmas de la fe[300], que todo el mundo está obligado a aceptar, deben ser determinados de acuerdo con ese único precepto.

[3|175] Como ese mandamiento es sumamente claro y todo el resto puede ser lógicamente deducido de ese único fundamento por la simple razón, que cada cual juzgue cómo ha podido suceder que hayan surgido en la Iglesia tantas disensiones y si las causas han podido ser otras que las indicadas al comienzo del capítulo VII[301]. Esas mismas razones me obligan a explicar aquí de qué forma y según qué métodos se pueden determinar los dogmas de la fe a partir de ese fundamento ya descubierto. Pues, si no lo hago así y no determino el asunto mediante ciertas reglas, tendré que admitir que muy poco he progresado hasta aquí, puesto que cualquiera podrá introducir en la fe cuanto le plazca, bajo el simple pretexto de que le es un medio necesario para la obediencia, sobre todo, cuando se trata de los atributos divinos.

§ 3. A fin de tratar toda la cuestión con orden, comenzaré por la definición de la fe. A partir del fundamento señalado y admitido, se debe definir diciendo que consiste simplemente en sentir[302] de Dios tales cosas que, ignoradas, se destruye la obediencia a Dios, y que, puesta esta obediencia, se las presupone necesariamente. Esta definición es tan clara y se sigue tan evidentemente de cuanto acabamos de demostrar que no requiere explicación alguna. Mostraré, no obstante, las consecuencias que de ahí se derivan.

1.º La fe no salva por sí misma, sino solo en razón de la obediencia, o, como dice *Santiago*, 2, 17, *la fe sin obras está muerta* (véase sobre esto todo el capítulo citado de este apóstol).

2.º Aquel que es obediente, posee necesariamente una fe verdadera y salvífica, ya que acabamos de decir que, puesta la obediencia, también está necesariamente puesta la fe. El mismo apóstol (*Santiago*, 2, 18) lo dice expresamente con estas palabras: *muéstrame tu fe sin obras y yo te mostraré mi fe por mis obras*. Y *1 Juan*, 4, 7-8 añade: *todo el que ama* (al

prójimo), *ha nacido de Dios y conoció a Dios; el que no ama, no conoció a Dios, pues Dios es caridad*. De donde se sigue, una vez más, que no podemos considerar a nadie como fiel o infiel, a no ser por las obras. Es decir, si las obras son buenas, aunque discrepe de otros fieles en los dogmas, es, sin embargo, fiel; y al contrario, si las obras son malas, aunque esté de acuerdo en las palabras, es infiel. Porque, puesta la obediencia, está necesariamente puesta la fe, y la fe sin obras está muerta. El mismo pasaje de *1 Juan*, 4, 13 lo enseña expresamente: *en esto*, dice, *conocemos que permanecemos en él y él permanece en nosotros, en que* [3|176] *nos dio de su* Espíritu, a saber, la caridad. Pues antes había dicho que Dios es caridad, y por eso concluye de ahí (es decir, de sus principios ya aceptados) que quien tiene caridad posee realmente el Espíritu de Dios. Más aún, como nadie vio a Dios, deduce de ello que nadie siente o percibe a Dios más que por la caridad hacia el prójimo y que tampoco nadie puede conocer ningún atributo de Dios, aparte de esta caridad, en cuanto participamos de ella. Aunque estas razones no son realmente perentorias, explican, no obstante, con bastante nitidez la mente de Juan. Pero mucho más claramente todavía lo que se dice en *1 Juan*, 2, 3-4, donde enseña en los términos más explícitos lo que aquí queremos. Y por esto, dice, *sabemos que lo hemos conocido, en que observamos sus preceptos. Quien dice: lo he conocido, y no observa sus preceptos, es mentiroso y no hay verdad en él*. De donde se sigue, de nuevo, que son realmente Anticristos aquellos que persiguen a los hombres de bien y amantes de la justicia, simplemente porque disienten de ellos y no defienden los mismos dogmas de fe que ellos. Pues quienes aman la justicia y la caridad, por eso solo sabemos que son fieles, y quien persigue a los fieles es un Anticristo**[303]**.

§ 4. De lo anterior se sigue, finalmente, que la fe no exige tanto dogmas verdaderos cuanto piadosos, es decir, capaces de mover el ánimo a la obediencia. Aunque entre éstos haya muchos que no tienen ni sombra de verdad, basta con que quien los acepta, ignore que son falsos; de lo contrario, sería necesariamente rebelde. ¿Cómo, en efecto, podría suceder que alguien que se esfuerza en amar la justicia y obedecer a Dios, adore como divino algo que le consta ser ajeno a la naturaleza divina? Los

hombres pueden, no obstante, equivocarse por sencillez de espíritu, y la Escritura no condena, como ya hemos visto, la ignorancia, sino solamente la contumacia. Aún más, esto se deriva necesariamente de la sola definición de fe, ya que todas sus partes deben ser deducidas, a menos que metamos de por medio nuestros gustos, a partir del fundamento universal, ya explicado, y del único objetivo de toda la Escritura. Ahora bien, la fe no exige expresamente dogmas verdaderos, sino los necesarios para la obediencia, esto es, tales que confirmen el ánimo en el amor al prójimo, ya que solo por él (por hablar con Juan) cada uno está en Dios y Dios está en cada uno.

Así, pues, como la fe de cada individuo debe ser tenida por piadosa o impía únicamente en razón de la obediencia o de la contumacia y no en razón de la verdad o de la falsedad; y como nadie duda que [3|177] el humano ingenio es por lo común muy variado y que no todos se contentan igualmente con todo, sino que las opiniones gobiernan de diversa forma a los hombres, puesto que las que suscitan en uno devoción, despiertan en el otro la risa y el desprecio, se sigue que a la fe católica o universal no pertenece ningún dogma sobre el que pueda darse alguna controversia entre los hombres honrados. En efecto, los dogmas controvertidos pueden ser piadosos para uno e impíos para otro, ya que hay que juzgarlos únicamente por las obras. Por consiguiente, solo pertenecen a la fe católica aquellos dogmas que la obediencia a Dios presupone sin excepción y cuya ignorancia hace absolutamente imposible esa obediencia. En cuanto al resto, sin embargo, cada cual debe juzgar como mejor crea ser confirmado en el amor de la justicia, puesto que se conoce mejor a sí mismo. De esta forma, pienso que no queda lugar alguno para las controversias en la Iglesia[304].

Tampoco sentiré, pues, ningún reparo en enumerar los dogmas de la fe universal o los fundamentos en los que se apoya el objetivo final de toda la Escritura. Pues (como se sigue manifiestamente de lo dicho en estos dos capítulos) todos deben tender a esto: que existe un ser supremo, que ama la justicia y la caridad, al que deben obedecer todos para salvarse, y al que deben adorar mediante la práctica de la justicia y la caridad hacia el prójimo. A partir de aquí resulta fácil determinarlos todos, pues son únicamente los siguientes:

1.º Existe un Dios, esto es, un ser supremo, sumamente justo y misericordioso, o modelo de la verdadera vida; ya que, quien ignora o no cree que él exista, no puede obedecerle ni reconocerle como juez.

2.º Dios es único. Nadie puede dudar que también esto se requiere absolutamente para la suprema devoción, admiración y amor a Dios, dado que la devoción, la admiración y el amor solo surgirán de la excelencia de un ser sobre los demás.

3.º Dios está presente en todas partes o todo le es manifiesto. Si se creyera que las cosas le estaban ocultas o se ignorara que él las ve todas, se dudaría de la equidad de su justicia, con la que todo lo dirige, o se la ignoraría.

4.º Dios tiene un derecho y un dominio supremo sobre todas las cosas y no hace nada coaccionado por un derecho, sino por su absoluto beneplácito y por su gracia singular, ya que todos sin excepción están obligados a obedecerle, pero él a nadie.

5.º El culto a Dios y su obediencia consiste exclusivamente en la justicia y la caridad o en el amor al prójimo.

6.º Solo se salvan aquellos que obedecen a Dios según esta forma de vida; [3|178] en cambio, los demás, que viven bajo el imperio de los placeres, se condenan. Si los hombres no creyeran firmemente esto, no habría razón para que decidieran obedecer a Dios antes que a los placeres.

7.º Finalmente, Dios perdona los pecados a los que se arrepienten. En efecto, no hay nadie que no peque. Por tanto, si no se admitiera esto, todos desesperarían de su salvación y no habría motivo alguno para que creyeran que Dios es misericordioso. En cambio, quien cree firmemente esto, a saber, que Dios perdona los pecados de los hombres por la misericordia y la gracia con que lo dirige todo, y se inflama más, por eso mismo, en el amor de Dios, ése conoció realmente a Cristo según el Espíritu, y Cristo está en él[305].

Nadie puede ignorar que es necesario, ante todo, conocer todas estas cosas para que los hombres, sin excepción, puedan obedecer a Dios según el precepto de la ley antes explicado, pues, si se suprime alguna de ellas, se suprime la obediencia.

En cuanto a saber qué es Dios o aquel modelo de verdadera vida: si es fuego, espíritu, luz, pensamiento, etcétera, no concierne en nada a la fe; como tampoco, en qué sentido es el modelo de verdadera vida: si porque tiene un espíritu justo y misericordioso o porque todas las cosas son y actúan por él, y, por consiguiente, también nosotros entendemos por él y por él conocemos lo que es verdaderamente justo y bueno. No importa qué defienda cada uno sobre todo esto. Tampoco concierne en nada a la fe si uno cree que Dios está en todas partes según la esencia o según el poder; que dirige las cosas por su libertad o por la necesidad de su naturaleza; que prescribe las leyes como un príncipe o las enseña como verdades eternas; que el hombre obedece a Dios por la libertad de su arbitrio o por la necesidad del divino decreto; que, finalmente, el premio de los buenos y la pena de los malos es natural o sobrenatural. Estas cosas y otras miliares, repito, no importa, para la fe, cómo las entienda cada uno, a condición de que no saque de ahí ninguna conclusión que le dé mayor licencia para pecar o que le haga menos obediente a Dios[306].

Más aún, cada uno está obligado, como ya antes hemos dicho, a adaptar estos dogmas de fe a su propia capacidad e interpretarlos para sí del modo que, a su juicio, pueda aceptarlos más fácilmente, es decir, sin titubeos y con pleno asentimiento interno, de suerte que obedezca a Dios de todo corazón. Pues, como ya hemos señalado, así como en otro tiempo la fe fue revelada y escrita según la capacidad y las opiniones de los profetas y [3|179] del vulgo de aquella época, así también ahora cada uno está obligado a adaptarla a sus opiniones para abrazarla sin repugnancia ni duda alguna de la mente. Hemos probado, en efecto, que la fe no exige tanto la verdad cuanto la piedad y solo es piadosa o salvífica en razón de la obediencia, y que, por consiguiente, nadie es fiel más que por la obediencia. Por tanto, quien muestra la mejor fe, no es necesariamente quien muestra las mejores razones, sino quien muestra las mejores obras de justicia y caridad. Cuán saludable y necesaria sea esta doctrina en el Estado para que los hombres vivan pacíficamente y en concordia, y cuántas y cuán grandes causas de perturbaciones y crímenes evite, lo dejo al juicio de todos.

Antes de pasar adelante, es el momento de advertir que, por lo que acabamos de probar, podemos responder sin dificultad a las objeciones que

habíamos planteado en el capítulo I, cuando nos referimos a que Dios había hablado con los israelitas desde el monte Sinaí[307]. Efectivamente, aunque la voz que los israelitas oyeron, no podía haber dado a aquellos hombres ninguna certeza filosófica o matemática acerca de la existencia de Dios, bastaba para despertar en ellos la admiración por Dios, tal como antes lo conocían, y empujarlos a la obediencia, que era el fin de aquel espectáculo. Porque Dios no quería enseñar a los israelitas los atributos absolutos de su esencia (de hecho, no les reveló ninguno en aquel momento), sino doblegar su ánimo contumaz y traerlo a la obediencia; y por eso no se les presentó con razonamientos, sino con estrépito de turbas, con truenos y relámpagos (ver *Éxodo*, 20, 20)[308].

§ 5. Solo nos resta, finalmente, hacer ver que entre la fe o teología y la filosofía no existe comunicación ni afinidad alguna, cosa que no puede ignorar nadie que haya conocido el objetivo y el fundamento de estas dos facultades, pues se diferencian radicalmente. En efecto, el fin de la filosofía no es otro que la verdad; en cambio, el de la fe, como hemos probado ampliamente, no es otro que la obediencia y la piedad. Por otra parte, los fundamentos de la filosofía son las nociones comunes, y debe extraerlos de la sola naturaleza; en cambio, los fundamentos de la fe son las historias y la lengua, y hay que sacarlos solamente de la Escritura y la revelación, como hemos visto en el capítulo VII[309]. De ahí que la fe concede a cada uno la máxima libertad de filosofar [3|180], para que pueda pensar lo que quiera sobre todo tipo de cosas, sin incurrir en crimen; y solo condena como herejes y cismáticos a aquellos que enseñan opiniones con el fin de incitar a la contumacia, el odio, las discusiones y la ira; y, al revés, solo considera como fieles a aquellos que invitan a la justicia y la caridad cuanto les permiten su razón y sus facultades.

Finalmente, dado que lo que aquí hemos probado, es el objeto principal de este tratado, quiero, antes de seguir adelante, rogar encarecidamente al lector que se digne leer con gran atención estos dos capítulos y repensarlos una y otra vez. Y que esté convencido de que no hemos escrito con intención de introducir nada nuevo, sino de corregir lo depravado, y esperamos que algún día lo veremos corregido[310].

## Capítulo XV. Se demuestra que ni la teología es esclava de la razón ni la razón de la teología, y por qué motivo estamos persuadidos de la autoridad de la Sagrada Escritura

[3|180) § 1. Quienes no saben separar la filosofía de la teología discuten si la Escritura debe ser esclava de la razón o, al contrario, la razón de la Escritura. Esto último es defendido por los escépticos, que niegan la certeza de la razón; lo primero, en cambio, por los dogmáticos. Por cuanto hemos dicho ya, consta, sin embargo, que yerran totalmente tanto unos como otros, puesto que ambas sentencias corrompen necesariamente la razón o la Escritura[311].

Hemos probado, en efecto, que la Escritura no enseña asuntos filosóficos, sino únicamente la piedad, y que todas las cosas en ella contenidas fueron adaptadas a la capacidad y a las opiniones previas del vulgo. Quien pretende, pues, adaptarla a la filosofía, atribuirá a los profetas muchas cosas que ni en sueños han pensado e interpretará mal su mente. Quien, por el contrario, hace de la razón y la filosofía una esclava de la teología, está obligado a admitir los prejuicios del vulgo antiguo como cosas divinas y a llenar y cegar su mente con ellos. Por consiguiente, deliran ambos: éste sin razón, aquél con ella[312].

§ 2. El primero, entre los fariseos, que defendió abiertamente que hay que adaptar [3|181] la Escritura a la razón, fue Maimónides (en el capítulo VII hemos expuesto su opinión y la hemos criticado con numerosos argumentos)[313]. Pero, aunque este autor gozó de gran autoridad entre ellos, la mayor parte se apartan de él en este tema y siguen al pie de la letra la opinión de un cierto R. Jehudá Alfakar[314], que, deseando evitar el error de Maimónides, cayó en el contrario.

Efectivamente, Alfakar defendió[*40] que la razón debe ser esclava de la Escritura y someterse totalmente a ella; pensó que, si hay que interpretar algo metafóricamente en la Escritura, no es porque el sentido literal se oponga a la razón, sino únicamente porque se opone a la Escritura misma, es decir, a sus dogmas claros. A partir de ahí formula esta regla universal: todo lo que la Escritura enseña dogmáticamente[*41] [315] y lo afirma en

términos explícitos, hay que aceptarlo por su sola autoridad como absolutamente verdadero; no se encontrará, además, ningún otro dogma en los Sagrados Libros que lo contradiga directamente, sino tan solo a modo de consecuencia, en cuanto que muchas veces los modos de expresarse la Escritura parecen suponer algo contrario a lo que enseña explícitamente; por consiguiente, solo hay que interpretar en sentido metafórico estos pasajes.

Por ejemplo, la Escritura enseña claramente que Dios es único (ver *Deuteronomio*, 6, 4), y no se halla en ningún lado otro pasaje que afirme directamente que hay varios dioses. Existen, sin embargo, muchos textos en los que Dios habla de sí y los profetas hablan de Dios en plural. Ese modo de hablar supone que existen varios dioses, pero no indica que ésa sea la intención misma de la oración. Por tanto, hay que interpretar metafóricamente esos pasajes, no porque repugne a la razón que existan varios dioses, sino porque la misma Escritura enseña directamente que Dios es único. Y así también, como la Escritura (*Deuteronomio*, 4, 15) afirma directamente (según él cree) que Dios es incorpóreo, estamos obligados, en virtud de la autoridad de ese pasaje y no de la razón, a creer que Dios no tiene cuerpo. En consecuencia, por la sola autoridad de la Escritura, estamos obligados a explicar metafóricamente todos los pasajes que atribuyen a Dios manos, pies, etc., ya que solo su modo de hablar parece suponer que Dios es corpóreo**[316]**.

He aquí la opinión de este autor. En cuanto quiere explicar las Escrituras por las Escrituras, la alabo; pero me sorprende que un hombre dotado de razón, se esfuerce en destruirla. [3|182] Es sin duda exacto que hay que interpretar la Escritura por la Escritura, cuando solo intentamos determinar el sentido de las oraciones y la mente de los profetas; pero, una vez que hemos descubierto su verdadero sentido, es necesario servirse del juicio y la razón para darle nuestro asentimiento. Y si la razón, por más que reclame contra la Escritura, tiene que someterse totalmente a ella, ¿debemos hacerlo, me pregunto, con razón o sin razón y como ciegos? Si lo hacemos sin razón, obramos neciamente y sin juicio; si con razón, es que aceptamos la Escritura por el solo mandato de la razón y que no la aceptaríamos, si contradijera a ésta. Pero yo pregunto: ¿quién puede aceptar algo con la

mente, si protesta la razón? Pues, ¿qué es negar algo con la mente, sino que la razón protesta? Por eso nunca puedo admirarme bastante de que pretendan someter la razón, que es el don supremo y la luz divina, a las letras muertas, que la malicia humana ha podido corromper; y de que no se tenga por un crimen hablar indignamente contra la mente, auténtico autógrafo de la palabra de Dios, y defender que está corrompida, ciega y perdida; y que, sin embargo, se tenga por el máximo crimen el pensar todo eso acerca de la letra y de la imagencilla de la palabra divina. Piensan que es piadoso no confiar en la razón y en el propio juicio y que, en cambio, es impío dudar de la fe de aquellos que nos transmitieron los Sagrados Libros. La verdad es que esto es una necedad y no piedad. Porque, yo pregunto: ¿qué les inquieta? ¿Qué temen? ¿O es que la religión y la fe no se pueden defender sin que los hombres se propongan ignorarlo todo y den de lado a la razón? Si realmente lo creen así, más que confiar en la Escritura, la temen[317]. Pero está muy lejos de que la religión y la piedad quieran tener por esclava suya a la razón o la razón a la religión; y muy lejos también de que una y otra no puedan conquistar su reino en concordia mutua. Pero de esto hablaremos después, ya que ahora conviene examinar, antes de nada, la regla de este rabino.

Como hemos dicho, Alfakar quiere que nos sintamos obligados a admitir como verdadero o a rechazar como falso todo lo que la Escritura afirma o niega; por otra parte, pretende que la Escritura nunca afirma o niega explícitamente algo contrario a lo que afirmó o negó en otro lugar. Cuán a la ligera haya dicho ambas cosas, nadie puede ignorarlo. No mencionaré aquí que no se ha percatado de que la Escritura consta de distintos libros y que fue redactada en épocas distintas y para hombres diversos y, finalmente, por diferentes autores. Tampoco aludiré a que Alfakar establece esas afirmaciones por su propia autoridad, sin que la razón ni la Escritura digan nada al respecto. [3|183] Pues debiera haber probado que todos los pasajes, que solo contradicen a otros en sus consecuencias lógicas, se pueden explicar cómodamente en sentido metafórico por la naturaleza de la lengua y por el contexto; debiera haber probado, además, que la Escritura ha llegado incorrupta a nuestras manos. Pero examinemos por orden la cuestión.

En cuanto a su primera afirmación, le pregunto: ¿si la razón protesta, estamos, no obstante, obligados a abrazar como verdadero o a rechazar como falso lo que la Escritura afirma o niega? Claro que quizá añada que en la Escritura no se halla nada que contradiga a la razón. Pero yo le insto diciendo que ella afirma y enseña expresamente que Dios es celoso (a saber, en el mismo *Decálogo* y en *Éxodo*, 34, 14 y en *Deuteronomio*, 4, 24 y en otros muchos lugares). Ahora bien, esto repugna a la razón. Luego, hay que suponer que, a pesar de eso, es verdadero. Más aún, si acaso existen en la Escritura otros textos que suponen que Dios no es celoso, deberían ser explicados metafóricamente a fin de evitar tal apariencia. Además, la Escritura dice expresamente que Dios descendió sobre el monte Sinaí (ver *Éxodo*, 19, 20, etc.) y le atribuye otros movimientos locales, y no enseña expresamente en ninguna parte que Dios no se mueve. Por tanto, también esto deben admitirlo todos como verdadero. Y, aunque Salomón dice que Dios no está encerrado en ningún lugar (ver *1 Reyes*, 8, 27), como no afirma expresamente que Dios no se mueve, sino que esto solo se deriva de sus palabras, hay que interpretarlas de forma que no parezcan negar a Dios el movimiento local. Por las mismas razones, también los cielos deberían ser tomados por la morada y el solio de Dios, ya que la Escritura lo afirma explícitamente. Hay en la Escritura muchísimas cosas de este tipo, que están dichas según las opiniones de los profetas y del vulgo, y cuya falsedad nos es revelada, no por la Escritura, sino por la razón y la filosofía[318]. Según la opinión de este autor, habría, sin embargo, que darlas todas por verdaderas, puesto que la razón no interviene para nada en ellas.

Por otra parte, Alfakar se equivoca al afirmar que un pasaje de la Escritura solo contradice a otro por sus consecuencias, pero no directamente. Pues Moisés afirma de forma directa que Dios es fuego (ver *Deuteronomio*, 4, 24) y niega igualmente que Dios tenga semejanza alguna con las cosas visibles (ver *Deuteronomio*, 4, 12). Y, si él pretende que esto no niega directamente, sino solo por sus consecuencias, que Dios es fuego, y que por tanto hay que adaptarlo al primer texto para que no parezca contradecirlo, concedámosle que Dios es fuego. O más bien, para no desvariar como él, dejemos esto y aduzcamos otro ejemplo. [3|184] Samuel[*42] niega directamente que Dios se arrepienta de su opinión (ver *1*

*Samuel*, 15, 29); por el contrario, *Jeremías*, 18, 8, 10 afirma que Dios se arrepiente del bien y del mal que había decretado. ¿Acaso no se oponen directamente estos textos entre sí? ¿Cuál de ellos interpretará, entonces, metafóricamente? Ambas opiniones son universales y contrarias entre sí: lo que una afirma directamente, lo niega la otra directamente. Por tanto, según su propia regla, Alfakar se ve obligado a aceptar esto como verdadero y a rechazar eso mismo como falso. Poco importa, por lo demás, que un pasaje no se oponga a otro directamente, sino tan solo por sus consecuencias, si éstas son claras y las circunstancias y la naturaleza del pasaje no admiten explicaciones metafóricas, como sucede en muchas ocasiones en los Sagrados Libros. Véase en este sentido el capítulo II (donde hemos mostrado que los profetas tuvieron opiniones diversas y contrarias)[319] y, principalmente, todas aquellas contradicciones que hemos probado que existen en las historias (concretamente en los capítulos IX y X)[320]. Pero no tengo por qué citarlo todo aquí, pues basta con lo dicho para mostrar los absurdos que se derivan de esta opinión y de su regla, así como su falsedad y la precipitación del autor.

§ 3. Nosotros rechazamos, pues, tanto esta opinión como la de Maimónides y damos por firmemente establecido que ni la teología tiene que servir a la razón ni la razón a la teología, sino que cada una posee su propio dominio: la razón, el reino de la verdad y la sabiduría; la teología, el reino de la piedad y la obediencia. Como hemos probado, en efecto, el poder de la razón no llega a poder determinar que los hombres puedan ser felices por la sola obediencia, sin la inteligencia de las cosas[321]. Por su parte, la teología no enseña más que eso ni impone más que la obediencia; contra la razón, en cambio, no quiere ni puede nada. Efectivamente, la teología solo determina los dogmas de la fe (tal como vimos en el capítulo precedente), en la medida necesaria para la obediencia[322]. Cómo haya que entenderlos, sin embargo, bajo la perspectiva de la verdad, deja que la razón lo determine, ya que ella es la verdadera luz de la mente, sin la cual no ve más que sueños y ficciones.

Por teología entiendo estrictamente aquí la revelación, en cuanto indica, según hemos dicho, qué fin busca la Escritura: cuál es el fundamento de la

obediencia y la forma de practicarla, es decir, los dogmas de la fe y de la piedad verdaderas. En otros términos, la teología es lo que se llama propiamente [3|185] la palabra de Dios, la cual no consiste en cierto número de libros (ver sobre esto el capítulo XII)[323]. Quien entienda así la teología, comprobará que está acorde con la razón en cuanto a sus preceptos o enseñanzas de vida, y que no la contradice en absoluto en cuanto a su meta y a su fin, y que por consiguiente es válida para todos sin excepción. Por lo que respecta a toda la Escritura, en general, ya hemos probado en el capítulo VII que su sentido hay que determinarlo exclusivamente por su propia historia y no por la historia universal de la naturaleza, ya que ésta solo es el fundamento de la filosofía[324]. Ni debe preocuparnos el que, una vez investigado su verdadero sentido, constatemos que ella contradice aquí o allí a la razón. Porque sabemos a ciencia cierta que, si algo hay en los Sagrados Libros, que contradiga a la razón o que los hombres puedan ignorar sin menoscabo de la caridad, eso no toca para nada a la teología o palabra de Dios, y que, por lo mismo, cada uno puede pensar lo que quiera sobre ello sin incurrir en crimen. Concluimos, pues, de forma general, que ni la Escritura debe ser adaptada a la razón ni la razón a la Escritura.

Ahora bien, como nosotros no podemos demostrar por la razón si es verdadero o falso el fundamento de la teología, a saber, que los hombres se salvan por la sola obediencia, se nos puede objetar por qué, entonces, lo creemos. Porque, si lo creemos sin razón, lo abrazamos ciegamente y obramos, por tanto, como necios y sin juicio. Y si, por el contrario, pretendemos afirmar que este fundamento puede ser demostrado por la razón, entonces la teología será una parte de la filosofía y no habría que separarla de ella. Pero a esta objeción respondo que yo defiendo, sin restricción alguna, que este dogma fundamental de la teología no puede ser descubierto por la luz natural o que, al menos, no ha habido nadie que lo haya demostrado, y que, por consiguiente, la revelación fue sumamente necesaria. Yo añado, no obstante, que podemos servirnos del juicio para que, una vez revelado, lo aceptemos, al menos, con una certeza moral. Digo certeza moral porque no tenemos por qué esperar que nosotros podamos estar más seguros de ello que los mismos profetas, a los que les fue revelado por primera vez y cuya certeza, sin embargo, no fue más que

moral, como hemos probado en el capítulo II de este tratado[325]. Se equivocan, pues, totalmente de camino quienes se empeñan en demostrar la autoridad de la Escritura con argumentos matemáticos.

Efectivamente, la autoridad de los Sagrados Libros depende de la autoridad de los profetas y, por lo mismo, no puede ser demostrada con argumentos más sólidos que aquellos con los que los profetas [3|186] solían, en otro tiempo, persuadir al pueblo de su autoridad. Más aún, nuestra certeza sobre la Escritura no se puede fundar sobre ningún otro fundamento, fuera de aquel en el que los profetas fundaban su certeza y su autoridad. Ahora bien, nosotros hemos demostrado que toda la certeza de los profetas estriba en estas tres cosas, a saber: 1.ª) en una imaginación viva y precisa; 2.ª) en un signo; 3.ª) y final y principalmente, en un ánimo inclinado a lo justo y a lo bueno[326]. No se fundaban en ninguna otra razón y, por consiguiente, tampoco podían demostrar con otras razones su autoridad: ni al pueblo, al que hablaron en otro tiempo de viva voz; ni a nosotros, a quienes hablan ahora a través de sus escritos. En cuanto a lo primero, a saber, que imaginaban vivamente las cosas, es algo que solo podía constar a los mismos profetas. Por tanto, toda nuestra certeza sobre la revelación solo puede y debe ser fundada en las otras dos cosas: en el signo y en la doctrina.

De hecho, el mismo Moisés lo enseña expresamente, ya que en *Deuteronomio*, 18 manda que el pueblo obedezca al profeta que les dio, en nombre de Dios, un signo verdadero; pero que, si éste ha predicho algo falso, aunque lo hiciera en nombre de Dios, lo condenen a muerte; y manda hacer lo mismo con aquel que haya intentado apartar al pueblo de la verdadera religión, aun cuando hubiera confirmado su autoridad con signos y portentos (véase sobre esto *Deuteronomio*, 13). De ahí se sigue, pues, que el profeta verdadero se distingue del falso por la doctrina y el milagro conjuntamente. Moisés declara, en efecto, que ése es el verdadero profeta y manda creerle sin temor alguno al fraude; y dice que son falsos y reos de muerte aquellos que hayan predicho algo falso, aunque lo hubieran hecho en nombre de Dios, o que hayan enseñado falsos dioses, aunque hubieran hecho auténticos milagros[327].

Por consiguiente, también nosotros solo tenemos que creer a la Escritura, es decir, a los profetas por este motivo: por la doctrina confirmada con signos. Al constatar que los profetas recomiendan, ante todo, la justicia y la caridad, y que no pretenden otra cosa, concluimos que ellos no han enseñado con malas y ocultas intenciones, sino con ánimo sincero, que los hombres alcanzan la felicidad por la obediencia y la fe. Y como, además, confirmaron esto con signos, nos convencemos de que no lo dijeron temerariamente ni estaban delirando mientras profetizaban.

Nuestra convicción se afianza todavía más al observar que los profetas no enseñaron ninguna doctrina moral, que no esté plenamente acorde con la razón. Pues no es casual que la palabra de Dios que habla en los profetas, esté en absoluta armonía con la misma palabra de Dios que habla en nosotros. Y esta certeza la derivamos nosotros de los Sagrados Libros con la misma garantía con que la derivaban antaño los judíos de la viva voz de los profetas. [3|187] Efectivamente, hemos demostrado antes, al final del capítulo Xll, que la Escritura ha llegado a nosotros incorrupta en lo que concierne a la doctrina y a las historias principales. De ahí que, aunque no podamos demostrar matemáticamente este fundamento de toda la teología y la Escritura, lo podemos aceptar con sano juicio. Pues es sin duda una necedad negarse a aceptar algo que está avalado por el testimonio de tantos profetas y de donde se deriva gran consuelo para aquellos que no están tan dotados de inteligencia; algo de donde se sigue no poca utilidad para el Estado y que podemos aceptar sin peligro ni daño alguno, por la sencilla razón de que no se lo puede demostrar matemáticamente. Como si, para organizar sabiamente nuestra vida, no admitiéramos como verdad nada de lo que pudiéramos dudar por algún motivo, y como si muchas de nuestras acciones no fueran sumamente inciertas y sujetas al azar.

§ 4. Reconozco, sin duda, que quienes piensan que la filosofía y la teología se contradicen mutuamente, y estiman, en consecuencia, que hay que destronar a una de ellas y desechar una u otra, tienen motivos sobrados para esforzarse en fundar la teología sobre bases sólidas y procurar demostrarla matemáticamente. Pues ¿quién, que no esté desesperado y loco, querría desechar olímpicamente la razón o despreciar las artes y las ciencias

y negar la certeza de la razón? Mas no por eso los puedo excusar sin reservas, puesto que pretenden llamar en su ayuda a la razón para con ella misma rechazarla, empeñándose así en hacer incierta la razón mediante la certeza de la misma razón. Más aún, al tiempo que se esfuerzan en probar con argumentos matemáticos la verdad y la autoridad de la teología, y en quitar la autoridad a la razón y a la luz natural, no hacen otra cosa que someter la misma teología al imperio de la razón, y parecen suponer abiertamente que la autoridad de la teología no posee brillo alguno, a menos que reciba el fulgor de la luz natural.

Y si, por el contrario, se jactan de contentarse plenamente con el testimonio interno del Espíritu Santo y de no invocar en su ayuda a la razón más que para convencer a los infieles, no hay que dar crédito alguno a sus palabras, puesto que podemos demostrar sin dificultad que ellos se expresan así por pasión o por vanagloria. Del capítulo precedente se sigue, en efecto, con toda evidencia que el Espíritu Santo solo da testimonio acerca de las buenas obras. Por eso también Pablo [3|188] en la carta a los *Gálatas*, 5, 22 las llama frutos del Espíritu Santo; y, en realidad, éste no es otra cosa que la tranquilidad de ánimo, que surge en la mente por las buenas acciones. En cambio, acerca de la verdad y la certeza de los objetos puramente especulativos, ningún espíritu da testimonio, excepto la razón, puesto que, como hemos probado, solo ella reclamó para sí el dominio de la verdad. De ahí que, si ellos pretenden poseer, aparte de éste, un Espíritu que los ratifique en la verdad, vana es su pretensión, pues no expresan más que los prejuicios de sus pasiones; si no es que se refugian en algo sagrado, arrastrados por el gran temor de ser vencidos por los filósofos y de ser expuestos a la mofa pública. En vano, sin embargo; pues ¿qué altar se puede levantar quien ha ultrajado la majestad de la razón?[328].

Pero prescindamos de ellos, puesto que yo pienso haber cumplido mi cometido por haber mostrado por qué motivos hay que separar la filosofía de la teología, en qué consiste esencialmente la una y la otra, y que ninguna de ellas es esclava de la otra, sino que cada una ejerce su dominio sin oposición alguna de la parte contraria; y porque, finalmente, he mostrado, siempre que se presentó la ocasión, los absurdos, inconvenientes y perjuicios que se han derivado de que los hombres hayan confundido, de las

formas más extrañas, estas dos facultades y no hayan atinado a distinguirlas con precisión ni a separar la una de la otra.

Antes de pasar a otros temas, quiero advertí aquí expresamente[*43], aunque ya queda dicho, que yo defiendo que es inmensa la utilidad y la necesidad de la Sagrada Escritura o revelación. Pues, como no podemos percibir por la luz natural que la simple obediencia es el camino hacia la salvación[*44], sino que solo la revelación enseña que eso se consigue por una singular gracia de Dios, que no podemos alcanzar por la razón: se sigue que la Escritura ha traído a los mortales un inmenso consuelo. Porque todos, sin excepción, pueden obedecer; pero son muy pocos, en comparación con todo el género humano, los que consiguen el hábito de la virtud bajo la sola guía de la razón. De ahí que, si no contáramos con este testimonio de la Escritura, dudaríamos de la salvación de casi todos.

## Capítulo XVI: De los fundamentos del Estado; del derecho natural y civil del individuo, y del derecho de las supremas potestades

[3|189] § 1. Hasta aquí hemos procurado separar la filosofía de la teología y demostrar que esta última concede a cada uno la libertad de filosofar. Ya es hora, pues, de investigar hasta dónde se extiende, en el mejor Estado, esta libertad de pensar y de decir lo que uno piensa. Para proceder con orden, hay que tratar de los fundamentos del Estado y, en primer término, del derecho natural de cada individuo, sin referirnos de momento al Estado y a la religión[329].

Por derecho e institución de la naturaleza no entiendo otra cosa que las reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales concebimos que cada ser está naturalmente determinado a existir y a obrar de una forma precisa. Los peces, por ejemplo, están por naturaleza determinados a nadar y los grandes a comer a los chicos; en virtud de un derecho natural supremo, los peces gozan, pues, del agua y los grandes se comen a los más pequeños. Pues es cierto que la naturaleza, absolutamente considerada, tiene el máximo derecho a todo lo que puede, es decir, que el derecho de la

naturaleza se extiende hasta donde llega su poder. En efecto, el poder de la naturaleza es el mismo poder de Dios, que tiene el máximo derecho a todo. Pero, como el poder universal de toda la naturaleza no es nada más que el poder de todos los individuos en conjunto, se sigue que cada individuo tiene el máximo derecho a todo lo que puede o que el derecho de cada uno se extiende hasta donde alcanza su poder determinado. Y, como la ley suprema de la naturaleza es que cada cosa se esfuerce, cuanto puede, en perseverar en su estado por sí sola, sin relación alguna a otra, se sigue que cada individuo tiene el máximo derecho a esto, es decir (como acabo de decir), a existir y actuar tal como está determinado por naturaleza[330].

En esto, no reconozco ninguna diferencia entre los hombres y los demás individuos de la naturaleza; ni entre los hombres dotados de razón y los demás, que ignoran la verdadera razón; ni entre los tontos, los locos y los sanos. Porque todo lo que [3|190] cada cosa hace en virtud de las leyes de su naturaleza, lo hace con el máximo derecho, puesto que obra tal como está determinada por la naturaleza y no puede obrar de otro modo. De ahí que, mientras consideramos que los hombres viven bajo el imperio de la sola naturaleza, aquel que aún no ha conocido la razón o que no tiene todavía el hábito de la virtud, vive con el máximo derecho según las leyes del solo apetito, exactamente igual que aquel que dirige su vida por las leyes de la razón. En otros términos, así como el sabio tiene el máximo derecho a todo lo que dicte la razón, o a vivir según las leyes de la razón, así también el ignorante y débil de espíritu tiene el máximo derecho a todo lo que aconseja el apetito, o a vivir según las leyes del apetito. Y esto mismo es lo que enseña Pablo, ya que no reconoce ningún pecado antes de la ley, es decir, mientras se considera que los hombres viven según el mandato de la naturaleza[331].

El derecho natural de cada hombre no se determina, pues, por la sana razón, sino por el deseo y el poder. No todos, en efecto, están naturalmente determinados a obrar según las reglas y las leyes de la razón, sino que, por el contrario, todos nacen ignorantes de todas las cosas y, antes de que puedan conocer la verdadera norma de vida y adquirir el hábito de la virtud, transcurre gran parte de su vida, aun en el caso de que reciban una buena educación. Entretanto, sin embargo, tienen que vivir y conservarse en

cuanto puedan, es decir, según les impulse el apetito, ya que es lo único que les dio la naturaleza, que les negó el poder actual de vivir según la sana razón. No están, pues, más obligados a vivir según las leyes de la mente sana que lo está el gato a vivir según las leyes de la naturaleza del león. Por consiguiente, todo cuanto un hombre, considerado bajo el solo imperio de la naturaleza, estime que le es útil, ya le guíe la sana razón, ya el ímpetu de las pasiones, tiene el máximo derecho de desearlo y le es lícito apoderarse de ello de cualquier forma, ya sea por la fuerza, el engaño, las súplicas o el medio que le resulte más fácil; y puede, por tanto, tener por enemigo a quien intente impedirle que satisfaga su deseo.

De lo anterior se sigue que el derecho e institución de la naturaleza, bajo el cual todos nacen y viven la mayor parte de su vida, no prohíbe nada más que lo que nadie desea y nadie puede; pero no se opone a las riñas, ni a los odios, ni a la ira, ni al engaño, ni a absolutamente nada que aconseje el apetito[332].

Nada extraño, ya que la naturaleza no está confinada a las leyes de la razón humana, que tan solo miran a la verdadera utilidad del hombre y a su conservación, sino que implica [3|191] infinitas otras, que abarcan el orden eterno de toda la naturaleza, de la que el hombre es una partícula, y por cuya necesidad todos los individuos son determinados a existir y a obrar de cierta manera. Así, pues, si algo nos parece ridículo, absurdo o malo en la naturaleza, se debe a que solo conocemos parcialmente las cosas e ignoramos, en su mayor parte, el orden y la coherencia de toda la naturaleza, y a que queremos que todas las cosas sean dirigidas según los hábitos de nuestra razón. Pero la verdad es que aquello, que la razón define como malo, no es malo en relación al orden y a las leyes de toda la naturaleza, sino únicamente en relación a las leyes de nuestra naturaleza[333].

§ 2. Nadie puede dudar, sin embargo, cuánto más útil les sea a los hombres vivir según las leyes y los seguros dictámenes de nuestra razón, los cuales, como hemos dicho, no buscan otra cosa que la verdadera utilidad humana. Ni hay nadie tampoco que no desee vivir, en cuanto pueda, con seguridad y sin miedo. Pero esto es imposible que suceda, mientras esté

permitido que cada uno lo haga todo a su antojo y no se conceda más derechos a la razón que al odio y a la ira; pues no hay nadie que no viva angustiado en medio de enemistades, odios, iras y engaños, y que no se esfuerce, cuanto esté en su mano, por evitarlos. Y, si consideramos, además, que, sin la ayuda mutua, los hombres viven necesariamente en la miseria y sin poder cultivar la razón, como hemos probado en el capítulo V[334], veremos con toda claridad que, para vivir seguros y lo mejor posible, los hombres tuvieron que unir necesariamente sus esfuerzos. Hicieron, pues, que el derecho a todas las cosas, que cada uno tenía por naturaleza, lo poseyeran todos colectivamente y que en adelante ya no estuviera determinado según la fuerza y el apetito de cada individuo, sino según el poder y la voluntad de todos a la vez. En vano, sin embargo, lo hubieran intentado, si quisieran seguir únicamente los consejos del apetito, puesto que las leyes del apetito arrastran a cada cual por su lado. Por eso debieron establecer, con la máxima firmeza y mediante un pacto, dirigirlo todo por el solo dictamen de la razón (al que nadie se atreve a oponerse abiertamente por no ser tenido por loco) y frenar el apetito en cuanto aconseje algo en perjuicio de otro, no hacer a nadie lo que no se quiere que le hagan a uno, y defender, finalmente, el derecho ajeno como el suyo propio[335].

Veamos ahora cómo se debe llevar a cabo ese pacto para que sea válido y firme. En efecto, es una ley universal de la naturaleza humana que nadie desprecia algo que considera bueno, si no es por la esperanza de un bien mayor [3|192] o por el miedo de un mal mayor; y que no sufre ningún mal, si no es por evitar un mal mayor o por la esperanza de un bien mayor. Es decir, que cada uno elegirá, de dos bienes, el que le parece mayor y, de dos males, el que le parece menor. Digo expresamente: aquello que le parece mayor o menor al que elige, no que las cosas sean necesariamente tal como él las juzga. Esta ley está, además, tan firmemente grabada en la naturaleza humana que hay que situarla entre las verdades eternas, que nadie puede ignorar. Ahora bien, de esta ley se sigue necesariamente que nadie prometerá sin dolo[*45] ceder el derecho que tiene a todo, y que nadie en absoluto será fiel a sus promesas, sino por el miedo a un mal mayor o por la esperanza de un bien mayor.

Para que se lo entienda mejor, supongamos que un ladrón me fuerza a prometerle que le daré mis bienes cuando él quiera. Ahora bien, como mi derecho natural solo está determinado, según ya he probado, por mi poder, es cierto que, si yo me puedo librar de este ladrón con engaños, prometiéndole cuanto él desee, el derecho de naturaleza me permite hacerlo, es decir, pactar con dolo cuanto él quiera. O supongamos que yo he prometido sin fraude a alguien que no tomaría comida ni alimento alguno durante veinte días, y que después he visto que mi promesa es estúpida y que no puedo guardarla sin gravísimo daño para mí. Dado que estoy obligado, por derecho natural, a elegir de dos males el menor, tengo el máximo derecho a romper mi compromiso y a dar lo dicho por no dicho. Y esto, repito, me está permitido por el derecho natural, tanto si, al percibir que mi promesa fue equivocada, me fundo en la razón cierta y verdadera como en la apariencia de una opinión; porque, tanto si mi percepción es verdadera como si es falsa, temeré el máximo mal y, por prescripción de la naturaleza, me esforzaré en evitarlo de cualquier forma.

Concluimos, pues, que el pacto no puede tener fuerza alguna sino en razón de la utilidad, y que, suprimida ésta, se suprime *ipso facto* el pacto y queda sin valor. Por tanto, es necio pedir a alguien que nos sea siempre fiel a su promesa si, al mismo tiempo, no se procura conseguir que al que rompa el pacto contraído, se le siga de ahí más daño que utilidad. Esta doctrina debe aplicarse, sobre todo, en el momento de organizar un Estado[336].

Claro que, si todos los hombres pudieran ser fácilmente conducidos por la sola razón y pudieran conocer la utilidad y necesidad suprema del Estado, no habría nadie que no detestara de plano el engaño; sino que, por el deseo de este bien supremo, es decir, de conservar el Estado, todos cumplirían, con toda fidelidad y al detalle, los pactos y guardarían, por encima de todo, la fidelidad, supremo baluarte del Estado. [3|193| Pero está muy lejos de que todos puedan ser fácilmente conducidos por la sola guía de la razón, ya que cada uno es arrastrado por su placer, y la mente está casi siempre tan ocupada por la avaricia, la gloria, la envidia, la ira, etc., que no queda espacio alguno para la razón. De ahí que, aunque los hombres prometan, con indudables signos de sinceridad, y se comprometan a ser fieles a su

palabra, nadie puede, sin embargo, estar seguro de la fidelidad de otro, a menos que se añada otra cosa a su promesa; ya que, por derecho de naturaleza, todo el mundo puede actuar con fraude y nadie está obligado a observar los pactos, si no es por la esperanza de un bien mayor o por el miedo de un mayor mal.

§ 3. Ahora bien, como ya hemos probado que el derecho natural de cada uno solo está determinado por su poder, se sigue que, en la medida en que alguien, por fuerza o espontáneamente, transfiere a otro parte de su poder, le cederá necesariamente también, y en la misma medida, parte de su derecho. Por consiguiente, tendrá el supremo derecho sobre todos, quien posea el poder supremo, con el que puede obligarlos a todos por la fuerza o contenerlos por el miedo al supremo suplicio, que todos temen sin excepción. Y solo mantendrá ese derecho en tanto en cuanto conserve ese poder de hacer cuanto quiera; de lo contrario, mandará en precario, y ninguno que sea más fuerte, estará obligado a obedecerle, si no quiere.

Así, pues, se puede formar una sociedad y lograr que todo pacto sea siempre observado con máxima fidelidad, sin que ello contradiga al derecho natural, a condición de que cada uno transfiera a la sociedad todo el poder, que él posee, de suerte que ella sola mantenga el supremo derecho de la naturaleza a todo, es decir, la potestad suprema, a la que todo el mundo tiene que obedecer, ya por propia iniciativa, ya por miedo al máximo suplicio[337].

El derecho de dicha sociedad se llama democracia; ésta se define, pues, como la asociación general de los hombres, que posee colegialmente el supremo derecho a todo lo que puede. De donde se sigue que la potestad suprema no está sometida a ninguna ley, sino que todos deben obedecerla en todo. Todos, en efecto, tuvieron que hacer, tácita o expresamente, este pacto, cuando le transfirieron a ella todo su poder de defenderse, esto es, todo su derecho. Porque, si quisieran conservar algo para sí, debieran haber previsto cómo podrían defenderlo con seguridad; pero, como no lo hicieron ni podían haberlo hecho sin dividir y, por tanto, destruir la potestad suprema, se sometieron totalmente, *ipso facto*, al arbitrio de la suprema autoridad. Pues, como lo han hecho incondicionalmente y (como hemos

dicho) por la fuerza de la necesidad [3|194] y por el consejo de la razón, se sigue que estamos obligados a cumplir absolutamente todas las órdenes de la potestad suprema, por más absurdas que sean, a menos que queramos ser enemigos del Estado y obrar contra la razón, que nos aconseja defenderlo con todas las fuerzas. Porque la razón nos manda cumplir dichas órdenes, a fin de que elijamos de dos males el menor.

Adviértase, además, que cualquiera podía asumir fácilmente este peligro, a saber, de someterse incondicionalmente al poder y al arbitrio de otro. Ya que, según hemos demostrado, las supremas potestades solo poseen este derecho de mandar cuanto quieran, en tanto en cuanto tienen realmente la suprema potestad; pues, si la pierden, pierden, al mismo tiempo, el derecho de mandarlo todo, el cual pasa a aquel o aquellos que lo han adquirido y pueden mantenerlo. Por eso, muy rara vez puede acontecer que las supremas potestades manden cosas muy absurdas, puesto que les interesa muchísimo velar por el bien común y dirigirlo todo conforme al dictamen de la razón, a fin de velar por sí mismas y conservar el mando. Pues, como dice Séneca, nadie mantuvo largo tiempo gobiernos violentos**[338]**.

Añádase a lo anterior que tales absurdos son menos de temer en un Estado democrático; es casi imposible, en efecto, que la mayor parte de una asamblea, si ésta es numerosa, se ponga de acuerdo en un absurdo. Lo impide, además, su mismo fundamento y su fin, el cual no es otro, según hemos visto, que evitar los absurdos del apetito y mantener a los hombres, en la medida de lo posible, dentro de los límites de la razón, a fin de que vivan en paz y concordia; si ese fundamento se suprime, se derrumbará fácilmente todo el edificio. Ocuparse de todo esto incumbe, pues, solamente a la suprema potestad; a los súbditos, en cambio, incumbe, como hemos dicho, cumplir sus órdenes y no reconocer otro derecho que el proclamado por la suprema autoridad**[339]**.

Quizá alguien piense, sin embargo, que de este modo convertimos a los súbditos en esclavos, por creer que es esclavo quien obra por una orden, y libre quien vive a su antojo. Pero esto está muy lejos de ser verdad, ya que, en realidad, quien es llevado por sus apetitos y es incapaz de ver ni hacer nada que le sea útil, es esclavo al máximo; y solo es libre aquel que vive

con sinceridad bajo la sola guía de la razón. La acción realizada por un mandato, es decir, la obediencia, suprime de algún modo la libertad; pero no es la obediencia, sino el fin de la acción lo que hace a uno esclavo. Si el fin de la acción no es la utilidad del mismo agente, sino del que manda, entonces el agente es esclavo e inútil para sí. Ahora bien, en el Estado y en el gobierno, donde la suprema ley es la salvación del pueblo y [3|195] no del que manda, quien obedece en todo a la suprema potestad, no debe ser considerado como esclavo inútil para sí mismo, sino como súbdito. De ahí que el Estado más libre será aquel, cuyas leyes están fundadas en la sana razón, ya que en él[*46]todo el mundo puede ser libre, es decir, vivir sinceramente según la guía de la razón, donde quiera[340].

Y así también, aunque los hijos tienen que obedecer en todo a sus padres, no por eso son esclavos: porque los preceptos paternos buscan, ante todo, la utilidad de los hijos. Admitimos, pues, una gran diferencia entre el esclavo, el hijo y el súbdito. Los definimos así: esclavo es quien está obligado a obedecer las órdenes del señor, que solo buscan la utilidad del que manda; hijo, en cambio, es aquel que hace, por mandato de los padres, lo que le es útil; súbdito, finalmente, es aquel que hace, por mandato de la autoridad suprema, lo que es útil a la comunidad y, por tanto, también a él[341].

Con esto pienso haber mostrado con suficiente claridad los fundamentos del Estado democrático. He tratado de él, con preferencia a todos los demás, porque me parecía el más natural y el que más se aproxima a la libertad que la naturaleza concede a cada individuo. Pues, en este Estado, nadie transfiere a otro su derecho natural, hasta el punto de que no se le consulte nada en lo sucesivo, sino que lo entrega a la mayor parte de toda la sociedad, de la que él es una parte. En este sentido, siguen siendo todos iguales, como antes en el estado natural. Por otra parte, solo he querido tratar expresamente de este Estado, porque responde al máximo al objetivo que me he propuesto: tratar de las ventajas de la libertad en el Estado[342].

Prescindo, pues, de los fundamentos de los demás Estados, ya que, para conocer sus derechos, tampoco es necesario que sepamos en dónde tuvieron su origen y en dónde lo tienen con frecuencia, pues esto lo sabemos ya con creces por cuanto hemos dicho. Efectivamente, a quien ostenta la suprema

potestad, ya sea uno, ya varios, ya todos, le compete, sin duda alguna, el derecho supremo de mandar cuanto quiera. Por otra parte, quien ha transferido a otro, espontáneamente o por la fuerza, su poder de defenderse, le cedió completamente su derecho natural y decidió, por tanto, obedecerle plenamente en todo; y está obligado a hacerlo sin reservas, mientras el rey o los nobles o el pueblo conserven la potestad suprema que recibieron y que fue la razón de que los individuos les transfirieran su derecho. Y no es necesario añadir más a esto.

§ 4. Una vez determinados los fundamentos y el derecho del Estado, ya será fácil definir [3|196] qué es el derecho civil privado, y qué la injuria, la justicia y la injusticia en el Estado civil; qué es, además, un confederado, qué un enemigo y qué, finalmente, un crimen de lesa majestad.

Por derecho civil privado no podemos entender otra cosa que la libertad de cada cual a conservarse en su estado, tal como es determinada por los edictos de la potestad suprema y defendida por su sola autoridad. Pues, una vez que cada uno transfirió a otro su derecho a vivir a su antojo (el cual por su sola potestad era determinado), es decir, su libertad y su poder de defenderse, ya está obligado a vivir según la razón de éste y a defenderse con su sola ayuda. La injuria se produce cuando un ciudadano o súbdito se ve forzado por otro a sufrir algún daño contra el derecho civil o contra el edicto de la suprema potestad. En efecto, la injuria solo puede concebirse en el estado civil; ahora bien, las potestades supremas, por estarles todo permitido por derecho, no pueden inferir injuria alguna a los súbditos. Luego, solo puede tener lugar entre los ciudadanos, que están obligados por el derecho a no perjudicarse mutuamente. La justicia es la permanente disposición de ánimo a atribuir a cada uno lo que le pertenece por el derecho civil. La injusticia, en cambio, es sustraer a alguien, bajo la apariencia de derecho, lo que le pertenece según la verdadera interpretación de las leyes. Reciben los nombres de equidad e iniquidad, porque quienes están encargados de dirimir los pleitos, están obligados a tratar a todos por igual, sin acepción de personas, y a defender por igual el derecho de cada uno, sin envidiar al rico ni despreciar al pobre[343].

Confederados son los hombres de dos ciudades que, por evitar el peligro que conllevan las discordias bélicas o por cualquier otra utilidad, se comprometen mediante contrato a no dañarse mutuamente, antes al contrario, a socorrerse en caso de necesidad, pero manteniendo cada uno su Estado. Este contrato solo será válido mientras subsista su fundamento, es decir, la razón de peligro o de utilidad, puesto que nadie hace un contrato ni está obligado a mantener los pactos, sino por la esperanza de algún bien o por el temor de algún mal. Si ese fundamento se suprime, desaparece por sí mismo el contrato, como lo enseña más que de sobra la experiencia. Pues, aunque distintos Estados se comprometan entre sí a no dañarse mutuamente, se ven forzados a impedir, en cuanto puedan, que el otro se haga más poderoso; y no se fían de la palabra dada, si no han visto con suficiente claridad el fin y la utilidad que llevó a ambos al contrato. De lo contrario, temen el engaño, y no sin razón. ¿Quien, en efecto, se [3|197] fiará de las palabras y promesas de aquel que tiene la potestad suprema y el derecho a hacerlo todo, y cuya suprema ley es la salvación y la utilidad de su Estado, a menos que sea un necio, que desconoce el derecho de las supremas potestades? Si consideramos, por otra parte, la piedad y la religión, veremos, además, que nadie que está al frente de un Estado, puede, sin crimen, cumplir sus promesas en detrimento de su Estado. Pues, cualquiera que haya sido su compromiso con otro Estado, si ve que algo redunda en perjuicio del suyo, no puede cumplirlo sin faltar a la fidelidad prometida a los súbditos, que es su máxima obligación, y que los gobernantes, además, suelen jurar cumplir[344].

Por otra parte, enemigo es todo aquel que vive fuera de la ciudad, de tal modo que no reconoce el gobierno de la ciudad, ni como confederado ni como súbdito. Pues no es el odio, sino el derecho, lo que hace al enemigo del Estado; y el derecho de la ciudad contra quien no reconoce su gobierno con ningún tipo de contrato, es el mismo que contra quien le ha inferido un daño. De ahí que la ciudad tiene derecho a obligarlo, de cualquier forma que le sea posible, a someterse o a confederarse.

Finalmente, el crimen de lesa majestad solo tiene lugar en los súbditos o ciudadanos, que han transferido, mediante un pacto tácito o explícito, todo su derecho a la ciudad. Se dice que ha cometido tal crimen aquel súbdito

que ha intentado de algún modo arrebatar el derecho de la suprema potestad o entregarlo a otro. Digo ha intentado, porque, si solo debieran ser condenados los que ya han llevado a cabo el hecho, casi siempre llegaría demasiado tarde la ciudad con la condena: después de haber sido arrebatado o transferido a otro su derecho. Digo, además, en general: quien intenta, de algún modo, arrebatar el derecho de la suprema potestad, porque no reconozco diferencia alguna en que de tal acción se siguiera clarísimamente un perjuicio o un beneficio para todo el Estado. Ya que, de cualquier forma que lo haya intentado, ha lesionado la majestad y con derecho es condenado. En caso de guerra, además, todos admiten que esa condena es sumamente justa. Por ejemplo, si uno no se mantiene en su puesto, sino que, sin saberlo su jefe, se dirige contra el enemigo, aunque, a su juicio, la hazaña emprendida estuviera bien planteada y hubiera vencido al enemigo, con derecho es condenado a muerte, porque ha violado el juramento y el derecho del jefe del ejército. No todos, sin embargo, ven con igual claridad que todos los ciudadanos, sin excepción, estén siempre obligados por este derecho; la razón, no obstante, es siempre la misma. Pues, como el Estado solo debe ser conservado y dirigido por el consejo de la suprema potestad y todos han pactado, sin reserva alguna, que este derecho le compete a ella, si alguien ha decidido por sí solo, sin conocimiento del consejo supremo, resolver un asunto público, [3|198] aunque de ahí se derivara un beneficio seguro para la ciudad, ha violado el derecho de la suprema potestad y ha lesionado la majestad, y es con derecho condenado[345].

§ 5. A fin de alejar todo escrúpulo, solo nos resta responder a esta pregunta: ¿no contradice abiertamente al derecho divino revelado lo que antes hemos dicho, que todo aquel que no tiene uso de razón, tiene el máximo derecho, en el estado natural, de vivir según las leyes del apetito? Pues, como todos sin excepción (tengan o no el uso de razón) estarían igualmente obligados por el precepto divino a amar al prójimo como a sí mismos, se sigue que no podemos, sin cometer una injusticia, hacer daño a otro ni vivir según las solas leyes del apetito. Si nos atenemos al estado natural, nos resulta fácil responder a esta objeción, puesto que ese estado es anterior, por naturaleza y en el tiempo, a la religión. Por naturaleza[*47] [346],

en efecto, nadie sabe que está obligado de algún modo a obedecer a Dios; más aún, nadie puede llegar a saberlo por razón alguna, sino solo recibirlo de una revelación confirmada con signos.

Por tanto, antes de la relevación nadie está obligado por el derecho divino, ya que no puede menos de ignorarlo. No hay que confundir, pues, el estado natural con el estado de religión, sino que hay que concebirlo sin religión ni ley, y por lo mismo sin pecado ni injuria, como nosotros hemos hecho y hemos confirmado con la autoridad de Pablo. No pensamos, sin embargo, que sea únicamente en razón de su ignorancia, por lo que el estado natural es anterior al derecho divino revelado y que, por tanto, no lo incluye, sino que es también en razón de la libertad con que todos nacen. Pues, si los hombres estuvieran sometidos al derecho divino por naturaleza o si el derecho divino fuera por naturaleza derecho, sería superfluo que Dios hiciera un contrato con los hombres y que los obligara mediante la alianza y el juramento. Por consiguiente, hay que conceder, sin restricción alguna, que el derecho divino comenzó a partir del momento en que los hombres prometieron a Dios, mediante un pacto expreso, obedecerle en todo; ya que con ello cedieron, por así decirlo, su libertad natural y transmitieron a Dios su derecho, tal como dijimos que sucede en el estado civil. Pero de esto trataré más ampliamente en los capítulos siguientes.

No obstante, todavía se puede argüir que las supremas potestades están sometidas, igual que los súbditos, a este derecho divino, mientras que nosotros hemos dicho que conservan el derecho natural y que todo les está permitido por derecho. Para obviar totalmente esta dificultad, que no proviene tanto de la idea de estado natural, cuanto de la de derecho natural, digo que, en el estado natural, cada uno está obligado por el derecho natural por el mismo motivo que lo está a vivir según el dictamen de la sana razón, [3|199] a saber, porque le es más útil y necesario para la salvación. Pero, si no quiere obedecerlo, le es lícito correr el riesgo. Solo está, pues, obligado a vivir según su propio criterio, pero no según el criterio ajeno, ni tiene que reconocer a ningún mortal como juez ni como defensor por derecho de religión. Yo afirmo que la suprema potestad ha conservado este derecho y que puede, sin duda, consultar a los hombres; pero que no está obligada a reconocer a nadie como juez ni a ningún mortal como defensor de ningún

derecho, a excepción de ella misma o de un profeta, que haya sido enviado expresamente por Dios y que lo pruebe con signos indubitables. Pero, aun entonces, no se ve forzada a reconocer a un hombre como juez, sino al mismo Dios. Y, si la suprema potestad no quisiera obedecer a Dios en su derecho revelado, le es lícito hacerlo, asumiendo el daño al que se arriesga, sin oposición alguna del derecho civil o natural. Pues el derecho civil solo depende de su decreto; y el derecho natural depende de las leyes de la naturaleza, las cuales no están adaptadas a la religión, que solo busca la utilidad humana, sino al orden de toda la naturaleza, es decir, al decreto eterno de Dios, que nos es desconocido. Esto parecen haberlo concebido otros más oscuramente, ya que afirman que el hombre puede pecar contra la voluntad de Dios revelada, pero no contra su eterno decreto con el que predeterminó todas las cosas.

Quizá alguien me pregunta ahora: si la potestad suprema manda algo contra la religión y la obediencia, que hemos prometido a Dios mediante una alianza expresa, ¿habremos de obedecer al precepto divino o al humano? Como de esto trataré más largamente en los capítulos siguientes, aquí solo diré brevemente que hay que obedecer a Dios por encima de todo, cuando tenemos una revelación cierta e indubitable. Ahora bien, la experiencia muestra, más que sobradamente, que los hombres se equivocan muchísimo acerca de la religión y que parecen rivalizar en fabricar ficciones según el ingenio de cada uno. Está, pues, claro que, si nadie estuviera obligado por derecho a obedecer a la potestad suprema en lo que cada uno cree pertenecer a la religión, el derecho de la ciudad dependería de la diversidad de juicios y sentimientos de cada uno. Nadie, en efecto, que estimara que ese derecho iba contra su fe y superstición, estaría obligado a acatarlo, y, con este pretexto, todo el mundo podría permitírselo todo. Pero, como de esta forma se viola de raíz el derecho de la ciudad, se sigue que la suprema potestad, por ser la única que, tanto por derecho divino como natural, debe conservar y velar por los derechos del Estado, posee también el derecho supremo para establecer lo que estime oportuno acerca de la religión. Y todos [3|200] están obligados a obedecer sus decretos y mandatos sobre esta materia, en virtud de la fidelidad que le prometieron y que Dios manda observar meticulosamente[347].

Si quienes tienen la máxima autoridad, son gentiles, o bien hay que negarse a hacer ningún pacto con ellos y decidirse a sufrir los mayores males, antes que transferirles el propio derecho; o bien, si se hace el contrato y se les transfiere el propio derecho, se está obligado a obedecerles y a guardarles fidelidad o a ser forzados a ello, puesto que con el contrato uno se ha privado del derecho de defenderse a sí mismo y a la propia religión. Solo se exceptúa aquel a quien Dios haya prometido, mediante una revelación cierta, una protección especial contra el tirano o a quien haya querido exceptuar personalmente. Y así vemos que, de entre tantos judíos que estaban en Babilonia, solo tres jóvenes, que no dudaban de la protección divina, se negaron a obedecer a Nabucodonosor. Todos los demás, a excepción de Daniel, al que el mismo rey había adorado, con derecho fueron forzados a obedecer, y pensaron quizá que habían sido entregados al rey por decisión divina y que el rey había conseguido y conservado la suprema autoridad por voluntad divina. En cambio, Eleazar, cuando todavía subsistía algo de su patria, quiso dar a los suyos un ejemplo de constancia, para que, siguiéndole, lo soportasen todo antes de permitir que su derecho y su poder pasaran a los griegos y sufriesen todas las pruebas antes que ser forzados a jurar fidelidad a los gentiles[348].

Esto mismo se confirma por la experiencia cotidiana. Quienes gobiernan el Estado cristiano, no dudan, para mayor seguridad, en formar alianzas con los turcos y los paganos y mandar que sus súbditos, cuando viven entre ellos, no actúen, en ningún asunto divino ni humano, con más libertad que la expresada en esa alianza o la permitida en ese Estado. Basta ver el contrato de los holandeses con los japoneses, al que hemos aludido anteriormente[349].

## Capítulo XVII. Se demuestra que no es posible ni necesario que alguien transfiera todo a la suprema potestad. Del Estado de los hebreos: cómo fue en vida de Moisés y cómo después de su muerte, antes de que eligieran a los reyes; sobre su prestigio y, en fin, sobre las causas de que haya podido perecer y de que apenas se haya podido mantener sin sediciones

[3|201] § 1. Las consideraciones del capítulo precedente sobre el derecho de las potestades supremas a todas las cosas y sobre el derecho natural de cada individuo a ellas transferido, aunque coincidan en no pocos puntos con la práctica y aunque ésta se pueda organizar de forma que se aproxime cada vez más a ellas, nunca dejarán de ser en muchos aspectos puramente teóricas[350].

Nadie, en efecto, podrá jamás transferir a otro su poder ni, por tanto, su derecho, hasta el punto de dejar de ser hombre; ni existirá jamás una potestad suprema que pueda hacerlo todo tal como quiera. En vano mandaría a un súbdito que odiara a quien le hizo un favor y amara a quien le hizo daño, que no se ofendiera con las injurias, que no deseara librarse del miedo, y muchísimas otras cosas similares que se derivan necesariamente de las leyes de la naturaleza humana. Pienso, además, que la misma experiencia lo enseña del modo más claro. Pues nunca los hombres cedieron su derecho ni transfirieron a otro su poder, hasta el extremo de no ser temidos por los mismos que recibieron su derecho y su poder, y de no estar más amenazado el Estado por los ciudadanos, aunque privados de su derecho, que por los enemigos. Aún más, si los hombres pudieran ser privados de su derecho natural, de suerte que, en lo sucesivo, no pudieran nada[*48] [351] sin el consentimiento de quienes detentan el derecho supremo, éstos podrían reinar impunemente sobre los súbditos de la forma más violenta, cosa que no creo le pase a nadie por la mente. Hay que conceder, pues, que cada uno se reserve muchas parcelas de su derecho, las cuales dependerán, por tanto, de su propia decisión y no de la ajena[352].

Sin embargo, para que se entienda correctamente hasta dónde se extiende el derecho y el poder del Estado, hay que señalar que la potestad del Estado no consiste exclusivamente en que [3|202] puede forzar a los hombres por el miedo, sino en todos aquellos recursos con los que puede lograr que los hombres acaten sus órdenes. Porque lo que hace al súbdito, no es el motivo de la obediencia, sino la obediencia misma[353].

Cualquiera que sea, en efecto, el motivo por el que un hombre se decide a cumplir las órdenes de la suprema potestad, ya sea porque teme la pena, o porque espera conseguir algo, o porque ama a la patria, o porque le impulsa cualquier otro sentimiento, decide según su propio juicio y, sin embargo,

obra por mandato de la suprema potestad. Por tanto, del hecho de que un hombre haga algo por propia decisión, no se sigue sin más que obre por derecho propio y no por el derecho del Estado. Pues, dado que el hombre siempre actúa por propia convicción y decisión, tanto si le mueve a ello el amor como si le fuerza el miedo a algún mal, o no habría ninguna autoridad estatal ni derecho alguno sobre los súbditos o esa autoridad debe extenderse necesariamente a todo aquello con lo que puede conseguir que los hombres deban someterse a ella. Por consiguiente, cuando un súbdito hace algo que responde a los mandatos de la potestad suprema, actúa en virtud del derecho estatal y no del suyo propio, ya lo haga impulsado por el amor o forzado por el miedo, ya (y esto es lo más frecuente) por la esperanza y el miedo a la vez o por la reverencia, que es una pasión compuesta de miedo y admiración, ya guiado por cualquier otra razón[354].

Esto resulta, además, con toda claridad del hecho de que la obediencia no se refiera tanto a la acción externa, cuanto a la acción anímica interna. De ahí que quien está más sometido a otro es quien decide con toda su alma obedecerle en todos sus preceptos; y por lo mismo, quien tiene la máxima autoridad es aquel que reina sobre los corazones de los súbditos. Pues, si quienes son más temidos, tuvieran la máxima autoridad, entonces es indudable que la tendrían los súbditos de los tiranos, puesto que son sumamente temidos por éstos. Por otra parte, aunque no es posible mandar sobre las almas (*animus*) como sobre las lenguas, también las almas están de algún modo bajo el mando de la suprema potestad, ya que ésta puede lograr, de muchas formas, que la mayor parte de los hombres crean, amen, odien, etc., lo que ella desee. Por eso, aunque estas acciones no son realizadas directamente por orden de la potestad suprema, muchas veces, sin embargo, como lo acredita ampliamente la experiencia, son hechas por la autoridad de su poder y bajo su dirección, esto es, por su derecho. Por consiguiente, podemos concebir, sin contradicción intelectual alguna, que haya hombres que solo en virtud del derecho del Estado creen, aman, odian, desprecian y son arrastrados por cualquier pasión[355].

[3|203] Pero, aunque de esta forma nosotros concebimos con bastante amplitud la potestad y el derecho del Estado, nunca se logrará que exista uno tan poderoso que quienes están a su mando, tengan poder absoluto

sobre todo lo que quieran. Creo que esto queda suficientemente demostrado. Cómo, sin embargo, se pueda constituir un Estado que, a pesar de eso, se conserve siempre seguro, no me propongo, como ya he dicho, exponerlo aquí. No obstante, a fin de llegar al objetivo que me he fijado, recogeré cuanto la divina revelación ha enseñado en otro tiempo a Moisés en este sentido; examinaré después la historia de los hebreos y sus vicisitudes, a fin de extraer de ahí qué concesiones deben hacer las supremas potestades a los súbditos para mayor seguridad y progreso del Estado[356].

La razón y la experiencia enseñan con toda claridad que la conservación del Estado depende principalmente de la fidelidad de los súbditos y de su virtud y constancia de ánimo en cumplir las órdenes estatales. Cómo, sin embargo, haya que guiarlos para que mantengan constantemente su fidelidad y su virtud, no es tan fácil verlo. Porque todos, tanto los que gobiernan como los gobernados, son hombres, que rehúyen el trabajo y propenden al placer. Más aún, quienes solo han experimentado la variedad de temperamentos de la masa, dudan mucho que se pueda conseguirlo, ya que ésta no es regida por la razón, sino tan solo por la pasión, es solicitada por todas partes y muy fácilmente se deja corromper por la avaricia o por el lujo. Cada uno, en efecto, piensa ser el único en saberlo todo y quiere controlarlo todo con su ingenio; juzga que algo es justo o injusto, lícito o ilícito, según que crea que redunda en beneficio o perjuicio suyo; por ambición, desprecia a sus iguales y no consiente ser gobernado por ellos; por envidia de mejor fama o de riqueza, que nunca es igual, desea el mal de otro y se complace en él. Pero no es necesario enumerarlo todo, ya que todos saben cuánto crimen aconsejan a los hombres el descontento con lo presente y el deseo de novedades, cuánto la ira desenfrenada, cuánto la pobreza despreciada y cuánto dominan e inquietan sus almas (*animus*).

Es, pues, tarea irrenunciable prevenir todos estos peligros y organizar de tal suerte el Estado, que no tenga cabida el fraude; más aún, hay que establecer un tal orden de cosas que todos, cualesquiera que sean sus gustos, prefieran el derecho público a sus propias comodidades. Ahora bien, por más que la necesidad ha forzado a los hombres a excogitar multitud de medios en este sentido, nunca se ha logrado que el Estado no estuviera más

amenazado por los ciudadanos que por los enemigos [3|204] y que quienes detentan su autoridad no temieran más a los primeros que a los segundos. Testigo, la República Romana, invicta cual ninguna frente a sus enemigos y tantas veces vencida y míseramente oprimida por sus ciudadanos, especialmente en la guerra civil de Vespasiano contra Vitelio. Véase a este respecto el comienzo del libro IV de las *Historias* de Tácito, donde describe la miserable situación de la ciudad[357].

Alejandro (según dice Curcio al final del libro VIII) creía más sincera su fama entre los enemigos que entre los ciudadanos, porque sabía que su grandeza podía ser destruida por los suyos, etc. Y, temiendo su destino, dirige este ruego a sus amigos: *con tal que vosotros me guardéis de las trampas internas y de las intrigas de los míos, afrontaré impávido los peligros de la guerra y del combate*. Filipo estuvo más seguro en el campo de batalla que en el teatro; evitó muchas veces caer en manos de sus enemigos, pero no pudo evitar caer en manos de los suyos. Y, si examináis el fin de otros reyes, constataréis que más han perecido a manos de los suyos que de sus enemigos (Quinto Curcio, libro IX, § 6)[358].

Por eso, los reyes que habían usurpado antiguamente el poder, procuraron, a fin de garantizar su seguridad, hacer creer que descendían de los dioses inmortales. Pues pensaban que, si los súbditos y todos los demás no los miraban como iguales, sino que creían que eran dioses, aceptarían gustosos ser gobernados por ellos y se les someterían sin dificultad. Y así, Augusto convenció a los romanos de que descendía de Eneas, al que se creía hijo de Venus y se colocaba entre los dioses: quiso que los flámines y los sacerdotes le rindieran culto, dedicándole templos y haciéndole efigies como a los dioses (Tácito, *Anales*, libro 1)[359].

Alejandro quiso ser saludado como hijo de Júpiter, y no parece que lo hiciera por soberbia, sino por prudencia, como lo indica su respuesta a las invectivas de Hermolao. *Fue casi ridícula*, dijo, *la pretensión de Hermolao, de que yo me enemistara con Júpiter, por cuyo oráculo soy reconocido. ¿O es que también está en mis manos qué deban responder los dioses? Él me ofreció el nombre de hijo; aceptarlo* (adviértase esto) *no fue indiferente a lo que estamos haciendo. ¡Ojalá que también los indios creyeran que soy un dios! Las guerras se apoyan en la fama y con frecuencia lo que*

*erróneamente se creyó, hizo el papel de la verdad* (Curcio, libro VIII, § 8)[360].

Con estas pocas y agudas palabras continúa convenciendo a los ignorantes de su simulada divinidad y señala, a la vez, la causa de tal simulación. Y lo mismo hizo Cleón en su discurso, en el que intentaba convencer a los macedonios de que obedecieran de buen grado al rey. Después de haber presentado la simulación bajo apariencia de verdad, narrando con entusiasmo las hazañas de Alejandro y celebrando sus méritos, pasa a hacer ver así su utilidad: [3|205] *los persas no solo dieron pruebas de piedad, sino también de prudencia, al adorar a sus reyes como a dioses, ya que la majestad es la garantía de la salvación del Estado*. Y concluye finalmente que él mismo, cuando el rey entrase en el banquete, postraría su cuerpo en tierra y que debían hacer lo mismo los demás, y sobre todo los sabios (ver Curcio, libro VIII, § 5)[361].

Pero los macedonios eran demasiado sabios para eso; pues, a menos que sean totalmente incultos, los hombres no soportan que se les engañe tan abiertamente y se les transforme de súbditos en esclavos, inútiles para sí mismos. Otros, sin embargo, lograron más fácilmente hacer creer que la majestad regia es sagrada y hace las veces de Dios en la tierra, que tiene su origen en Dios y no en los votos y el acuerdo entre los hombres, y que se conserva y se mantiene por una singular providencia y ayuda de Dios. Los monarcas han inventado otros recursos similares para afianzar su reinado; pero prescindo de todos ellos y, a fin de llegar a la meta propuesta, solo indicaré y analizaré, como he dicho, cuanto ha enseñado al respecto, en otro tiempo, la revelación divina a Moisés.

§ 2. Ya dijimos antes, en el capítulo V, que, una vez que los hebreos salieron de Egipto, ya no estaban sujetos al derecho de ninguna otra nación, sino que eran totalmente libres para instaurar un nuevo derecho y ocupar las tierras que quisieran. Pues, tras ser liberados de la intolerable sumisión de los egipcios, al no estar ligados a ningún mortal por pacto alguno, recuperaron su derecho natural a todo cuanto alcanzaba su poder, por lo que cada uno podía decidir por sí solo si quería retenerlo o renunciar a él y transferirlo a otro. Estando, pues, en este estado natural, decidieron, por

consejo de Moisés, en quien todos confiaban plenamente, no entregar su derecho a ningún mortal, sino solo a Dios; y, sin apenas discusión, prometieron todos al unísono obedecer totalmente a Dios en todos sus preceptos y no reconocer otro derecho aparte del que él estableciera por revelación profética. Esta promesa o transferencia de derecho a Dios se efectuó de la misma forma que nosotros hemos concebido para la sociedad en general, cuando los hombres deciden renunciar a su derecho natural**[362]**.

Pues, mediante un pacto expreso (ver *Éxodo*, 24, 7) y un juramento, renunciaron libremente, y no llevados de la fuerza o asustados con amenazas, a su derecho natural y lo transfirieron a Dios. Además, para que este pacto fuera válido y duradero y sin sospecha de fraude, Dios no selló con ellos ningún acuerdo sino después que ellos comprobaron su poder admirable, el único que les había salvado [3|206] y el único que podía salvarles en lo sucesivo (ver *Éxodo*, 19, 4-5). Pues, por el simple hecho de haber creído que solo el poder de Dios podía salvarles, entregaron a Dios todo su poder natural de conservarse, que antes quizá pensaban tener por sí mismos, y también, por tanto, todo su derecho. Solo Dios, pues, gobernaba sobre los hebreos, y solo su Estado se llamaba, con derecho, *reino de Dios* en virtud del pacto, y con derecho también se llamaba Dios *rey de los hebreos*. Por consiguiente, los enemigos de este Estado eran enemigos de Dios y los ciudadanos que intentaran usurparlo, eran reos de lesa majestad divina, y, en fin, los derechos del Estado eran derechos y mandatos de Dios. El derecho civil y la religión, que, como hemos demostrado**[363]**, se reduce a la obediencia a Dios, eran, pues, una y la misma cosa en ese Estado. Es decir, los dogmas de la religión no eran enseñanzas, sino derechos y mandatos; la piedad era tenida por justicia, y la impiedad por crimen e injusticia. Quien faltaba a la religión, dejaba de ser ciudadano y era tenido *ipso facto* por enemigo; quien moría por la religión, se consideraba que moría por la patria; y, en general, no se establecía diferencia alguna entre el derecho civil y la religión. Por eso pudo este Estado recibir el nombre de teocracia, puesto que sus ciudadanos no estaban sujetos a otro derecho que al revelado por Dios**[364]**.

Pero la verdad es que todo esto era más una opinión que una realidad, ya que los hebreos conservaron de hecho íntegramente el derecho del

Estado, como se desprende del modo y manera en que era administrado dicho Estado, que explicaremos a continuación.

Dado que los hebreos no entregaron su derecho a ningún otro, sino que todos por igual renunciaron a él, como en la democracia, y clamaron al unísono: «todo cuanto Dios diga (sin mencionar a ningún mediador), lo haremos», se sigue que, en virtud de este pacto, permanecieron absolutamente iguales y que todos tenían el mismo derecho de consultar a Dios, de aceptar las leyes e interpretarlas, y que todos conservaban por igual la plena administración del Estado. Por esta razón, la primera vez, se dirigieron todos indistintamente a Dios, para oír qué les quería mandar[365].

Pero, en este primer encuentro, quedaron tan asustados y aterrados, al oír hablar a Dios, que creyeron que se iban a morir. Llenos de miedo se dirigen, pues, de nuevo a Moisés en estos términos: *he aquí que hemos oído a Dios que nos hablaba en medio del fuego, y no hay razón para que queramos morirnos. Es cierto que ese enorme fuego no nos devoró; pero, si tenemos que oír de nuevo la voz de Dios, sin duda moriremos. Ve tú, pues, y escucha todas las palabras de nuestro Dios, y tú (no* [3|207] Dios) *nos hablarás. Obedeceremos a todo cuanto te diga y lo cumpliremos*[366].

Con lo cual abolieron claramente el primer pacto y entregaron a Moisés, sin restricción alguna, su derecho de consultar a Dios y de interpretar sus edictos. Porque ahora no prometen, como antes, obedecer a todo lo que les diga Dios, sino a lo que Dios diga a Moisés (ver *Deuteronomio*, 5, después del Decálogo, 18, 15-6). Moisés quedó así constituido como único artífice e intérprete de las leyes divinas y también, por tanto, como juez supremo, a quien nadie podía juzgar, y como el único entre los hebreos que hacía las veces de Dios y que poseía la majestad suprema. Pues solo él poseía el derecho de consultar a Dios y de transmitir al pueblo las respuestas divinas y de obligarlo a cumplirlas. Solo él, repito, ya que, si alguien, en vida de Moisés, quería predicar algo en nombre de Dios, aunque fuera verdadero profeta, era culpable y usurpador del derecho supremo (ver *Números*, 11, 28)[*49].

Aquí hay que señalar que, aunque el pueblo eligió a Moisés, no tenía derecho a elegir al que sucediera a Moisés. Pues, en el mismo momento en que entregaron a Moisés su derecho de consultar a Dios y le prometieron

sin reservas tenerlo por oráculo divino, perdieron completamente su derecho, y debían admitir como elegido por Dios a quien Moisés eligiese como sucesor. Y, si Moisés hubiera elegido por sucesor a alguien que tuviera, como él, todos los resortes del Estado en sus manos, es decir, el derecho de ser el único en consultar a Dios en su tienda y, por tanto, la autoridad de dictar y abrogar las leyes, de decidir sobre la guerra y la paz, de enviar legados, nombrar Jueces, elegir sucesor y, en general, de ejercer todas las funciones de la potestad suprema, hubiera sido un Estado puramente monárquico. La única diferencia hubiera consistido en que el régimen monárquico, en general, se rige o debiera regirse por un decreto de Dios oculto al mismo monarca, mientras que el de los hebreos se regía de algún modo por un decreto de Dios, solo revelado al monarca. Ahora bien, esta diferencia no disminuye, sino que más bien aumenta el dominio del monarca y su derecho a todo. Por lo que respecta al pueblo de uno y otro Estado, ambos están igualmente sometidos al decreto divino, pese a desconocerlo, puesto que uno y otro están pendientes de la boca del monarca y solo por él entienden qué es lícito e ilícito. Y, aun cuando el pueblo crea que el monarca no le manda nada, sino en virtud de un decreto de Dios que le fue revelado, no por eso está menos sometido a él, sino realmente más.

Moisés, sin embargo, no eligió un sucesor de esas características, [3|208] sino que entregó a sus sucesores un Estado que debía ser administrado de tal forma que no pudo denominarse ni popular ni aristocrático ni monárquico, sino teocrático. En efecto, el derecho de interpretar las leyes y de comunicar las respuestas de Dios estaba en poder de uno, mientras que el derecho y el poder de gobernar el Estado según las leyes ya explicadas y las respuestas ya comunicadas estaba en manos de otro (véase sobre esto *Números*, 27, 21)[*50] [367].

Para que esto se entienda mejor, expondré ordenadamente la administración de todo el Estado. En primer lugar, se mandó al pueblo edificar una casa que fuera como el palacio de Dios, es decir, de la suprema majestad de aquel Estado. Y esta casa no debía ser edificada a costa de uno solo, sino de todo el pueblo, para que la casa, donde se iba a consultar a Dios, fuera de derecho público[368].

Como cortesanos y administradores de esta mansión de la divina realeza se eligió a los levitas, y como jefe supremo de éstos y como segundo después del rey, Dios, fue elegido Aarón, hermano de Moisés[369], cuyo puesto fueron ocupando legítimamente sus hijos. De ahí que éste, como próximo a Dios, era el intérprete supremo de las leyes divinas y quien comunicaba al pueblo las respuestas del divino oráculo y quien, finalmente, oraba a Dios por el pueblo. Si, junto con todo esto, tuviera el derecho de mandar, no le faltaría nada para ser un monarca absoluto. Pero carecía de ese derecho y, en general, toda la tribu de Leví fue privada del mando ordinario, hasta el punto de que no tenía derecho, como las otras tribus, a poseer una parte de tierra, de la que, al menos, pudiera vivir. Moisés estableció más bien que fuera sostenida por el resto del pueblo, pero de suerte que la masa la tuviera en gran estima, por ser la única consagrada a Dios[370].

En segundo lugar, una vez formada una tropa de las otras doce tribus, se le dio orden de invadir el Estado de los cananeos y dividirlo en doce partes y distribuirlo por sorteo entre las tribus. Para esta misión fueron elegidos doce príncipes, uno de cada tribu, a los cuales, junto con Josué y el sumo pontífice Eleazar, se les dio la facultad de dividir las tierras en doce partes iguales y distribuirlas por sorteo. Como jefe supremo de la milicia fue elegido Josué. Solo él tenía el derecho, en situaciones nuevas, de consultar a Dios, pero no como Moisés, en su tienda o en el tabernáculo, sino por medio del sumo pontífice, el único que recibía las respuestas de Dios. El derecho, además, de promulgar los mandatos de Dios comunicados a través del pontífice y de obligar al pueblo a cumplirlos, y de inventar y aplicar los medios para ello; el derecho de elegir del ejército a cuantos y a quienes quisiera; de enviar legados [3|209] en su nombre; y, en general, todo derecho de guerra, dependía de su decisión. A Josué nadie le sucedía legítimamente ni era elegido por nadie, sino directamente por Dios y solo ante una apremiante necesidad de todo el pueblo; de lo contrario, todo lo relativo a la guerra y a la paz era incumbencia de los príncipes de las tribus, como mostraré más tarde[371].

Finalmente, Moisés ordenó que todos los comprendidos entre los veinte y los sesenta años de edad tomasen las armas para el servicio militar y que

solo del pueblo se formaran los ejércitos[372]. Éstos no juraban por el jefe del ejército ni por el sumo pontífice, sino por la religión o por Dios; y por eso se llamaban ejércitos o legiones de Dios, y, al revés. Dios se llamaba, entre los hebreos. Dios de los ejércitos. Por eso también el arca de la alianza, en las grandes batallas de cuyo resultado dependía la victoria o la ruina de todo el pueblo, iba en medio del ejército, para que el pueblo, viendo presente, por así decirlo, a su rey, combatiera con todas sus fuerzas[373].

Por estas prescripciones, impuestas por Moisés a sus sucesores, colegimos fácilmente que él eligió administradores y no dominadores del Estado. Él, en efecto, no entregó a nadie el derecho de consultar a Dios por sí solo y cuando quisiera; de ahí que tampoco le dio la autoridad, que él tenía, de promulgar y abrogar leyes, de decidir sobre la guerra y la paz, de elegir los administradores del Templo y de las ciudades, todo lo cual constituye las funciones de quien asume el poder supremo. Por eso, el sumo pontífice, aunque tenía sin duda el derecho de interpretar las leyes y de comunicar las respuestas de Dios, no lo ejercía, sin embargo, cuando él quería, como Moisés, sino tan solo a petición del jefe del ejército o del consejo supremo o similares. Por el contrario, el jefe supremo del ejército y los consejos podían consultar a Dios cuando querían, pero solo podían recibir las respuestas de Dios a través del sumo pontífice. De ahí que las palabras de Dios en boca del pontífice no eran decretos, como lo eran en boca de Moisés, sino simples respuestas. No obstante, una vez aceptadas por Josué y por los consejos, ya tenían fuerza de precepto y de decreto. Además, ese sumo pontífice, que recibía de Dios sus respuestas, no tenía ejército ni poseía jurídicamente ningún poder. Y, al revés, quienes poseían tierras, no tenían derecho a promulgar leyes.

Por otra parte, el sumo pontífice (tanto Aarón como su hijo Eleazar) fue elegido, en ambos casos, por Moisés; pero, muertos ellos, nadie tenía ya el derecho de elegir el pontífice, sino que el hijo sucedía a su padre. Igualmente, el jefe del ejército fue elegido por Moisés, y ejercía las funciones de tal, no en virtud del derecho del sumo pontífice, sino del derecho que le diera Moisés. [3|210] De ahí que, después de la muerte de Josué, el pontífice no eligió a nadie que le sucediera, ni tampoco los

príncipes consultaron a Dios sobre quién sería el nuevo jefe del ejército, sino que mantuvieron todos en conjunto el derecho de Josué sobre toda la milicia. Y parece que, de hecho, no hubo necesidad de tal jefe supremo, a no ser cuando tenían que conjuntar todas sus fuerzas para luchar contra un enemigo común. Lo cual tuvo lugar principalmente en tiempo de Josué, cuando todavía no tenían todos un país propio, y todo se regía por un derecho común.

Una vez, en cambio, que todas las tribus dividieron entre ellas las tierras que poseían por derecho de guerra y las que todavía tenían orden de poseer, y que ya no era todo de todos, dejó de tener razón de ser un jefe militar común; puesto que, a partir de esa división, ya no debían ser consideradas como conciudadanas, sino como confederadas. Es decir, respecto a Dios y a la religión, debían ser tenidas por conciudadanas; pero, en relación al derecho que una tenía sobre otra, eran simplemente confederadas; casi de la misma forma (a excepción del templo común) que los prepotentes Estados confederados de Holanda. Pues la división de una cosa común en sus partes consiste, ni más ni menos, en que cada uno ya posee por sí solo su parte y que los demás renuncien al derecho que tenían sobre ella.

Por este motivo, justamente, eligió Moisés a los príncipes de las tribus: para que, una vez dividido el Estado, cada uno cuidara de su parte, es decir, que consultara a Dios a través del sumo pontífice sobre las cosas de su tribu, mandara en su ejército, fundara y fortificara ciudades, nombrara Jueces para cada una de ellas, atacara al enemigo de su propio Estado y, en general, administrara todo lo referente a la guerra y a la paz. El jefe de tribu no tenía que reconocer a ningún juez, aparte de Dios[*51] [374] [375] o del profeta que Dios hubiera enviado expresamente. Por lo demás, si él era infiel con Dios, las otras tribus no debían juzgarlo como a un súbdito, sino atacarlo como a un enemigo que había roto el compromiso del contrato.

Tenemos de ello ejemplos en la Escritura. Y así, muerto Josué, los hijos de Israel, y no el nuevo jefe supremo del ejército, consultaron a Dios. Y, al comprender que la tribu de Judá era la primera que debía atacar a su enemigo, solo ella hizo un pacto con la tribu de Simeón, a fin de unir sus fuerzas contra el enemigo. En ese pacto no fueron incluidas las demás tribus

(ver *Jueces,* 1, 1-3); por lo que cada una de ellas por separado hace la guerra a su propio enemigo (según se dice en ese capítulo).

[3|211] y acepta la sumisión y la palabra del que ella quiere, por más que estuviera prescrito que por ningún motivo se perdonara a ninguno, sino que se los exterminara a todos. Y, aunque es cierto que se las reprende por ese pecado, nadie las cita a juicio; ni había razón para que las tribus se declararan unas a otras la guerra ni para que unas se inmiscuyeran en los asuntos de otras. En cambio, cuando la tribu de Benjamín ofendió a los demás y rompió el vínculo de la paz, hasta el punto que ninguno de sus aliados podía estar seguro de su apoyo, éstos le declararon abiertamente la guerra, y, cuando, tras tres batallas, salieron, finalmente, victoriosos, dieron muerte, en virtud del derecho de guerra, tanto a culpables como a inocentes, hecho del que se arrepintieron después, cuando ya era demasiado tarde. Con estos ejemplos se confirma plenamente lo que acabamos de decir sobre el derecho de cada tribu[376].

Pero quizá alguien pregunte quién elegía al sucesor del príncipe de cada tribu. Sobre este punto no puedo sacar nada seguro de la misma Escritura. Pero supongo que, como cada tribu estaba dividida en familias, cuyos jefes eran elegidos de entre los más ancianos de cada familia, el que de éstos tuviera más edad, sucedía por derecho al príncipe. En efecto, Moisés eligió de entre los más ancianos a 70 coadjutores, que formaban con él el Consejo supremo[377]; por otra parte, aquellos que, tras la muerte de Josué, se encargaron de la administración del Estado, se llaman en la Escritura *ancianos*[378]; finalmente, nada era más corriente entre los hebreos que entender por ancianos los Jueces, cosa que supongo de todos conocida.

Para nuestro objetivo, sin embargo, no importa demasiado que no sepamos eso con certeza, sino que basta que hayamos probado que, después de la muerte de Moisés, nadie ejerció todas las funciones de jefe supremo. Pues, dado que no todo dependía de la decisión de un hombre, ni de un consejo, ni del pueblo, sino que unas cosas eran incumbencia de una tribu y otras, con igual derecho, de las demás tribus, se sigue con toda evidencia que, a partir de la muerte de Moisés, el Estado ya no era monárquico ni aristocrático ni popular, sino, como ya hemos dicho, teocrático:

1.º Porque el palacio real del Estado era el Templo, y solo por éste, como hemos dicho, todas las tribus eran conciudadanas.

2.º Porque todos los ciudadanos debían jurar fidelidad a Dios, su juez supremo, único al que habían prometido obedecer incondicionalmente en todo.

3.º Porque, finalmente, cuando era necesario un supremo jefe militar, no era elegido por nadie, sino tan solo por Dios. Esto es lo que, en nombre de Dios, predice expresamente Moisés al pueblo (*Deuteronomio*, 18, 15); y, de hecho, la elección de Gedeón, [3|212] Sansón y Samuel así lo atestigua[379]. No hay por qué dudar, pues, que los demás jefes fieles también fueron elegidos de forma similar, aunque no tengamos constancia de ello por su historia.

§ 3. Dicho esto, ya es hora de que veamos qué virtud poseía esta forma de organizar el Estado en orden a moderar el ánimo y a contener tanto a los que gobernaban como a los gobernados, de suerte que ni éstos se hicieran rebeldes ni aquéllos tiranos.

Quienes administran el Estado o detentan su poder, procuran revestir siempre con el velo de la justicia cualquier crimen por ellos cometido y convencer al pueblo de que obraron rectamente. Y esto, por lo demás, les resulta fácil, cuando la interpretación del derecho depende íntegra y exclusivamente de ellos. Pues no cabe duda que, en ese caso, gozan de la máxima libertad para hacer cuanto quieren y su apetito les aconseja; y que, por el contrario, se les resta gran parte de esa libertad, cuando el derecho de interpretar las leyes está en manos de otro y cuando, al mismo tiempo, su verdadera interpretación está tan patente a todos que nadie puede dudar de ella.

A partir de ahí resulta manifiesto que a los príncipes de los hebreos se les evitó una causa importante de crímenes, puesto que todo derecho de interpretar las leyes fue otorgado a los levitas (ver *Deuteronomio*, 21, 5), los cuales no participaban, ni lo más mínimo, en la administración del Estado ni en la posesión de la tierra, sino que toda su fortuna y su honor dependía de la recta interpretación de las leyes[380]. Y porque, además, se ordenó que todo el pueblo se congregara cada siete años en un determinado lugar,

donde el pontífice le informaba sobre las leyes, y que, además, cada uno individualmente leyera y releyera de continuo y con suma atención el *Libro de la ley* (ver *Deuteronomio*, 31, 9, etc., y 6, 7). Así, pues, los príncipes debían preocuparse al máximo, al menos por su propio interés, de administrarlo todo según las leyes vigentes y de todos suficientemente conocidas, si querían que todo el pueblo les respetara y venerara sinceramente como ministros del Estado de Dios y representantes de Dios. De lo contrario, no podían evitar el más profundo odio de los súbditos, cual suele ser el odio teológico.

Con este mismo fin, es decir, para reprimir la desenfrenada ambición de los príncipes, se añadió otro elemento importantísimo, a saber, que el ejército estaba formado por todos los ciudadanos (sin exceptuar ninguno entre los veinte y los sesenta años de edad) y que los príncipes no podían llevar a la guerra a ningún extranjero como mercenario. Esto, digo, es de suma importancia, [3|213] ya que es seguro que los príncipes solo pueden subyugar al pueblo con ayuda de un ejército pagado a sueldo; y que, por otra parte, nada temen más que la libertad de los soldados conciudadanos, por cuya virtud, trabajo y sangre se forjó la libertad y la gloria del Estado. Por eso Alejandro, cuando tenía que enfrentarse por segunda vez a Darío, después de escuchar el consejo de Parmenión, no increpó a éste, que le aconsejó, sino a Polipercón, que estaba de acuerdo con él. Ya que, como dice Curcio, libro IV, § 13, se sintió incapaz de increpar de nuevo a Parmenión, a quien había recriminado un poco antes con más dureza de la que hubiera deseado. Ni pudo tampoco reprimir la libertad de los macedonios, que es, como dijimos, lo que él más temía, mientras no logró que el número de soldados reclutados de entre los prisioneros fuera muy superior al de los macedonios. Solo entonces se permitió dar rienda suelta a su sentimiento de impotencia, largo tiempo aherrojado por la libertad de los mejores ciudadanos[381].

Por consiguiente, si esta libertad de los soldados patrios pone coto a los príncipes de todo Estado humano, que son los únicos en usurpar toda la gloria de las victorias, con mucho mayor motivo debió de controlar a los príncipes de los hebreos, ya que sus soldados luchaban, no por la gloria del

príncipe, sino por la gloria de Dios y solo se lanzaban al combate una vez obtenida la respuesta de Dios.

Hay que añadir, en segundo término, que todos los príncipes de los hebreos solo estaban asociados por el vínculo religioso. De ahí que, si alguno lo rompía y comenzaba a violar el derecho divino de cada uno de ellos, podía ser considerado *ipso facto* como enemigo y ser con derecho subyugado.

Añádase, en tercer lugar, el temor que tenían a un nuevo profeta. Pues tan pronto un hombre de probadas costumbres mostrara, mediante ciertos signos reconocidos, que era un profeta, tenía, sin más, el derecho supremo de gobernar; es decir, igual que Moisés, que lo hacía en nombre de Dios, solo a él revelado, y no simplemente como los príncipes, que lo consultaban a través del pontífice. Y no cabe duda que les era fácil atraer al pueblo oprimido y convencerle con leves señales de cuanto quisieran. Por el contrario, si el Estado era bien gobernado, el príncipe tenía tiempo de conseguir que el profeta tuviera que someterse previamente a su tribunal, a fin de examinar si efectivamente era de probada virtud, si tenía signos ciertos e indubitables de su misión, y si, finalmente, lo que él pretendía decir en nombre de Dios, estaba acorde con la doctrina oficial y con las leyes comunes de la patria. Y, si los signos no eran convincentes o si la doctrina era nueva, tenía derecho a condenarlo a la pena capital; [3|214] en caso contrario, era aceptado como profeta por la sola autoridad y testimonio del príncipe.

Añádase, en cuarto lugar, que el príncipe no aventajaba a los demás por su nobleza o por derecho de sangre, sino que solo tenía en sus manos el gobierno del Estado en razón de su edad y virtud.

Adviértase, finalmente, que tanto el príncipe como todo el ejército no podían ser más atraídos por la guerra que por la paz. Efectivamente, el ejército estaba formado, como hemos dicho, solo por ciudadanos y, por tanto, eran los mismos hombres quienes administraban tanto lo relativo a la guerra como a la paz. De ahí que quien era soldado en el campamento, era ciudadano en el foro, y quien era jefe en el campamento, era príncipe en la ciudad. Nadie podía desear, pues, la guerra por la guerra, sino por la paz y por defender la libertad. Y quizá también el príncipe, por no verse obligado

a acudir al sumo pontífice y comparecer ante él, pese a su dignidad, evitaba cuanto podía toda innovación.

Dicho esto sobre las razones que mantenían a los príncipes dentro de sus propios límites, hay que ver ahora qué controles tenía el pueblo. También éstos se desprenden clarísimamente de los fundamentos del Estado. En efecto, el examen más superficial nos hará ver al instante que esos fundamentos debieron hacer brotar en el ánimo de los ciudadanos un amor tan singular que nada resultaría más difícil que imbuir en su mente la idea de traicionar a la patria o de ser infiel a ella; y que, por el contrario, todos debieron sentirlo tan íntimamente que antes soportarían los peores males que un Estado extraño. Pues, una vez que transfirieron a Dios su derecho y que creyeron que su reinado era el reino de Dios y que solo ellos eran hijos de Dios, mientras que las otras naciones eran enemigos de Dios, hacia las que sentían el odio más violento (el cual hasta les parecía piadoso: ver *Salmos*, 139, 21-22), a nada debían sentir más horror que a jurar fidelidad a un extranjero y prometerle obediencia. Ni cabía imaginar entre ellos mayor oprobio ni cosa más execrable que traicionar a la patria, es decir, al reino de Dios, que ellos adoraban. Aún más, el simple hecho de ir a vivir a algún lugar fuera de la patria, les parecía un suplicio, ya que tan solo en el solio patrio les era permitido rendir el culto a Dios, al que siempre estaban obligados, puesto que, aparte de la tierra santa, todas las demás les parecían inmundas y profanas. Y por eso, cuando David se veía obligado a ir al exilio, se queja a Saúl en estos términos: *Si acaso hay algunos hombres que te instigan contra mi,* [3|215] *que sean malditos, ya que me excluyen para que no me pasee en la heredad de Dios, sino que dicen*: «vete y rinde culto a dioses extranjeros»**[382]**. Por eso mismo también, ningún ciudadano (hay que señalarlo muy bien) era condenado al exilio, porque el que peca, es digno de suplicio, mas no de oprobio.

El amor de los hebreos a la patria no era, pues, simple amor, sino piedad, que, junto con el odio a las otras naciones, era fomentada y alimentada mediante el culto diario, hasta el punto de convertirse en una segunda naturaleza. En efecto, el culto cotidiano no solo era totalmente diferente (de donde resultaba que los hebreos eran absolutamente únicos y completamente aislados del resto), sino también totalmente contrario. En

virtud de una especie de diaria reprobación, debió surgir en ellos un odio permanente, que arraigó en su interior más que otro ninguno, puesto que era un odio nacido de una gran piedad o devoción y tenido por piadoso, que es el mayor y más pertinaz que puede existir. No faltaba, además, la causa habitual, que siempre suele encender sin cesar el odio, a saber, su reciprocidad, puesto que las otras naciones no pudieron menos de corresponderles con el odio más terrible.

Cuánto hayan valido todos estos factores, a saber, la libertad del Estado humano y la devoción a la patria, el derecho absoluto sobre todos los demás y el odio, no solo lícito, sino incluso piadoso, contra todos los que no lo aceptaran, y la idiosincrasia de sus costumbres y ritos; cuánto haya valido todo esto, repito, en orden a afianzar el ánimo de los hebreos para soportarlo todo, con particular constancia y virtud, por la patria, lo enseña de la forma más clara la razón y lo atestigua la misma experiencia. Nunca, en efecto, pudieron soportar, mientras existió la ciudad, el dominio ajeno, y por eso Jerusalén era conocida como la ciudad rebelde (ver *Esdras*, 4, 12 y 15). Y el segundo Estado (que apenas si fue sombra del primero, después que los pontífices usurparon también el derecho del principado) a duras penas pudo ser destruido por los romanos, tal como atestigua Tácito en el libro II de las *Historias* con estas palabras: *Vespasiano había terminado la guerra judaica, aunque se mantenía el cerco a Jerusalén, empresa más dura y ardua por el talante de sus gentes y por su pertinaz superstición, que porque los cercados conservaran aún fuerzas suficientes para soportar las necesidades*[383].

Pero, aparte de estos factores, cuya valoración solo depende de la opinión, existía en este Estado otro elemento singular, el más firme de todos, que impidió que los ciudadanos ni pensaran siquiera en la defección ni accedieran jamás al deseo de desertar de su patria. Me refiero a la razón de utilidad, que constituye la fuerza y la vida de todas las acciones humanas [3|216] y éstas, insisto, poseían un peso especial en este Estado. Pues en ninguna parte poseían los ciudadanos sus cosas con mayor derecho que los súbditos de este Estado, ya que tenían una parte de tierras y campos, igual a la del príncipe, y cada uno de ellos era dueño por siempre de su parte. Si alguien, en efecto, forzado por la pobreza, vendía su finca o su campo, al

llegar el jubileo, debía serle restituido íntegramente[384]. Y existían otras normas similares, a fin de que nadie fuera privado de sus bienes raíces. Por lo demás, en ningún lado podía ser más llevadera la pobreza que donde la caridad con el prójimo, es decir, con el conciudadano, debía ser practicada con suma piedad, a fin de tener propicio a Dios, su rey. Por eso los ciudadanos hebreos solo se sentían cómodos en su patria, mientras que fuera de ella sufrían grandes males y vejámenes.

Existían, además, otras razones que conducían a los hebreos no solo a permanecer en el suelo patrio, sino también a evitar las guerras civiles y a suprimir las causas de disensiones. En primer lugar, que nadie servía a su igual, sino solo a Dios, y que la caridad y el amor al conciudadano eran estimados como la suma piedad, la cual era notablemente fomentada por el odio general que tenían a las otras naciones y que éstas les tenían a ellos. Les ayudaba, además y sobre todo, su rigurosa educación para la obediencia, según la cual debían hacerlo todo en virtud de alguna prescripción concreta de la ley. Pues no les estaba permitido arar a su antojo, sino en épocas y años determinados y con un solo género de animales a la vez. Tampoco podían sembrar y cosechar más que de cierta forma y en tiempos señalados. En una palabra, toda su vida era una práctica continua de la obediencia (véase al respecto el capítulo V, relativo al uso de las ceremonias). De ahí que, como estaban totalmente habituados a ella, ya no les debía de parecer esclavitud, sino libertad, y nadie deseaba lo prohibido, sino lo preceptuado.

Parece que contribuyó también, y no poco, a ello el que estaban obligados, en ciertas épocas del año, a entregarse al descanso y a la alegría, y no para secundar sus tendencias, sino para obedecer sinceramente a Dios. Tres veces por año eran los comensales de Dios (ver *Deuteronomio*, 16)[385] y el séptimo día de la semana debían abstenerse de todo trabajo y entregarse al descanso. Existían, además, otras fechas señaladas, en las que no solo estaba permitido, sino prescrito, gozar de los actos honestos y celebrar banquetes. Y no creo se pueda imaginar medio más eficaz que éste para doblegar el ánimo de los hombres, ya que no hay cosa que más cautive los ánimos que la alegría que surge de la devoción, esto es, de la unión del amor con la admiración. [3|217] Ni era fácil que fueran presa del hastío, que

produce el reiterado uso de las cosas, ya que el culto programado para los días festivos era raro y variado.

Se añadía a todo ello la gran veneración hacia el Templo, que siempre observaron con la máxima religiosidad a causa de lo singular de su culto y de las prácticas que debían realizar antes de que a alguien le fuera permitido entrar en él; de ahí que aún hoy se lee con gran horror la infamia de Manasés, que tuvo la audacia de colocar un ídolo en el mismo Templo[386]. Y no era menor el respeto que el pueblo sentía hacia las leyes, que se custodiaban con la máxima veneración en lo más recóndito del santuario. En este punto, no eran, pues, de temer los rumores y prejuicios del pueblo, puesto que nadie se atreve a emitir un juicio sobre las cosas divinas, sino que todos tenían que obedecer, sin consultar siquiera a la razón, a todo lo que les era prescrito por la autoridad de la respuesta divina recibida en el Templo o de la ley promulgada por Dios.

§ 4. Con esto pienso haber expuesto con suficiente claridad, aunque brevemente, la razón suprema de este Estado. Nos resta investigar ahora las causas por qué pudo suceder que los hebreos incumplieran tantas veces la ley, que fueran tantas veces dominados y que, finalmente, su imperio fuera totalmente devastado.

Quizá alguien diga que todo ello fue producto de la contumacia de sus gentes. Pero ésta es una respuesta pueril. Pues ¿por qué esta nación fue más contumaz que las otras? ¿Por naturaleza, acaso? Pero ésta no crea las naciones, sino los individuos, los cuales no se distribuyen en naciones sino por la diversidad de lenguas, de leyes y de costumbres practicadas; y solo de estas dos, es decir, de las leyes y las costumbres, puede derivarse que cada nación tenga un talante especial, una situación particular y, en fin, unos prejuicios propios. De ahí que, si hubiera que conceder que los hebreos fueron más contumaces que el resto de los mortales, habría que imputárselo a un fallo de las leyes o de las costumbres. Y, por cierto que, si Dios hubiera querido que su Estado fuera más estable, hubiera establecido de otra forma sus derechos y sus leyes y hubiera instituido otra forma de gobernarlo[387].

No parece, por tanto, que podamos decir otra cosa, sino que los hebreos tuvieron a su Dios airado, pero no solo (como dice *Jeremías*, 32, 31) desde la fundación de la ciudad, sino desde la misma promulgación de las leyes. Esto, justamente, es lo que atestigua *Ezequiel*, 20, 25, diciendo: *incluso yo tuve que darles preceptos que no eran buenos y derechos con los que no vivirían, ya que les hice contaminarse con sus propias ofrendas, repudiando toda apertura de la vulva* (es decir, al primogénito), *afín de devastarlos y que supieran así que yo soy Jehová*.

Para que estas palabras y la causa de la destrucción [3|218] del Estado sean correctamente comprendidas, adviértase que, primero, se intentó entregar todo ministerio sagrado a los primogénitos, y no a los levitas (ver *Números*, 8, 17). Pero después que todos, a excepción de los levitas, adoraron el becerro, los primogénitos fueron repudiados y declarados impuros, siendo elegidos en su lugar los levitas (*Deuteronomio*, 10, 8). Cuanto más medito sobre tal cambio, no puedo menos de repetir las palabras de Tácito, según las cuales, en esa ocasión, no veló Dios por la seguridad de los hebreos, sino por su castigo[388]. Ni puedo sorprenderme bastante de que haya albergado tal ira en su ánimo celeste, que hasta las mismas leyes, que siempre están exclusivamente destinadas al honor, la salvación y la seguridad de todo el pueblo, las dictara con ánimo de vengarse del pueblo y de castigarlo, hasta el punto que tales leyes no parecían leyes, es decir, salvación del pueblo, sino más bien penas y castigos.

En efecto, todos los dones que tenían que dar a los levitas y a los sacerdotes, así como el deber de rescatar a los primogénitos y de entregar por cada uno cierto dinero a los levitas, y el hecho, finalmente, de que solo los levitas tuvieran acceso a las cosas sagradas, les recordaban a diario su impureza y repudio. Por otra parte, los levitas siempre tenían algo reprochable; pues no cabe duda que, entre tantos miles, se hallaban muchos teologastros impertinentes, por lo que el pueblo sentía curiosidad de observar las acciones de los levitas, que evidentemente eran hombres, y de acusarlos, como es habitual, a todos por culpa de uno. De ahí que surgieran constantemente comentarios y después el disgusto de tener que alimentar, sobre todo si los víveres eran caros, a hombres ociosos y odiados, con los

que no tenían tampoco lazos de sangre. Nada extraño, pues, que, en épocas de ocio, si dejaban de producirse milagros manifiestos y faltaban hombres de destacada autoridad, el pueblo irritado y avaro comenzase a desfallecer y terminara abandonando un culto que, aunque era divino, le resultaba ignominioso e incluso sospechoso, y que deseara uno nuevo. Nada extraño también que los príncipes, que siempre se las arreglan para conseguir el derecho supremo del Estado, le hicieran al pueblo todo tipo de concesiones e introdujeran nuevos cultos, en orden a atraerlo y alejarlo del pontífice[389].

En cambio, si el Estado hubiera sido constituido de acuerdo con el primer plan, siempre hubiera sido igual el derecho y el honor de todas las tribus, y todo se hubiera mantenido muy seguro. ¿Quién, en efecto, querría violar el derecho sagrado de sus consanguíneos? ¿Qué otra cosa preferirían que alimentar, por piedad religiosa, a sus consanguíneos, hermanos y padres, aprender de ellos la interpretación de las leyes y, [3|219] finalmente, esperar de ellos las respuestas divinas? Por otra parte, todas las tribus se hubieran mantenido mucho más estrechamente unidas de este modo, es decir, si todas hubieran tenido igual derecho de administrar las cosas sagradas. Más aún, nada hubiera habido que temer, si la misma elección de los levitas hubiera sido motivada por algo distinto del miedo y la venganza. Pero, como hemos dicho, los hebreos tenían irritado a su Dios y él, por repetir las mismas palabras de Ezequiel, los hizo contaminarse con sus dones, repudiando toda apertura de la vulva, para devastarlos.

Esto se confirma, además, por los mismos relatos. Tan pronto el pueblo comenzó a gozar del descanso en el desierto, muchos hombres, y no de la masa, comenzaron a ver mal esa elección, sirviéndoles ésta de pretexto para pensar que Moisés no había instituido nada por mandato divino, sino todo a su antojo, puesto que había elegido a su tribu de entre todas y había otorgado para siempre el derecho del pontificado a su hermano. Por eso se produjo un tumulto y se dirigieron a él gritando que todos eran igualmente santos y que él se había elevado, contra derecho, por encima de todos. Y no pudo apaciguarlos con argumento alguno, sino que con un milagro, empleado en signo de su fidelidad, todos fueron exterminados. Se produjo entonces una nueva sedición de todo el pueblo en bloque, porque creían que ellos habían muerto, no por juicio de Dios, sino por arte de Moisés[390].

Éste, al fin, tras una gran plaga o peste, apaciguó al pueblo, vencido por el cansancio; pero todos preferían la muerte a la vida, por lo que más bien había cesado la sedición que comenzado la concordia. La misma Escritura (*Deuteronomio*, 31, 21) da fe de ello, cuando Dios, después de haber predicho a Moisés que el pueblo se apartaría del culto divino tras su muerte, le dice lo siguiente: *pues conozco sus apetencias y qué está maquinando, mientras no le conduzca a la tierra que le he prometido bajo juramento*. Y un poco después dice Moisés al mismo pueblo: *porque yo conozco tu rebeldía y tu contumacia. Si, mientras yo he vivido, os habéis rebelado contra Dios, mucho más lo haréis después de mi muerte*[391]. Y, efectivamente, así sucedió, como es sabido.

De ahí surgieron grandes transformaciones, y con ellas una gran licencia para todo, el lujo y la pereza, por lo que todo se fue deteriorando. Tras muchas sumisiones, rompieron totalmente el pacto divino y reclamaron un rey mortal, a fin de que la sede gubernamental no fuera el Templo, sino un palacio, y que todas las tribus fueran conciudadanas, no ya respecto al derecho divino y al pontificado, sino respecto a los reyes[392]. Pero esto fue estupendo caldo de cultivo para nuevas sediciones, que condujeron, a la postre, a la total ruina del Estado. Pues ¿qué resulta menos soportable a los reyes, que [3|220] reinar en precario y soportar un Estado dentro del Estado?[393]

Los primeros que fueron elegidos de entre simples particulares, se contentaron con el grado de dignidad al que habían ascendido. Pero, una vez que los hijos alcanzaron el reinado por derecho de sucesión, comenzaron a cambiarlo todo poco a poco a fin de detentar ellos solos todo el derecho del Estado, del que carecían casi por completo, mientras el derecho de dar leyes no dependía de ellos, sino del pontífice, que las custodiaba en el santuario y las interpretaba al pueblo. Entonces, en efecto, estaban sometidos a las leyes, como súbditos, ni tenían derecho de abrogarlas ni de dictar otras nuevas, que tuvieran la misma autoridad. Además, el derecho de los levitas prohibía a los reyes, igual que a los súbditos, administrar las cosas sagradas, por ser profanos. Finalmente, toda la seguridad de su Estado dependía de la sola voluntad de uno, que parecía profeta, como sabían por algunos ejemplos. Sabían, en efecto, con qué

libertad había dado Samuel todo tipo de órdenes a Saúl y con qué facilidad, por una sola falta de éste, había podido transferir a David su derecho de reinar[394]. Temían, pues, un Estado dentro del Estado y gobernaban en precario.

A fin de superar estos fallos, los reyes autorizaron consagrar otros templos a los dioses, para que ya no hubiera que consultar a los levitas; y buscaron, además, a muchos que profetizasen en nombre de Dios, a fin de tener profetas que contraponer a los verdaderos. Mas, pese a todos sus esfuerzos, nunca pudieron llevar a cabo sus deseos. Los profetas, en efecto, dispuestos a todo, esperaban el momento oportuno, es decir, el gobierno del sucesor, que siempre es precario mientras dura el recuerdo del antecesor. En ese momento, les resultaba fácil, por la autoridad divina, inducir a alguno, enemistado con el rey y distinguido por su virtud, a reclamar el derecho divino y a apoderarse jurídicamente del Estado o de parte del mismo. Pero la verdad es que los profetas no avanzaban mucho con esto, ya que, aunque eliminaban al tirano, subsistían las causas. No hacían, pues, otra cosa que comprar un nuevo tirano con mucha sangre de los ciudadanos[395]. Si, por un lado, no se ponía fin a las discordias y a las guerras civiles, por otro, las causas de violar el derecho divino eran siempre las mismas, y no fue posible suprimirlas, sino suprimiendo con ellas todo el Estado.

Vemos con lo dicho cómo fue introducida la religión en el Estado de los hebreos y cómo su Estado pudo ser eterno, si la justa ira del legislador les hubiera concedido mantenerse en él. Pero, como eso no fue posible conseguirlo, ese Estado debió finalmente perecer. No me he referido aquí más que al primer Estado, puesto que el segundo apenas si fue la sombra del primero, ya que estaban sometidos [3|221]] al derecho de los persas, de los que eran súbditos; y, una vez que alcanzaron la libertad, los pontífices usurparon el derecho del principado, consiguiendo así una autoridad absoluta, por lo que nació en los sacerdotes un ansia desmedida de gobernar y, al mismo tiempo, de alcanzar el pontificado. Por eso no fue necesario dar más detalles sobre este segundo Estado[396].

En cuanto a saber si el primer Estado de los hebreos, en cuanto que lo concebimos como duradero, es imitable o si es piadoso imitarlo cuanto sea posible, se verá por los capítulos siguientes. Aquí solo querría señalar, a

modo de colofón, algo que ya he insinuado antes; a saber, que, por lo dicho en este capítulo, consta que el derecho divino o de religión surge del pacto, ya que sin éste no hay más derecho que el natural[397]. De ahí que los hebreos no estaban obligados, en virtud de un precepto religioso, a la piedad hacia las naciones, que no intervinieron en el pacto, sino tan solo hacia los conciudadanos.

## Capítulo XVIII. Se extraen ciertas enseñanzas políticas del Estado y de la historia de los hebreos

[3|221] § 1. Aunque el Estado de los hebreos, tal como lo hemos concebido en el capítulo precedente, pudo ser eterno, sin embargo ya nadie lo puede imitar ni es aconsejable hacerlo[398]. Pues, si hubiera quienes quisieran transferir su derecho a Dios, deberían pactarlo expresamente con él, como hicieron los hebreos; para lo cual habría que contar no solo con la voluntad de los que lo transfieren, sino también con la de Dios, al que habría que transferirlo. Ahora bien, Dios ha revelado, por medio de los apóstoles, que su pacto ya no se escribe con tinta ni con planchas de piedra, sino con el espíritu de Dios en los corazones[399]. Por otra parte, tal forma de Estado solo podría ser útil, quizá, a aquellos que quisieran vivir por sí solos y sin comunicación exterior, encerrados dentro de sus fronteras y separados del resto del mundo; pero, en modo alguno, a aquellos que necesitan comunicarse con los demás. Es decir, que esa forma de Estado solo a muy pocos resultaría aplicable[400].

No obstante, aunque ese Estado no sea imitable en todo, tuvo muchos elementos dignos de señalar y que quizá fuera muy aconsejable imitar. Pero, como mi intención no es, como ya he advertido, tratar expresamente del Estado, prescindiré de muchos de ellos y solo indicaré aquellos que [3|222] se refieren a mi tema, a saber, que no es contrario al reino de Dios elegir la suprema majestad que detente el derecho supremo del Estado. En efecto, después que los hebreos transfirieron a Dios su derecho, entregaron a Moisés el derecho supremo de gobernar. Solo éste, por tanto, tenía autoridad para dictar y abrogar leyes en nombre de Dios, para elegir a los

ministros sagrados, para juzgar, enseñar y castigar, y para mandar, en fin, absolutamente todo a todos. Señalaré, además, que, aunque los sagrados ministros eran los intérpretes de las leyes, no les incumbía a ellos juzgar a los ciudadanos ni excomulgar a nadie, ya que eso competía exclusivamente a los jueces y a los príncipes, elegidos del pueblo (ver *Josué*, 6, 26; *Jueces*, 21, 18; *1 Samuel*, 14, 24).

Si, aparte de esto, queremos examinar los hechos y las historias de los hebreos, hallaremos otras cosas dignas de nota, como las siguientes:

1.º Que no hubo ninguna secta religiosa hasta que, durante el segundo Estado, los pontífices tuvieron autoridad de legislar y de resolver los asuntos del Estado, y que, para que su autoridad fuera eterna, usurparon el derecho del principado y quisieron, en fin, que se les diera el nombre de *reyes*. La razón es obvia. Durante el primer Estado, ningún decreto podía llevar el nombre del pontífice, puesto que los pontífices no tenían derecho alguno de legislar, sino tan solo de dar las respuestas de Dios, a petición de los príncipes o de los concilios. No podían tener, pues, deseo alguno de decretar cosas nuevas, sino tan solo de administrar y defender lo aceptado por el uso. Porque la única forma en que podían conservar segura su libertad, en contra de la voluntad de los príncipes, era manteniendo incorruptas las leyes.

Pero, una vez que adquirieron, junto con el principado, la potestad de gestionar los asuntos del Estado y el derecho del principado, comenzó cada uno a buscar, tanto en la religión como en lo demás, su propia gloria, regulándolo todo con su autoridad pontifical, y decretando diariamente cosas nuevas sobre las ceremonias, sobre la fe y sobre todo orden de cosas, pretendiendo que todo ello fuera tan sagrado y de tanta autoridad como las leyes de Moisés. De donde resultó que la religión degenerara en una superstición fatal y que se corrompiera el verdadero sentido y la interpretación de las leyes. A lo cual se añadió todavía que, mientras los pontífices, al comienzo de la restauración del Estado, se abrían camino hacia el principado, hacían todo tipo de concesiones para atraerse a la plebe, por lo que aprobaban sus acciones, aunque fueran impías, [3|223] y adaptaban la Escritura a sus pésimas costumbres[401].

Malaquías, al menos, lo confirma en los términos más tajantes. Pues, después de increpar a los sacerdotes de su tiempo, llamándoles despreciadores del nombre de Dios, prosigue castigándolos así: *los labios del pontífice custodian la ciencia y en sus labios se busca la ley, porque es el emisario de Dios. Vosotros, en cambio, os habéis apartado del camino y habéis hecho que la ley sea tropiezo para muchos; corrompisteis el pacto de Leví, dice el Dios de los ejércitos*[402]. Y sigue acusándoles de interpretar arbitrariamente las leyes y de no mirar para nada a Dios, sino tan solo a las personas.

Lo cierto es que los pontífices nunca lograron hacer esto con tal cautela que no lo advirtieran los más avisados. De ahí que éstos llegaron, en su audacia, a sostener que no debían estar sujetos a otras leyes que las escritas, mientras que los decretos que, por error, los fariseos (que, como dice Josefo en sus *Antigüedades*, eran la mayor parte de origen plebeyo)[403] llamaban tradiciones de los padres, no había por qué observarlos. Fuere lo que fuere, no cabe la menor duda que la adulación de los pontífices, la corrupción de la religión y de las leyes, y el aumento increíble de éstas dieron sobradas y frecuentes ocasiones para discusiones y altercados, que nunca se logró superar. Porque, cuando los hombres, atizados por la superstición, comienzan a disputar, y ambos bandos cuentan con el apoyo de los magistrados, es imposible que se apacigüen, sino que es inevitable que se dividan en sectas.

2.º Es digno de señalar que los profetas, al ser simples particulares, más que corregir a los hombres, los irritaron con su libertad de amonestar, increpar y reprochar; en cambio, los avisos y castigos de los reyes los doblegaban sin dificultad. Más aún, hasta a los reyes piadosos les resultaban intolerables a consecuencia de la autoridad que tenían para juzgar qué obras eran piadosas o impías e incluso para castigar a los mismos reyes, si se empeñaban en resolver algún asunto público o privado en contra de su juicio. El rey Asá, que, según atestigua la Escritura, gobernó piadosamente, metió al profeta Ananías en una mazmorra (ver *2 Paralipómenos*, 16), porque éste se atrevió a reprenderle e increparle con libertad por el pacto, que aquél había hecho con el rey de Aramea[404]. Existen, aparte de éste, otros ejemplos que muestran que la religión recibió más perjuicios que

beneficios de tal libertad de los profetas, por no aludir [3|224] a las muchas guerras civiles originadas del excesivo derecho que éstos se reservaron.

3.º También vale la pena indicar que, mientras el pueblo tuvo en sus manos el gobierno, solo hubo una guerra civil; e incluso no dejó huella alguna, sino que los vencedores se compadecieron de los vencidos, hasta el punto de procurar por todos los medios que recuperaran su antigua dignidad y poder[405]. Mas, cuando el pueblo, que no estaba habituado a los reyes, cambió la primera forma del Estado en una monarquía, casi no pusieron fin a las guerras civiles y libraron batallas tan atroces que su fama superó a todos. Y así, en una sola batalla (casi resulta increíble), los judíos dieron muerte a 500.000 israelitas[406]. En otra, por el contrario, los israelitas degüellan a gran número de judíos (la Escritura no recoge el número), cogen cautivo al mismo rey, casi demuelen los muros de Jerusalén y (para que se sepa que su ira casi no tuvo límites) despojan del todo el mismo Templo; cargados con el cuantioso botín de sus hermanos y saciados con su sangre, después de recibir rehenes y de abandonar al rey en su casi devastado reino, deponen las armas, no porque dieran fe a los judíos, sino porque estaban seguros de su debilidad[407]. Efectivamente, pocos años después, cuando los judíos recuperaron sus fuerzas, se lanzan a una nueva guerra, resultando nuevamente vencedores los israelitas, quienes degüellan a 120.000 judíos, llevan cautivos a mujeres y niños, hasta un total de 200.000, y se apoderan otra vez de gran botín[408].

Agotados por estos y otros combates, que se narran ocasionalmente en las historias, fueron, finalmente, presa de sus enemigos.

Si computamos, además, el tiempo durante el que pudieron gozar de absoluta paz, hallaremos una gran discrepancia. Antes de los reyes, en efecto pasaron muchas veces cuarenta años y una vez (nadie podría imaginarlo) ochenta años sin ninguna guerra externa ni interna[409]. En cambio, una vez que los reyes consiguieron el poder, como ya no había que luchar, como antes, por la paz y la libertad, sino por la gloria, leemos que, con la única excepción de Salomón (cuya virtud, la sabiduría, podía revelarse mejor en la paz que en la guerra), todos hicieron la guerra. Se añadía a ello el ansia mortífera de reinar, que abrió a más de uno el camino hacia un reinado tan cruento.

Finalmente, durante el reinado del pueblo, las leyes se mantuvieron incólumes y fueron observadas con más tesón. Efectivamente, antes de los reyes, había poquísimos profetas, que [3|225] amonestaran al pueblo; en cambio, después de la elección de la monarquía, había muchísimos a la vez. Abdías, por ejemplo, libró a cien de la muerte, escondiéndolos para que no los mataran con el resto[410]. No hay constancia de que el pueblo fuera engañado por falsos profetas, sino después de que entregó el poder a los reyes, a los que muchos de ellos intentan halagar. Y hay que añadir que el pueblo, que suele ser por naturaleza valeroso o cobarde, se corregía fácilmente en las desgracias y se convertía a Dios, restablecía las leyes y se libraba así de todo peligro. Los reyes, en cambio, por ser siempre igualmente altivos y no dejarse doblegar sin que se sientan ofendidos, se aferraron con pertinacia a sus vicios, hasta la total destrucción de la ciudad.

§ 2. Por lo que antecede vemos con la máxima claridad que:

1.º Es muy pernicioso, tanto para la religión como para el Estado, otorgar a los sagrados ministros algún derecho de legislar o de administrar los asuntos del Estado. Al contrario, todo marcha con más seguridad, si se limitan a no pronunciarse sobre cosa alguna sin ser preguntados, enseñando y haciendo, entre tanto, tan solo lo aceptado y habitualmente practicado.

2.º Es muy peligroso relacionar con el derecho divino las cosas puramente especulativas y dictar leyes sobre las opiniones, acerca de las que suelen o pueden disputar los hombres. Porque el reinado más violento se da allí donde se tiene por un crimen las opiniones que son del derecho de cada uno, al que nadie puede renunciar. Más aún, donde sucede eso, es donde más suele imperar la ira de la plebe. Y así, Pilato, por ceder a la cólera de los fariseos, mandó crucificar a Cristo, cuya inocencia conocía. Después, los fariseos, para deponer a los más ricos de sus dignidades, comenzaron a suscitar disputas religiosas y a acusar a los saduceos de impiedad. Y, siguiendo este ejemplo de los fariseos, comenzaron por doquier los peores hipócritas, agitados por esa misma rabia que llaman celo por el derecho divino, a perseguir a hombres de insigne honradez y notoria virtud (y, justamente por ello, envidiados por la masa), recriminando

públicamente sus opiniones e incitando contra ellos la ira de la multitud feroz[411].

Como esta procaz licencia se enmascara de religión, no es fácil de reprimir, especialmente cuando las supremas potestades han introducido una secta, de la que ellas no son autores. En ese caso, en efecto, no son tenidos por intérpretes del derecho divino, sino por sectarios, es decir, por quienes reconocen a los doctores de dicha secta como intérpretes del derecho divino. De ahí que la autoridad de los magistrados [3|226] tenga, entonces, poco valor para la plebe, y que tenga mucho, en cambio, la autoridad de los doctores, a cuyas interpretaciones debieran, según se cree, someterse los mismos reyes. A fin de evitar, pues, estos males, no cabe pensar nada más seguro para el Estado que poner la piedad y el culto religioso en las solas obras, esto es, en la sola práctica de la caridad y la justicia, y dejar el resto al libre juicio de cada uno. Pero de esto hablaremos después más ampliamente.

3.º Es muy necesario, tanto para el Estado como para la religión, otorgar a las potestades supremas el derecho de discernir qué es lícito y qué ilícito. Pues, si este derecho de decidir sobre las acciones no puede ser concedido a los mismos profetas divinos sin gran perjuicio para el Estado y para la religión, mucho menos deberá ser otorgado a quienes ni saben predecir el futuro ni pueden realizar milagros. Pero de esto trataré expresamente en el capítulo siguiente.

4.º Es nefasto para un pueblo no habituado a vivir bajo reyes y que ya cuenta con leyes propias, elegir un monarca. Pues ni el mismo pueblo podrá soportar tanto poder, ni la autoridad regia podrá admitir leyes y derechos establecidos por otro de inferior autoridad; y mucho menos podrá decidirse a defenderlas, especialmente porque, cuando se las dictó, no se tuvo en cuenta para nada al rey, sino tan solo al pueblo o al Consejo, que pensaba alcanzar el reinado. De ahí que, si el rey defendiera los antiguos derechos del pueblo, parecería ser más bien su esclavo que su señor. El nuevo monarca pondrá, pues, su máximo empeño en dictar nuevas leyes y en reforzar, a su conveniencia, los derechos del Estado y someter al pueblo de forma que no le resulte tan fácil quitar a los reyes su dignidad, como dársela.

§ 3. No quiero, sin embargo, dejar de señalar que tampoco es menos peligroso quitar de en medio al monarca, aunque conste por todos los medios que es un tirano. Efectivamente, el pueblo, acostumbrado a la autoridad regia y solo por ella cohibido, despreciará una menor y se burlará de ella; y, por tanto, si elimina a un rey, tendrá necesidad, como antaño los profetas, de elegir a otro en su lugar, el cual no será tirano espontáneamente, sino por necesidad. Pues no habrá razón alguna que le permita ver las manos de los ciudadanos ensangrentadas con la muerte regia y que se glorían del parricidio, cual de una buena acción, que han realizado con el único propósito de que le sirva de ejemplo. Porque, si quiere ser rey y no reconocer que el pueblo es juez de reyes y su propio señor, ni reinar en precario, [3|227) debe vengar la muerte de su antecesor y dar, por el contrario, un ejemplo a su favor, para que el pueblo no ose cometer de nuevo tal crimen. No podrá, sin embargo, evitar fácilmente la muerte del tirano con la muerte de los ciudadanos, a menos que defienda también la causa del tirano anterior y apruebe sus actos, y siga, por tanto, sus mismos pasos. Por eso es un hecho comprobado que el pueblo ha logrado cambiar muchas veces de tirano, mas nunca suprimirlo; ni ha podido tampoco transformar un Estado monárquico en otro de estructura distinta[412].

El pueblo inglés ha dado de ello un ejemplo fatal. Ha buscado razones para quitar de en medio, so capa de derecho, al monarca; pero, una vez eliminado éste, no pudo menos de cambiar la forma del Estado. Pese a lo cual y tras derramar mucha sangre, se terminó por saludar a un nuevo monarca bajo otro título (como si todo el problema se redujera al nombre). Pero éste no podía mantenerse en el poder sin destruir de raíz la estirpe real, sin matar a los amigos del rey o sospechosos de tales y sin perturbar el ocio de la paz, propicio a los rumores, mediante la guerra, a fin de que el pueblo, entretenido y ocupado con los nuevos acontecimientos, alejara su atención del regicidio. Demasiado tarde, pues se percató el pueblo de que no había hecho por la salvación de la patria otra cosa que violar el derecho del rey legítimo y cambiar todas las cosas a peor. Por eso decidió, tan pronto le fue posible, volver sobre sus pasos y no tuvo descanso hasta haber comprobado que todas las cosas estaban repuestas en su primitivo estado[413].

Quizá alguien me haga la objeción del pueblo romano, para probar que el pueblo puede quitar fácilmente de en medio al tirano. Yo creo, sin embargo, poder confirmar con él mi opinión al detalle. Es cierto que al pueblo romano le resultó mucho más fácil que al inglés eliminar al tirano y cambiar la forma del Estado, precisamente porque estaba en sus manos el derecho de elegir al rey y a su sucesor, y porque (repleto de hombres sediciosos y disolutos, como estaba) todavía no estaba habituado a obedecer a los reyes. Sin embargo, de los seis que había tenido, había matado a tres, y no consiguió otra cosa con ello que elegir para el puesto de un tirano a más, los cuales lo tuvieron siempre míseramente implicado en guerras exteriores e interiores, hasta que, al fin, el Estado revirtió al monarca, cambiando simplemente, como en Inglaterra, el nombre[414].

Por lo que toca a los Estados de Holanda, nunca han tenido, que nosotros sepamos, reyes, sino condes; pero nunca se les entregó el derecho de gobernar. Pues los prepotentes Estados de Holanda, como ellos mismos lo ponen de manifiesto [3|228] en un informe publicado en tiempos del conde de Leicester, siempre se han reservado la autoridad de amonestar a dichos condes sobre sus deberes, así como el poder para defender esa autoridad suya y la libertad de los ciudadanos, para vengarse de ellos, si degeneraban en tiranos, y para controlarlos, de tal suerte que no pudiesen hacer nada sin la aprobación y el beneplácito de dichos Estados. De donde se sigue que el derecho de la suprema majestad estuvo siempre en poder de los Estados, poder que el último conde intentó, por cierto, usurpar. Están, pues, muy lejos de haber abandonado tal derecho, cuando han restaurado su primitivo Estado, ya casi perdido[415].

Con estos ejemplos queda plenamente confirmado lo que antes hemos dicho, a saber, que la forma de cada Estado debe ser necesariamente mantenida y que no puede ser cambiada, sin peligro de su ruina total. He ahí cuanto he considerado digno de señalar en este capítulo.

## Capítulo XIX. Se demuestra que el derecho sobre las cosas sagradas reside íntegramente en las supremas potestades y que el culto religioso externo debe adaptarse a la paz del Estado, si queremos obedecer rectamente a Dios

[3|228] § 1. Cuando he dicho más arriba que quienes detentan el poder estatal, son los únicos que tienen derecho a todo y que solo de su decisión depende todo derecho, no quería entender por tal únicamente el derecho civil, sino también el sagrado; pues también de éste deben ser los intérpretes y defensores. Aquí quiero advertirlo explícitamente y consagrarle ex profeso este capítulo[416].

Son muchísimos, en efecto, los que se empecinan en negar que este derecho sobre las cosas sagradas incumbe a las potestades supremas, y que se niegan a reconocer que éstas son los intérpretes del derecho divino. De ahí que hasta se permitan acusarlas y llevarlas a los tribunales, e incluso excomulgarlas de la Iglesia (como hiciera otrora Ambrosio con el cesar Teodosio)[417].

Nosotros, sin embargo, veremos en este mismo capítulo, que con esta forma de proceder dividen el Estado e incluso procuran abrirse camino hacia el poder. Antes, sin embargo, quiero probar que la religión solo alcanza fuerza de derecho por decisión de aquellos que detentan el derecho estatal y que Dios no ejerce ningún reinado especial sobre los hombres, sino a través de quienes tienen el poder del Estado; y que, además, el culto religioso y el ejercicio de la piedad [3|229] deben adaptarse a la paz y a la utilidad del Estado, y que, por lo mismo, solo deben ser determinados por las supremas potestades[418], las cuales, por tanto, deben ser también sus intérpretes.

Hablo expresamente del ejercicio de la piedad y del culto religioso externo y no de la misma piedad y del culto interno a Dios o de los medios por los que la mente se dispone internamente a dar culto a Dios con toda sinceridad. Pues el culto interno a Dios y la misma piedad son del derecho exclusivo de cada uno (como hemos probado al final del capítulo VII), el cual no puede ser transferido a otro[419]. Por otra parte, creo que por el capítulo XIV consta con suficiente claridad qué entiendo aquí por *reino de*

*Dios*. Allí hemos mostrado, en efecto, que cumple la ley de Dios quien practica la justicia y la caridad por mandato divino[420]; de donde se sigue que el reino de Dios es aquel en el que la justicia y la caridad tienen fuerza de derecho y de precepto. Por lo demás, yo no establezco aquí diferencia alguna en que Dios enseñe e imponga el verdadero culto de la justicia y la caridad mediante la luz natural o mediante la revelación. Pues no importa cómo haya sido revelado tal culto, con tal que adquiera la categoría de derecho supremo y se convierta en la máxima ley para los hombres.

Si pruebo, por consiguiente, que la justicia y la caridad no pueden recibir la fuerza de derecho y de precepto, si no es del derecho del Estado, me será fácil concluir de ahí (dado que el derecho estatal solo reside en las supremas potestades) que la religión solo recibe fuerza jurídica de los decretos de quienes poseen dicho derecho y que Dios no ejerce un reinado especial sobre los hombres sino a través de quienes detentan el derecho del Estado. Ahora bien, por los capítulos precedentes ya consta que la práctica de la justicia y la caridad no recibe fuerza jurídica más que del derecho estatal[421].

Efectivamente, en el capítulo XVI hemos probado que, en el estado natural, no compete más derecho a la razón que al apetito, sino que tanto quienes viven según las leyes del apetito como quienes viven según las leyes de la razón, tienen derecho a todo cuanto pueden. De ahí que, en el estado natural, no hayamos podido concebir ningún pecado ni que Dios como juez castigue a los hombres por los pecados, sino que todo sucede según las leyes generales de toda la naturaleza, y que la misma suerte (por expresarme como Salomón) toca al justo y al impío, al puro y al impuro, y que ahí no tiene cabida ni la justicia ni la caridad[422]. Por el contrario, para que las enseñanzas de la verdadera razón, es decir (como hemos explicado en el capítulo IV acerca de la ley divina)[423], las mismas enseñanzas divinas, tuvieran fuerza absoluta de ley, hemos probado que fue necesario que cada uno cediera su derecho natural [3|230] y que todos transfirieran lo mismo a todos o a algunos o a uno. Y solo entonces comprendimos, por primera vez, qué es la justicia y la injusticia, la equidad y la iniquidad. Por consiguiente, la justicia y, en general, todas las enseñanzas de la verdadera razón y, por tanto, la caridad hacia el prójimo, solo adquieren fuerza de

derecho y de mandato por el derecho estatal, es decir (por lo demostrado en dicho capítulo)[424], por decisión de quienes poseen el derecho del Estado. Y como (según ya he probado) el reino de Dios solo consiste en el derecho de la justicia y la caridad o de la verdadera religión, se sigue, como queríamos, que Dios no ejerce ningún reinado sobre los hombres, sino por aquellos que detentan el derecho del Estado.

Insisto, por lo demás, en que es lo mismo que concibamos que la religión es revelada por la luz natural o por la luz profética. Efectivamente, la demostración es universal, dado que la religión es la misma e igualmente revelada por Dios, ya se la suponga revelada de una forma, ya de la otra. Y por eso, para que la religión revelada a través de los profetas también tuviera fuerza de derecho entre los hebreos, fue necesario que cada uno de ellos renunciara a su derecho natural y que todos, de común acuerdo, decidieran obedecer tan solo a aquello que les fuera revelado por Dios a través de los profetas; exactamente de la misma forma que se hace, según hemos visto, en el Estado democrático, donde todos deciden, de común acuerdo, vivir solamente según el dictamen de la razón[425].

Es cierto que los hebreos transfirieron, además, su derecho a Dios; pero, en realidad, lograron hacerlo más de intención que en la práctica. Pues, en realidad (como antes vimos)[426], conservaron totalmente el derecho del Estado hasta que lo entregaron a Moisés, el cual, también después, siguió siendo rey absoluto, y solo por su medio reinó Dios sobre los hebreos. Por eso mismo, además (porque la religión solo recibe fuerza jurídica del derecho estatal), Moisés no pudo imponer pena alguna a aquellos que, antes de la alianza y cuando, por tanto, aún poseían su derecho, violaron el Sábado (ver *Éxodo*, 16, 27); y sí lo hizo, en cambio, después de la alianza (ver *Números*, 15, 36), después que cada uno había renunciado a su derecho natural y que el Sábado había recibido fuerza preceptiva del derecho estatal. Por eso mismo, en fin, una vez destruido el Estado de los hebreos, la religión revelada dejó de tener fuerza de derecho. No cabe duda, en efecto, que tan pronto los hebreos entregaron su derecho al rey de Babilonia, cesó al instante el reino de Dios y el derecho divino. Pues automáticamente quedó suprimido el pacto, por el que habían prometido obedecer a todo cuanto Dios les dijera [3|231], y que constituía el fundamento del reino de

Dios; y ya no podían seguir manteniéndolo, puesto que, desde ese momento, ya no eran autónomos (como cuando estaban en el desierto o en la patria), sino que eran súbditos del rey de Babilonia, al que tenían que obedecer en todo (como probamos en el capítulo XVI)[427]. El mismo *Jeremías*, 29, 7 se lo advierte de forma explícita: *velad*, dice, *por la paz de la ciudad, a la que os he traído cautivos, porque en su seguridad* (incolumitas) *estará vuestra seguridad*[428].

Ahora bien, ellos no podían velar por la estabilidad de aquella ciudad como ministros de Estado (pues eran cautivos), sino como esclavos, es decir, mostrándose sumisos en todo, a fin de evitar sediciones, y observando los derechos y las leyes del Estado, aunque fueran muy diferentes de las leyes a que estaban habituados en su patria, etc.

De todo ello se sigue con toda evidencia que la religión, entre los hebreos, solo adquirió fuerza jurídica del derecho del Estado y que, una vez destruido éste, ya no pudo ser tenida por un mandato de un Estado concreto, sino por una enseñanza católica de la razón; de la razón, repito, puesto que la religión católica todavía no era conocida por la revelación[429]. Concluimos, pues, de forma general, que la religión, tanto si es revelada por la luz natural como si lo es por la luz profética, solo recibe fuerza preceptiva del decreto de quienes poseen el derecho del Estado y que Dios no ejerce ningún reinado especial sobre los hombres, sino a través de aquellos que detentan el poder estatal.

Esta conclusión se sigue también y aún se entiende mejor por lo dicho en el capítulo IV. Allí hemos mostrado, en efecto, que todos los decretos de Dios implican una verdad y una necesidad eterna y que no se puede concebir que Dios dicte leyes a los hombres como un príncipe o un legislador[430]. Por consiguiente, las enseñanzas divinas, ya sean reveladas por la luz natural, ya por la luz profética, no reciben inmediatamente de Dios fuerza de mandato, sino necesariamente de aquellos, o a través de aquellos, que poseen el derecho de gobernar y de legislar. Solo a través de ellos, pues, podemos concebir que Dios reina sobre los hombres y dirige las cosas humanas según la justicia y la equidad.

La misma experiencia lo confirma, puesto que el sello de la justicia divina solo se halla donde reinan los justos, mientras que (por repetir de

nuevo las palabras de Salomón) vemos que la misma suerte recae sobre el justo y el injusto, sobre el puro y el impuro[431]. Por eso, justamente, muchísimos, que creían que Dios reinaba directamente sobre los hombres y que dirigía a su utilidad toda la naturaleza, han dudado de la divina providencia.

[3|232] § 2. Dado, pues, que, tanto por la experiencia como por la razón, consta que el derecho divino solo depende de la decisión de las supremas potestades, se sigue que también ellas son sus intérpretes. Cómo ello se lleva a cabo, ya lo veremos, pues ya es hora de que demostremos que el culto religioso externo y toda práctica piadosa deben adaptarse a la paz y a la estabilidad del Estado, si deseamos obedecer correctamente a Dios. Una vez probado esto, nos será fácil entender en qué sentido las potestades supremas son los intérpretes de la religión y la piedad.

La piedad hacia la patria es sin duda la máxima que uno puede practicar. Suprimido el Estado, en efecto, nada bueno puede subsistir, todo corre peligro y, en medio del pavor general, solo reinan la ira y la impiedad. De donde se sigue que cualquier ayuda piadosa, que uno preste al prójimo, resulta impía, si de ella se deriva algún daño para el Estado; y que al revés, no se puede cometer con él ninguna impiedad que no resulte piadosa, si se realiza por la conservación del Estado. Por ejemplo, es piadoso que yo entregue también mi capa a aquel que está peleando conmigo y que quiere arrebatarme la túnica[432]. Pero, si se juzgara que ello resultaría pernicioso para el Estado, sería piadoso citarlo más bien a juicio, aun cuando hubiera de ser condenado a muerte. Por este motivo se ensalza a Manlio Torcuato, ya que tuvo en mayor estima la salvación del pueblo que la piedad hacia el hijo[433]. De esta doctrina se sigue, pues, que la salvación del pueblo es la suprema ley, a la que deben responder todas las demás, tanto humanas como divinas.

Ahora bien, es incumbencia exclusiva de la suprema potestad determinar qué es necesario para la salvación de todo el pueblo y la seguridad del Estado, así como legislar lo que estime para ello necesario. Por tanto, solo a la potestad suprema incumbe también determinar en qué sentido debe cada uno practicar la piedad con el prójimo, esto es, en qué

sentido está obligado a obedecer a Dios. A partir de ahí entendemos claramente en qué sentido las supremas potestades son los intérpretes de la religión. Entendemos, además, que nadie puede obedecer adecuadamente a Dios, si no adapta la práctica de la piedad, a la que todo el mundo está obligado, a la utilidad pública, y si no obedece, por tanto, a todas las decisiones de la potestad suprema. Pues, como estamos obligados por precepto divino a practicar la piedad con todos (sin excepción alguna) y a no inferir daño a nadie, se sigue que a nadie le es lícito ayudar a uno, si ello redunda en perjuicio de otro o, sobre todo, de todo el Estado; [3|233] y que nadie, por tanto, puede practicar la piedad con el prójimo según el precepto divino, a menos que adapte la piedad y la religión a la utilidad pública. Pero, como ningún privado puede saber qué es útil para el Estado, sino por los decretos de las supremas potestades, por ser las únicas a las que incumbe dirigir los asuntos públicos, nadie puede practicar rectamente la piedad ni obedecer a Dios, a menos que obedezca a todas las decisiones de la potestad suprema.

Esto se confirma, además, por la misma experiencia. Pues, si la suprema potestad ha declarado a alguien reo de muerte o enemigo suyo, tanto si es un ciudadano como si es un extraño, un particular o alguien con autoridad sobre los demás, no está permitido que ningún súbdito le preste auxilio. Y así los hebreos, aunque se les había dicho que cada uno amara a su prójimo como a sí mismo (ver *Levítico*, 19, 17-8), estaban obligados a denunciar ante el juez a quien había cometido una falta contra los preceptos de la ley (ver *Levítico*, 5, 1 y *Deuteronomio*, 13, 8-9) y a ejecutarlo, si era juzgado reo de muerte (ver *Deuteronomio*, 17, 7).

Por otra parte, para que los hebreos pudieran conservar la libertad y seguir ejerciendo un poder absoluto sobre las tierras que ocupasen, les fue necesario (como demostramos en el capítulo XVII) adaptar la religión a su solo Estado y aislarse de las demás naciones[434]. Por eso se les dijo: *Ama a tu prójimo y odia a tu enemigo* (ver *Mateo*, 5, 43). Mas, una vez que perdieron el Estado y fueron llevados cautivos a Babilonia, Jeremías les enseñó que velaran (incluso) por el bienestar de aquella ciudad a la que habían sido llevados cautivos[435]. Y, después que Cristo vio que se dispersarían por todo el orbe, les enseñó que practicaran la piedad con todos

sin excepción[436]. Todo lo cual muestra con la máxima evidencia que la religión siempre se adaptó a la utilidad del Estado.

Si alguien pregunta, no obstante, con qué derecho podían los discípulos de Cristo, es decir, hombres particulares, predicar la religión, digo que lo hicieron en virtud de la potestad que de él habían recibido contra los espíritus impuros (ver *Mateo*, 10, 1). Efectivamente, al final del capítulo XVI he advertido expresamente que todos tenían que guardar fidelidad, incluso al tirano, a excepción de aquel a quien Dios hubiera prometido, mediante una revelación cierta, una ayuda especial contra el tirano[437]. Nadie, por tanto, puede aplicarse a sí mismo ese ejemplo, a no ser que posea también el poder de hacer milagros. Lo cual resulta claro, además, porque Cristo [3|234] dijo a sus discípulos que no temieran a aquellos que matan los cuerpos (ver *Mateo*, 10, 28). Pero, si esto mismo se dijera a todos y cada uno, sería inútil constituir un Estado, y el dicho de Salomón: *hijo mío, teme al Señor y al rey* (*Proverbios*, 24, 21), sería impío, lo cual está lejos de ser tal. Es necesario, pues, reconocer que aquella autoridad, que Cristo dio a sus discípulos, solo les fue dada a ellos en particular y que nadie puede tomarla como ejemplo.

No me detengo, por lo demás, en las razones con que los adversarios pretenden separar el derecho sagrado del civil y defender que solo éste compete a las supremas potestades, mientras que aquél reside en la Iglesia universal. Pues tan frívolas me parecen que ni merecen ser refutadas. Una cosa no quiero pasar en silencio: cuán míseramente se engañan, al acudir, para confirmar esta sediciosa opinión (ruego se me disculpe de palabra un tanto dura), al ejemplo del sumo pontífice de los hebreos, en el que residía antaño el derecho de administrar las cosas sagradas. Como si los pontífices no hubieran recibido tal derecho de Moisés (el único, como hemos visto, que conservó el poder estatal), por cuyo decreto también podían ser privados del mismo. Fue él mismo, en efecto, quien eligió, no solo a Aarón, sino también a su hijo Eleazar y a su nieto Fineas y les confirió la autoridad de administrar el pontificado, que los pontífices mantuvieron en adelante de tal forma que parecían sustitutos de Moisés, es decir, de la suprema autoridad. Porque, según ya hemos expuesto, Moisés no eligió ningún sucesor del Estado, sino que distribuyó todas sus funciones de tal suerte que

los posteriores parecían ser sus vicarios, que gobernaban el Estado como si el rey estuviera ausente y no muerto[438].

Posteriormente, en el segundo Estado, los sumos pontífices detentaron sin restricción alguna este derecho, después que alcanzaron, junto con el pontificado, también el derecho del principado. Por tanto, el derecho del pontificado siempre dependió de la decisión de la suprema potestad, y los pontífices nunca lo poseyeron sin que fuera unido al principado. Más aún, el derecho sobre las cosas sagradas estuvo, sin restricción alguna, en poder de los reyes (como se verá por cuanto diremos al final de este capítulo). La única excepción es que no les estaba permitido tocar con sus manos los objetos empleados en el culto del Templo, puesto que todos aquellos, cuya genealogía no se remontaba a Aarón, eran tenidos por profanos.

Ahora bien, esto no sucede de modo alguno en el Estado cristiano. Por consiguiente, no podemos dudar que actualmente las cosas sagradas (cuya administración requiere costumbres especiales, pero no una familia particular, por lo que tampoco quienes detentan el poder estatal, están excluidos de aquélla como profanos) [3|235] son incumbencia exclusiva de las potestades supremas. Nadie, pues, que no cuente con su autoridad y licencia, tiene derecho y potestad de administrar las cosas sagradas, elegir sus ministros, determinar y establecer los fundamentos de la Iglesia y su doctrina, juzgar sobre las costumbres y las acciones relativas a la piedad, excomulgar a alguien o aceptarlo en la Iglesia, ni, en fin, velar por los pobres.

Todo esto se demuestra que no solo es verdadero (como ya hemos hecho), sino, sobre todo, necesario, tanto para la religión como para la estabilidad del Estado. Todos saben, en efecto, cuánto valor tiene ante el pueblo el derecho y la autoridad sobre las cosas sagradas y cuán pendiente está todo el mundo de los labios de quien la posee. Tanto es así, que se puede afirmar que quien posee esta autoridad, es quien más reina sobre los corazones. De ahí que quien quiere quitar esta autoridad a las supremas potestades, pretende dividir el Estado, de donde surgirán por necesidad, como antes entre los reyes y los pontífices de los hebreos, disputas y discordias, que no se logra nunca calmar. Más aún, quien se esfuerza por arrebatar esta autoridad a las potestades supremas, pretende abrirse con ello

(como ya dijimos) un camino hacia el poder estatal[439]. Pues ¿qué podrán decidir éstas, si se les deniega este derecho? Nada en absoluto, ni sobre la guerra y la paz, ni sobre ningún asunto cualquiera, si tienen que esperar la opinión de otro, que les informe si lo que ellas consideran útil, es piadoso o impío. Antes al contrario, todo se hará más bien por decisión de aquel que tiene el derecho de juzgar y decidir qué es piadoso o impío, lícito o ilícito.

Todos los siglos han visto ejemplos de este tipo, pero tan solo aduciré uno que vale por todos. Como este derecho fue concedido sin límite alguno al Romano Pontífice, comenzó poco a poco a tener a todos los reyes bajo su potestad, hasta que alcanzó, por fin, la máxima cumbre del Estado. Y, aunque después los monarcas y, sobre todo, los emperadores de Alemania se esforzaron en disminuir, por poco que fuera, su autoridad, no lo consiguieron, sino que, por el contrario, la aumentaron en muchos grados. Pues la verdad es que lo que ningún monarca ha podido conseguir, ni por la espada ni por el fuego, lo han logrado hacer los eclesiásticos con solo la pluma. Hasta el punto que basta eso para medir su fuerza y su poder y para comprender, además, cuán necesario es que las supremas potestades se reserven para sí esta autoridad.

Y, si queremos recordar lo que hemos señalado en el capítulo precedente, [3|236] veremos que también ello contribuye no poco al incremento de la religión y de la piedad. Allí hemos visto, en efecto, que, aunque los profetas estaban dotados de una virtud divina, como eran simples particulares, más bien irritaron que corrigieron a los hombres con su libertad de amonestar, de increpar y de recriminar, mientras que los reyes los doblegaban fácilmente con sus amonestaciones o castigos. Hemos visto, además, que los mismos reyes, por el simple hecho de no tener en sus manos este derecho sin límites, se apartaron muchísimas veces de la religión y casi todo el pueblo con ellos[440]. Y eso mismo sucedió con gran frecuencia y por el mismo motivo en los Estados cristianos.

Pero quizá alguno me pregunte en este momento: ¿quién tendrá, entonces, el derecho de vengar la piedad, si quienes están al mando del Estado, quieren ser impíos? ¿También entonces serán ellos sus intérpretes? Pero yo, a mi vez, le ruego que me conteste qué sucedería si los eclesiásticos (que también son hombres y particulares, a los que solo

incumbe cuidar de sus asuntos) u otros, en cuyas manos ese tal pretende que reside el derecho sobre las cosas sagradas, quisieran ser impíos. ¿También entonces deben ser tenidos por intérpretes de ese derecho? La verdad es que, si quienes detentan el derecho estatal, quieren ir a donde les plazca, tanto si tienen el derecho sobre las cosas sagradas como si no lo tienen, todas las cosas, lo mismo sagradas que profanas, irán a la ruina. Y con mucha más rapidez si algunos hombres particulares quisieran, por su cuenta, reivindicar el derecho divino. Por consiguiente, nada en absoluto se avanza negando este derecho a las supremas potestades, sino que más bien se aumenta el mal, puesto que con ello se provoca (como los reyes de los hebreos, a los que no se concedió este derecho sin reservas) que se vuelvan impíos y que, por tanto, un daño y un mal incierto y contingente para todo el Estado se convierta en cierto y necesario[441].

Ya atendamos, pues, a la verdad del asunto o a la seguridad del Estado, o, en fin, al incremento de la piedad, nos vemos obligados a dar por sentado que incluso el derecho divino o derecho sobre las cosas sagradas depende totalmente de la decisión de las supremas potestades y que éstas son sus intérpretes y defensoras. De donde se sigue que los ministros de la palabra de Dios son aquellos que, en virtud de la autoridad de las supremas potestades, enseñan al pueblo la piedad, tal como sus decretos la han adaptado a la utilidad del Estado.

§ 3. Solo me resta señalar por qué, en el Estado cristiano, se ha discutido siempre sobre este derecho, siendo así que los hebreos nunca, que yo sepa, lo han puesto en tela de juicio[442]. Realmente, podría parecer algo monstruoso que siempre se haya disputado sobre cosa tan manifiesta y tan necesaria [3|237] y que las supremas potestades nunca hayan detentado este derecho sin controversia e incluso sin gran peligro de sediciones y perjuicio para la religión. Es obvio que, si no pudiéramos señalar ninguna causa segura de tal hecho, me convencería fácilmente de que cuanto he expuesto en este capítulo era puramente teórico, es decir, de ese tipo de especulaciones que nunca pueden valer para algo. Pero basta considerar los mismos principios de la religión cristiana para que aparezca con toda evidencia tal causa.

En efecto, los primeros que enseñaron la religión cristiana no fueron los reyes, sino hombres particulares que, contra la voluntad de quienes detentaban el poder estatal, de los que eran súbditos, acostumbraban a reunirse en Iglesias privadas, a establecer y celebrar los sagrados oficios y a organizar y determinar por sí solos todas las cosas, sin atender para nada al Estado. Pero, cuando, después de muchos años, la religión comenzó a introducirse en el Estado, los eclesiásticos comenzaron a enseñarla a los mismos emperadores, tal como ellos la habían configurado; con lo cual lograron fácilmente ser reconocidos como sus doctores e intérpretes, y además como pastores de la Iglesia y, por así decirlo, como vicarios de Dios[443].

Y a fin de que, después, no pudieran los reinos cristianos acaparar esta autoridad, los eclesiásticos se previnieron muy bien, prohibiendo el matrimonio a los supremos ministros de la Iglesia y al sumo intérprete de la religión. A lo cual vino a añadirse que los dogmas religiosos alcanzaron tal número y tanto se confundieron con la filosofía que su máximo intérprete debía ser el sumo filósofo y teólogo y dedicarse a innumerables especulaciones inútiles, cosa que solo puede recaer sobre hombres particulares y con mucho tiempo libre.

Entre los hebreos, por el contrario, las cosas sucedieron de forma muy distinta. Porque su Iglesia comenzó junto con el Estado, y Moisés, que detentaba su poder sin restricción, enseñó la religión al pueblo, organizó los sagrados ministerios y eligió sus ministros. De donde sucedió lo contrario que en el Estado cristiano: la autoridad regia tenía gran valor ante el pueblo y los reyes tenían la mayor parte del derecho sobre las cosas sagradas. Pues, aunque después de la muerte de Moisés nadie detentó todo el poder estatal, el derecho de decidir tanto sobre las cosas sagradas como sobre las demás estaba en manos del príncipe (como ya hemos probado)[444]. Por otra parte, para recibir la enseñanza sobre la religión y la piedad, el pueblo tenía que dirigirse lo mismo al juez supremo que al pontífice (ver *Deuteronomio*, 17, 9, II). Finalmente, aun cuando los reyes no tuvieran un derecho equiparable al de Moisés, [3|238] casi todo el ordenamiento de los sagrados oficios, así como la elección de sus ministros, dependían de su decisión.

David, por ejemplo, trazó el plano completo del Templo (ver *1 Paralipómenos*, 28, 11-2, etc.); después, eligió de entre todos los levitas a veinticuatro mil para cantar los *Salmos* y a seis mil para que se escogiera de entre ellos a los jueces y a los magistrados, a otros cuatro mil porteros y a cuatro mil, finalmente, para tocar los instrumentos (ver *Ib*., 23, 4-5). Por otra parte, los distribuyó en cohortes (cuyos jefes eligió también), para que cada una de ellas estuviera de servicio en el momento que le tocara (ver *Ib*., v. 6). Mas, para no tener que enumerar todos los detalles uno a uno, remito al lector a *2 Paralipómenos*, 8, 13, donde se dice: *que el culto de Dios, tal como Moisés lo instituyera, fue celebrado en el Templo por mandato de Salomón*; y v. 14: *que él mismo* (Salomón) *constituyó las cohortes de los sacerdotes en sus ministerios y las de los levitas*, etc., *según el mandato del hombre divino, David*; y, finalmente, en el v. 15 atestigua el historiador: *que no se han apartado en ningún detalle del precepto del rey, impuesto a los sacerdotes y a los levitas, ni en la administración del tesoro*.

De todas estas y otras historias de los reyes se sigue con la máxima claridad que todas las prácticas de la religión y todo el ministerio sagrado solo dependió del mandato de los reyes. Por eso, cuando antes he dicho que ellos no tuvieron, como Moisés, el derecho de elegir al sumo pontífice, de consultar directamente a Dios y de condenar a los profetas que profetizasen en vida suya[445], lo hice simplemente porque los profetas podían, por la autoridad que tenían, elegir un nuevo rey y perdonar al parricida; pero no porque les estuviera permitido citar a juicio al rey o actuar con derecho contra él, si se atrevía a hacer algo contra las leyes[*52]. De ahí que, en caso de no haber habido ningún profeta que, en virtud de una revelación especial, pudiera perdonar con tranquilidad al parricida, hubieran tenido los reyes pleno derecho a todas las cosas sin excepción, tanto sagradas como civiles.

Por consiguiente, las supremas potestades de nuestros días, al no tener ningún profeta ni estar obligadas a aceptarlo (pues no están sujetas a las leyes de los hebreos), poseen, sin restricción alguna, este derecho, aunque no sean célibes; y siempre lo mantendrán, con la única condición de que no permitan que los dogmas religiosos alcancen un número elevado y que se confundan con las ciencias.

## Capítulo XX. Se demuestra que en un Estado libre está permitido que cada uno piense lo que quiera y diga lo que piense

[3|239] § 1. Si fuera tan fácil mandar sobre las almas (*animus*) como sobre las lenguas, todo el mundo reinaría con seguridad y ningún Estado sería violento, puesto que todos vivirían según el parecer de los que mandan y solo según su decisión juzgarían qué es verdadero o falso, bueno o malo, equitativo o inicuo. Es imposible, sin embargo, como ya he advertido al comienzo del capítulo XVII, que la propia alma esté totalmente sometida a otro, ya que nadie puede transferir a otro su derecho natural o su facultad de razonar libremente y de opinar sobre cualquier cosa, ni ser forzado a hacerlo. De donde resulta que se tiene por violento aquel Estado que impera sobre las almas, y que la suprema majestad parece injuriar a los súbditos y usurpar sus derechos, cuando quiere prescribir a cada cual qué debe aceptar como verdadero y rechazar como falso y qué opiniones deben despertar en cada uno la devoción a Dios. Estas cosas, en efecto, son del derecho de cada cual, al que nadie, aunque quiera, puede renunciar[446].

Reconozco que el juicio puede estar condicionado de muchas y casi increíbles formas, y hasta el punto que, aunque no esté bajo el dominio de otro, dependa en tal grado de sus labios que pueda decirse con razón que le pertenece en derecho. No obstante, por más que haya podido conseguir la habilidad en este punto, nunca se ha logrado que los hombres no experimenten que cada uno posee suficiente juicio y que existe tanta diferencia entre las cabezas como entre los paladares[447]. Moisés, que había ganado totalmente, no con engaños, sino con la virtud divina, el juicio de su pueblo, porque se creía que era divino y que todo lo decía y hacía por inspiración divina, no consiguió, sin embargo, escapar a sus rumores y siniestras interpretaciones[448]; y mucho menos los demás monarcas. Si hubiera alguna forma de concebir esto, sería tan solo en el Estado monárquico, pero en modo alguno en el Estado democrático, en el que mandan todos o gran parte del pueblo de forma colegial; y la razón creo que a todos es manifiesta.

[3|240] Aunque se admita, por tanto, que las supremas potestades tienen derecho a todo y que son intérpretes del derecho y de la piedad, nunca podrán lograr que los hombres no opinen, cada uno a su manera, sobre todo tipo de cosas y que no sientan, en consecuencia, tales o cuales afectos. No cabe duda alguna que ellas pueden, con derecho, tener por enemigos a todos aquellos que no piensan absolutamente en todo como ellas. Pero no discutimos aquí sobre su derecho, sino sobre lo que es útil. Pues yo concedo que las supremas potestades tienen el derecho de reinar con toda violencia o de llevar a la muerte a los ciudadanos por las causas más baladles. Pero todos negarán que se pueda hacer eso sin atentar contra el sano juicio de la razón. Más aún, como no pueden hacerlo sin gran peligro para todo el Estado, incluso podemos negar que tengan un poder absoluto para estas cosas y otras similares; y tampoco, por tanto, un derecho absoluto, puesto que hemos probado que el derecho de las potestades supremas se determina por su poder[449].

Por consiguiente, si nadie puede renunciar a su libertad de opinar y pensar lo que quiera, sino que cada uno es, por el supremo derecho de la naturaleza, dueño de sus pensamientos, se sigue que nunca se puede intentar en un Estado, sin condenarse a un rotundo fracaso, que los hombres solo hablen por prescripción de las supremas potestades, aunque tengan opiniones distintas y aún contrarias. Pues ni los más versados, por no aludir siquiera a la plebe, saben callar. Es éste un vicio común a los hombres: confiar a otros sus opiniones, aun cuando sería necesario el secreto. El Estado más violento será, pues, aquel en que se niega a cada uno la libertad de decir y enseñar lo que piensa; y será, en cambio, moderado aquel en que se concede a todos esa misma libertad.

No podemos, no obstante, negar que también la majestad puede ser lesionada, tanto con las palabras como con los hechos. De ahí que, si es imposible quitar totalmente esta libertad a los súbditos, sería, en cambio, perniciosísimo concedérsela sin límite alguno. Nos incumbe, pues, investigar hasta qué punto se puede y debe conceder a cada uno esa libertad, sin atentar contra la paz del Estado y el derecho de las supremas potestades. Como he dicho al comienzo del capítulo XVI, éste fue el principal objetivo de este tratado[450].

§ 2. De los fundamentos del Estado, anteriormente explicados, se sigue, con toda evidencia, que su fin último no es dominar a los hombres ni sujetarlos por el miedo y someterlos a otro, sino, por el contrario, librarlos a todos del miedo [3|241] para que vivan, en cuanto sea posible, con seguridad; esto es, para que conserven al máximo este derecho suyo natural de existir y de obrar sin daño suyo ni ajeno. El fin del Estado, repito, no es convertir a los hombres de seres racionales en bestias o autómatas, sino lograr más bien que su alma (*mens*) y su cuerpo desempeñen sus funciones con seguridad, y que ellos se sirvan de su razón libre y que no se combatan con odios, iras o engaños, ni se ataquen con perversas intenciones. El verdadero fin del Estado es, pues, la libertad[451].

Hemos visto, además, que, para constituir un Estado, éste fue el único requisito, a saber, que todo poder de decisión estuviera en manos de todos, o de algunos, o de uno[452]. Pues, dado que el libre juicio de los hombres es sumamente variado y que cada uno cree saberlo todo por sí solo, y como no puede suceder que todos piensen exactamente lo mismo y que hablen al unísono, no podrían vivir en paz, si cada uno no renunciara a su derecho de actuar por exclusiva decisión de su alma (*mens*). Cada individuo solo renunció, pues, al derecho de actuar por propia decisión, pero no de razonar y de juzgar. Por tanto, nadie puede, sin atentar contra el derecho de las potestades supremas, actuar en contra de sus decretos; pero sí puede pensar, juzgar e incluso hablar, a condición de que se limite exclusivamente a hablar o enseñar y que solo defienda algo con la simple razón, y no con engaños, iras y odios, ni con ánimo de introducir, por la autoridad de su decisión, algo nuevo en el Estado.

Supongamos, por ejemplo, que alguien prueba que una ley contradice a la sana razón y estima, por tanto, que hay que abrogarla. Si, al mismo tiempo, somete su opinión al juicio de la suprema potestad (la única a la que incumbe dictar y abrogar las leyes) y no hace, entre tanto, nada contra lo que dicha ley prescribe, es hombre benemérito ante el Estado, como el mejor de los ciudadanos. Mas, si, por el contrario, actúa así para acusar de iniquidad al magistrado y volverle odioso a la gente; o si, con ánimo

sedicioso, intenta abrogar tal ley en contra de la voluntad del magistrado, es un perturbador declarado y un rebelde.

Vemos, pues, de qué forma puede cada uno, dejando a salvo el derecho y la autoridad de las supremas potestades, es decir, la paz del Estado, decir y enseñar lo que piensa: con tal que les deje a ellas decidir sobre las cosas que hay que hacer y no haga nada en contra de tal decisión, aunque muchas veces tenga que obrar en contra de lo que considera bueno y de lo que piensa abiertamente. Puede proceder así, sin menoscabo de la justicia y de la piedad; más aún, debe hacerlo si quiere dar prueba de su justicia y su piedad. [3|242] Como ya hemos probado, en efecto, la justicia solo depende del decreto de las potestades supremas, y nadie, por tanto, puede ser justo, si no vive según los decretos de ellas emanados[453]. Por otra parte, la suma piedad (por lo dicho en el capítulo anterior) es aquella que tiene por objeto la paz y la tranquilidad del Estado[454]. Y, como éste no puede mantenerse, si cada uno hubiera de vivir según su propio parecer, es impío hacer algo, por propia decisión, en contra del decreto de la potestad suprema, de la que uno es súbdito; pues, si fuera lícito que todos y cada uno actuaran así, se seguiría necesariamente de ahí la ruina del Estado. Más aún, no puede realizar nada en contra del juicio y dictamen de la propia razón, siempre que actúe conforme a los decretos de la potestad suprema, puesto que fue por consejo de la razón como decidió, sin reserva alguna, transferir a ella su derecho a vivir según su propio criterio.

Y lo podemos confirmar, además, por la misma práctica. En las asambleas, tanto de las potestades supremas como de las inferiores, es raro, en efecto, que se decida nada por sufragio unánime de todos sus miembros; y, no obstante, todo se hace por común decisión de todos, es decir, tanto de quienes votaron en contra como de quienes votaron a favor[455].

Pero vuelvo a mi tema. A partir de los fundamentos del Estado hemos visto cómo puede cada uno usar su libertad de juicio, dejando a salvo el derecho de las supremas potestades. A partir de ellos podemos determinar, con la misma facilidad, qué opiniones son sediciosas en el Estado: aquellas cuya existencia suprime, *ipso facto*, el pacto por el que cada uno renunció al derecho a obrar según el propio criterio. Por ejemplo, si alguien está internamente convencido de que la potestad suprema no es autónoma, o de

que nadie está obligado a cumplir sus promesas, o de que todo el mundo debe vivir según su propio criterio, y otras cosas similares, que contradicen abiertamente a dicho pacto, es sedicioso. Pero no tanto por su juicio y opinión cuanto por el hecho que dichos juicios implican; puesto que, por el simple hecho de que él piensa tal cosa, rompe la promesa de fidelidad, tácita o manifiestamente hecha a la suprema potestad[456].

Así, pues, las demás opiniones que no llevan consigo el hecho, es decir, la ruptura del pacto, la venganza, la ira, etc., no son sediciosas; excepto quizá en un Estado de algún modo corrompido, en el que los supersticiosos y los ambiciosos, que no pueden soportar a los hombres de buena voluntad, han llegado a adquirir tanto renombre que su autoridad tiene más valor para la plebe que la de las potestades supremas.

[3|243] No negamos, sin embargo, que también existen ciertas opiniones que, aunque parecen referirse simplemente a la verdad y a la falsedad, son, no obstante, expuestas y divulgadas con inicua intención. Tales opiniones ya las hemos determinado en el capítulo XV; de forma, sin embargo, que la razón se mantuviera libre[457]. Y, si consideramos, finalmente, que la fidelidad de cualquiera al Estado, lo mismo que a Dios, solo se conoce por las obras, esto es, por la caridad hacia el prójimo, no podremos dudar en absoluto que el mejor Estado concederá a cada uno tanta libertad de filosofar como, según hemos demostrado, le concede la fe[458].

§ 3. Reconozco, por supuesto, que de dicha libertad se derivan a veces ciertos inconvenientes. Pero ¿qué institución ha sido jamás tan bien organizada que no pudiera surgir de ella inconveniente alguno? Quien pretende determinarlo todo con leyes, provocará más bien los vicios que los corregirá. Lo que no puede ser prohibido, es necesario permitirlo, aunque muchas veces se siga de ahí algún daño. ¿Cuántos males, en efecto, no provienen del lujo, la envidia, la avaricia, la embriaguez y actos similares? Y se los soporta, sin embargo, porque no pueden ser evitados por la prohibición de las leyes, aunque sean realmente vicios. Con mucha mayor razón, pues, se debe conceder la libertad de juicio, puesto que es una virtud y no puede ser oprimida. Añádase a esto que no se deriva de ella ningún

inconveniente, que no pueda ser evitado (como enseguida mostraré) por la autoridad del magistrado. Y no menciono ya el hecho de que esta libertad es primordial para promover las ciencias y las artes. Éstas, en efecto, solo las cultivan con éxito quienes tienen un juicio libre y exento de prejuicios[459].

Pero supongamos que esta libertad es oprimida y que se logra sujetar a los hombres hasta el punto de que no osen decir palabra sin permiso de las supremas potestades. Nunca se conseguirá con eso que tampoco piensen nada más que lo que ellas quieren. La consecuencia necesaria sería, pues, que los hombres pensaran a diario algo distinto de lo que dicen y que, por tanto, la fidelidad, imprescindible en el Estado, quedara desvirtuada y que se fomentara la detestable adulación y la perfidia, que son la fuente del engaño y de la corrupción de los buenos modales. Mas esto está muy lejos de ser posible: que todos los hombres hablen de modo prefijado. Antes al contrario, cuanto más se intenta quitarles la libertad de hablar, más se empeñan en lo contrario; no ya los avaros, los aduladores y los demás impotentes de carácter, [3|244] cuya máxima salvación es contemplar los dineros en el arca y tener el estómago lleno, sino aquellos a los que la buena educación, la integridad de las costumbres y la virtud han hecho más libres.

Los hombres son, por lo general, de tal índole que nada soportan con menos paciencia que el que se tenga por un crimen opiniones que ellos creen verdaderas, y que se les atribuya como maldad lo que a ellos les mueve a la piedad con Dios y con los hombres. De ahí que detesten las leyes y se atrevan a todo contra los magistrados, y que no les parezca vergonzoso, sino muy digno, incitar por ese motivo a la sedición y planear cualquier fechoría[460]. Dado, pues, que la naturaleza humana está así constituida, se sigue que las leyes que se dictan acerca de las opiniones, no se dirigen contra los malvados, sino contra los honrados, y que no se dictan para reprimir a los malintencionados, sino más bien para irritar a los hombres de bien, y que no pueden ser defendidas sin gran peligro para el Estado.

Añádase a ello que tales leyes son inútiles del todo. Quienes creen, en efecto, que las opiniones condenadas por las leyes son sanas, no podrán obedecer a las leyes; y, al revés, quienes las rechazan como falsas, reciben como privilegios las leyes que las condenan, y tanto se envalentonan con

ellas que el magistrado no será capaz, más tarde, de abrogarlas, aunque quiera. A estas razones se suman las deducidas más arriba, en el capítulo XVIII, 2.º, de las historias de los hebreos[461].

Finalmente, ¿cuántos cismas no han surgido en la Iglesia de este hecho, sobre todo, de que los magistrados han querido dirimir con leyes las controversias de los doctores? Porque, si los hombres no alimentaran la esperanza de traer en su apoyo a las leyes y a los magistrados, y de triunfar, con el general aplauso, sobre sus adversarios y de conquistar honores, nunca lucharían con ánimo tan inicuo ni herviría en sus mentes tanto furor. Y esto no lo enseña solo la razón, sino también la experiencia con ejemplos diarios. Leyes semejantes, con las que se impone qué debe creer cada uno y se prohíbe decir o escribir algo contra tal o cual opinión, han sido con frecuencia dictadas para condescender o más bien ceder ante la ira de aquellos, que no pueden soportar a los caracteres libres, y que, por una especie de torva autoridad, pueden cambiar fácilmente la devoción de la masa sediciosa en rabia e instigarla contra quienes ellos quieran[462].

¿No sería mucho más útil reprimir la ira y el furor del vulgo que dictar leyes inútiles, que no pueden ser violadas sino por quienes aman las virtudes y las artes, y que encerrar al Estado en límites tan angostos que no pueda soportar [3|245] a los hombres sinceros? Porque ¿puede concebirse mal mayor para el Estado que enviar como ímprobos al exilio a varones honestos, porque tienen otras ideas y no saben disimularlas? ¿Qué puede haber, insisto, más pernicioso que tener por enemigos y llevar a la muerte a hombres que no han cometido crimen ni fechoría alguna, simplemente porque son de talante liberal; y que el cadalso, horror para los malos, se convierta en el teatro más hermoso, donde se expone, ante el oprobio más bochornoso de la majestad, el mejor ejemplo de tolerancia y de virtud? Pues quienes tienen conciencia de su honradez, no temen a la muerte como los malvados, ni suplican el indulto del suplicio; lejos de estar angustiados por el remordimiento de una mala obra, consideran honroso, que no un suplicio, morir por una buena causa y glorioso morir por la libertad. ¿Qué se busca, entonces, al decretar la muerte de tales hombres, si las personas indolentes y pusilánimes ignoran el motivo, las sediciosas lo odian y las honradas lo

aman? Efectivamente, nadie puede sacar de tal muerte un ejemplo, si no es para imitarlo o al menos para adularlo.

Por consiguiente, para que se aprecie la fidelidad y no la adulación, y para que las supremas potestades mantengan mejor el poder, sin que tengan que ceder a los sediciosos, es necesario conceder a los hombres la libertad de juicio y gobernarlos de tal suerte que, aunque piensen abiertamente cosas distintas y opuestas, vivan en paz. No cabe duda que esta forma de gobernar es la mejor y la que trae menos inconvenientes, ya que está más acorde con la naturaleza humana. Efectivamente, en el Estado democrático (el que más se aproxima al estado natural), todos han hecho el pacto, según hemos probado, de actuar de común acuerdo, pero no de juzgar y razonar igual. Es decir, como todos los hombres no pueden pensar exactamente igual, han convenido en que tuviera fuerza de decreto aquello que recibiera más votos, reservándose siempre la autoridad de abrogarlos tan pronto descubrieran algo mejor. De ahí que cuanta menos libertad se concede a los hombres, más se aleja uno del estado más natural y con más violencia, por tanto, se gobierna.

Pero, para que conste, además, que de esta libertad no surge ningún inconveniente, que no pueda ser evitado por la sola autoridad de la suprema potestad; y que ésta basta, aunque los hombres manifiesten abiertamente opiniones contrarias, para contenerlos sin dificultad, a fin de que no se perjudiquen mutuamente, hay ejemplos a mano, sin que me vea forzado a ir lejos a buscarlos. Sirva de ejemplo la ciudad de Amsterdam, [3|246] la cual experimenta los frutos de esta libertad en su gran progreso y en la admiración de todas las naciones. Pues en esta República tan floreciente y en esta ciudad tan distinguida, viven en la máxima concordia todos los hombres de cualquier nación y secta; y para que confíen a otro sus bienes, solo procuran averiguar si es rico o pobre y si acostumbra a actuar con buena fe o con engaños. Nada les importa, por lo demás, su religión o secta, ya que éstas de nada valen en orden a ganar o a perder una causa ante el juez. Y no existe en absoluto una secta tan odiosa que sus miembros (con tal que no hagan daño a nadie y den a cada uno lo suyo y vivan honradamente) no estén protegidos con la autoridad y el apoyo público de los magistrados[463].

Por el contrario, cuando hace tiempo la controversia sobre la religión entre los remontrantes y los contrarremontrantes comenzó a ser debatida por los políticos y los Estados provinciales, condujo, finalmente, al cisma[464]. Se constató entonces, en muchos casos, que las leyes que se dictan sobre la religión, es decir, para dirimir las controversias, más irritan a los hombres que los corrigen, y que otros, además, sacan de ellas una licencia sin límites; y que, por otra parte, los cismas no surgen de un gran amor a la verdad (fuente de camaradería y de mansedumbre), sino del ansia profunda de mando.

Por estos ejemplos está más claro que la luz del día que son más cismáticos quienes condenan los escritos de otros e instigan, con ánimo sedicioso, al vulgo petulante contra los escritores, que estos mismos escritores que solo suelen escribir para los hombres cultos y solo invocan en su apoyo a la razón. Consta, además, que son realmente perturbadores quienes en un Estado libre quieren suprimir la libertad de juicio, que no puede ser aplastada.

§ 4. Con esto hemos demostrado:

1.º) que es imposible quitar a los hombres la libertad de decir lo que piensan;

2.º) que esta libertad puede ser concedida a cada uno, sin perjuicio del derecho y de la autoridad de las potestades supremas, y que cada uno la puede conservar, sin menoscabo de dicho derecho, con tal que no tome de ahí licencia para introducir, como derecho, algo nuevo en el Estado o para hacer algo en contra de las leyes establecidas;

3.º) que cada uno puede gozar de la misma libertad, dejando a salvo la paz del Estado, y que no surge de ahí ningún inconveniente, que no pueda ser fácilmente reprimido;

4.º) que cada uno puede tener esa misma libertad, sin perjuicio tampoco para la piedad;

5.º) que las leyes que se dictan sobre temas especulativos, son inútiles [3|247] del todo;

6.º) y finalmente, que esta libertad no solo puede ser concedida sin perjuicio para la paz del Estado, la piedad y el derecho de las supremas

potestades, sino que debe ser concedida para que todo esto sea conservado. Pues, cuando, por el contrario, se intenta arrebatarla a los hombres y se cita a juicio a las opiniones de los que discrepan y no a sus almas (*animi*), que son las únicas que pueden pecar, se ofrece a los hombres honrados unos ejemplos que parecen más bien martirios y que, más que asustar a los demás, los irritan y los mueven a la misericordia, si no a la venganza.

Por otra parte, los buenos modales y la fidelidad se deterioran, y los aduladores y los desleales son favorecidos; los adversarios triunfan, porque se ha cedido a su ira y han atraído a quienes detentan el poder al bando de la doctrina, de la que ellos se consideran los intérpretes. De ahí que se atreven a usurpar su autoridad y su derecho; y alardean sin rubor de haber sido inmediatamente elegidos por Dios y de que sus decretos son divinos, mientras que los de las supremas potestades son humanos; y pretenden, por tanto, que éstos se subordinen a los decretos divinos, es decir, a los suyos propios. Nadie puede ignorar que todo esto contradice de plano a la salvación del Estado.

Concluimos, pues, como en el capítulo XVIII, que nada es más seguro para el Estado que el que la piedad y la religión se reduzca a la práctica de la caridad y la equidad; y que el derecho de las supremas potestades, tanto sobre las cosas sagradas como sobre las profanas, solo se refiera a las acciones y que, en el resto, se conceda a cada uno pensar lo que quiera y decir lo que piense.

Con esto he terminado lo que me había propuesto exponer en este tratado. Solo me resta advertir expresamente que no he escrito en él nada que no someta con todo gusto al examen y al dictamen de las supremas potestades de mi patria. Pues, si ellas estimaran que algo de lo que he dicho se opone a las leyes patrias o constituye un obstáculo para la común salvación, quiero que se lo dé por no dicho. Sé que soy hombre y que he podido equivocarme. He puesto, no obstante, todo empeño en no equivocarme y, sobre todo, en que cuanto he escrito, estuviera plenamente de acuerdo con las leyes de la patria, la piedad y las buenas costumbres.

## NOTAS MARGINALES

La historia y crítica textual de estas «Notas marginales» es recogida ampliamente en la edición de Gebhardt (0.1), III, pp. 382-420) y con nuevas aportaciones en la de Moreau (0.2), 1999, III, pp. 28-35, 44-46, 654-695, 785-791), que ofrece una auténtica edición crítica de las mismas. Y a ella hay que añadir los minuciosos y precisos comentarios de Pina Totaro (6.1), 2007) a cada una de ellas. Por nuestra parte, salvo ciertos detalles, hemos mantenido la traducción anterior, basada en Gebhardt, sin recoger sus complejas variantes.

En síntesis, se puede decir que las 39 notas marginales hoy conocidas provienen de cuatro fuentes. Primera, el manuscrito autógrafo de Spinoza (N-96.4n), que fue publicado por W. Dorow en 1835 y solo contiene cinco notas: 2, 6, 7, 13 y 14 (las menos seguras serían 2 y 14); está dedicado a Jacob Statius Klefman (23/7/1676: *Cronología*) y ha pasado de Königsberg a la Universidad de Haifa. Segunda, la versión francesa del TTP (1678), por mano G. de Saint-Glain, que contiene 31 de las 39 notas conocidas (faltan 1, 18, 28, 29, 30, 33, 35 y 39), algunas de ellas (16 y 37) con comentarios. Tercera, la versión latina, de la que existen tres copias: la de Murr (ed. 1802) contiene 33 notas, en la que solo faltan seis (15, 20, 27, 28, 29, 30); la de P. Marchand (+1756), editadas por E. Boehmer (1852), que contiene 35 notas y le faltan cuatro (15, 20, 27 y 37); y, en fin, otra encontrada recientemente en la Biblioteca Marucelliana de Florencia, la cual depende de Marchand (G. Totaro, *Studia Spinozana* 5, 1989, pp. 205-224). Cuarta, la versión holandesa, de la que existen otros tres manuscritos: el llamado anónimo de La Haya y dos copias de J. Monnikhoff (+1787), que contienen 34 notas y les faltan cinco (20, 27, 28, 29, 30).

De su cotejo resulta que la mayor parte de las notas parecen ser auténticas y, según Moreau (pp. 34-36), las versiones francesa y holandesa serían más próximas al original que las copias latinas. Sin embargo: a) las notas 28, 29, 30, que solo aparecen en Marchand, suelen darse por espurias, aunque quizá hubiera que matizar más, como hemos sugerido (nota 315); b) además, tienen escaso valor, si no son espurias, las notas 18, 33, 35 y 39, que solo se hallan en las copias latinas y contienen simples referencias al texto del TTP; c) pueden ser calificadas de dudosas la nota 15 (que solo aparece en Saint-Glain y en las versiones holandesas), las notas 20 y 27 (solo en Saint-Glain) y los comentarios franceses de las notas 16 y 37 (solo en Saint-Glain y sin especial significado).

Los textos de estas 39 notas marginales, que Gebhardt remitió a un apéndice (n.º 19, pp. 251-267), los hemos impreso a pie de página. Además, a fin de que el lector pueda hallarlos fácilmente, incluimos aquí su lista, indicando su número de orden, así como la página y la línea de la correspondiente llamada (*) en el texto principal.

**Tabla de «Notas marginales»**

| NotaPágina/línea | NotaPágina/línea | NotaPágina/línea |
|---|---|---|
| 1 p. 15/10 | 14 p. 131/9 | 27 p. 156/9 |
| 2 p. 16/7 | 15 p. 131/28 | 28 p. 181/12 |
| 3 p. 27/20 | 16 p. 132/12 | 29 p. 184/1 |
| 4 p. 48/8 | 17 p. 132/28 | 30 p. 188/20 |
| 5 p. 48/20 | 18 p. 135/8 | 31 p. 188/23 |
| 6 p. 84/24 | 19 p. 136/7 | 32 p. 192/8 |
| 7 p. 107/1 | 20 p. 136/12 | 33 p. 195/4 |
| 8 p. 111/12 | 21 p. 141/9 | 34 p. 198/13 |
| 9 p. 120/1 | 22 p. 143/33 | 35 p. 201/27 |
| 10 p. 122/5 | 23 p. 145/25 | 36 p. 207/14 |
| 11 p. 129/26 | 24 p. 146/17 | 37 p. 208/6 |
| 12 p. 129/32 | 25 p. 150/2 | 38 p. 210/25 |
| 13 p. 130/14 | 26 p. 151/29 | 39 p. 238/26 |

## LISTA DE CITAS BÍBLICAS

En la lista siguiente, indicamos los pasajes de cada libro, cuyo nombre damos en orden alfabético, así como las páginas del TTP en las que son citados o aludidos.


**Ageo**

2, 5: 26

**Amós**

4, 11: 23
5, 5: 160
5, 21-4: 34

**1 Corintios**

1, 19,20: 158
3, 1-2: 65
7, 6: 151
7, 25: 152
7, 40: 151, 155
9, 19-20: 158
9, 20s: 88
10, 15: 152
14, 6: 151, 155
16, 12: 154

**2 Corintios**

3, 3: 162, 221

**Crónicas**

[**Paralipómenos**]

**Daniel**
1-7: 144
1, 7: 146n
3: 200
4, 5: 24
7, 9: 28
7, 15-8: 34
7, 27: 34
8ss: 144
10, 14: 35
12, 2: 150

**Deuteronomio**
1, 1-5: 119
1, 5: 118, 122
2, 1: 121
2, 2-4: 127
2, 12: 127
2, 17: 121
3, 11: 119
3, 13: 120
3, 13-4: 120
4, 4: 44
4, 6: 26
4, 7: 49
4, 8: 44
4, 12; 183
4, 15: 181
4, 19: 39
4, 24: 100, 183

4, 32: 44
5, 4: 18
5, 6ss: 18
5, 9: 100
5, 12-6: 128
5, 9: 93
5, 21: 128
5, 24-7: 207
6, 4: 181
6, 5: 165
6, 7: 212
7: 126
8, 19-20: 55
9, 6-7: 45
9, 20: 127
9, 26n: 121
10, 6-9: 127
10, 8: 127, 218
10, 14: 39
10, 15: 44
13: 87, 96,186
13, 1-5: 31
13, 3-6: 87
13, 8-9: 233
16: 216
17, 7: 233
17, 9: 210n, 237
17, 11: 237
17, 11-2: 116
17, 14: 126
17, 16-7: 41
18, 15: 212
18, 15-6: 207
18, 22: 30

21, 5: 212
22, 15-29: 137
22, 19: 137
23, 6: 52
24, 10: 19
27: 119
27, 1: 121
28, 36: 126
28, 69: 126
29, 14: 122
29, 14-5: 123
31, 9: 119
31, 9ss: 212
31, 9-13: 123
31, 16: 126
31, 17: 126
31, 21: 219
31, 27: 152, 219
32: 123
32, 8: 39
32, 45-7: 123
33, 10: 116
33, 27: 39
34, 1-6: 119
34, 5: 121
34, 6: 121
34, 10: 20, 121

**Eclesiastés**

1, 10-2: 95
2: 41
3, 11: 95
3, 14: 95
3, 19: 23

3, 19-21: 87
7, 20: 52
9, 2: 229
9, 2-3: 87
12, 7: 23

**Esdras**
1, 8: 146n
2: 148
2, 2: 146n
2, 63: 146n
2, 64: 147
4, 12: 215
4, 15: 215
5, 14: 146n
7, 1: 146n
7, 6: 127
7, 10: 127
9, 20-2: 145
9, 31: 145, 146
10, 2-3: 145

**Ester**
9, 20-2: 145
9, 31: 145, 146
10, 2-3: 145

**Éxodo**
1: 89
3, 10: 153
3, 12: 30
3, 13: 170
3, 14: 38
3, 18: 38
4, 8: 38

4, 8: 38
4, 21: 94
4, 24: 52
6, 3: 168
7, 1: 15
7, 3: 94
9, 0: 90
10, 2: 88
10, 14: 90
10, 9: 90
11, 8: 33
14, 21: 90
14, 27: 90
14, 31: 75
15, 10: 90
15, 11: 39
16, 27: 230
16, 35: 121
17, 14: 122
18, 11: 39
18, 13: 210n

**Éxodo**
18, 3: 208n
19, 4: 206
19, 9: 75
19, 16s: 206
19, 18: 93
19, 20s: 183
20, 2-17: 18
20, 4-5: 40
20, 8-11: 128
20, 17: 128
20, 18: 206

20, 20: 179
20, 22-23, 33: 122
21, 24: 104
24, 4: 122
24, 7: 122, 205
24, 17: 100
25, 7: 208
25, 22: 17
31, 3: 24
32, 1: 87
32, 19: 161
33: 20
33, 2-3: 40
33, 11: 20, 121
33, 16: 40, 53
33, 18: 40
33, 20: 40
33, 23: 19
34, 4-7: 40
34, 6: 50
34, 7: 53
34, 10: 53
34, 14: 100, 183

**Ezequiel**

1: 36
1, 1-3: 153
1, 3: 143
1, 4-6: 34
1, 12: 22
1, 26s: 28
2, 2: 22
3, 14: 33
14, 9: 31

14, 14: 144
17: 143
17, 12-3: 143n
18: 42
20, 25: 217
20, 32: 55
21, 26: 33
37, 9: 23
37, 14: 25
42, 16-9: 23

**Filemón**
8: 156

**Gálatas**
2, 11: 158
3, 4: 41
5, 22: 187

**Génesis**
1, 2: 24, 39
2, 7: 25
2, 16-7: 63
3, 6s: 63
3, 8s: 37
4, 7: 42
4, 8: 141
4, 9: 37
6, 1-4: 24
6, 3: 25
6, 13-7: 37
7, 11: 94
9, 13: 89
10: 119
12, 3: 52

12, 6: 119
14, 14: 121
14, 18-20: 48
15: 48n
15, 8: 30
16, 7-13: 29
18, 19: 38
18, 21: 38
18, 24: 38
20, 6: 18
22, 11-9: 19
22, 14: 119
24, 16: 137
26, 5: 49
26. 12: 78
28, 10: 131n
28, 19: 160
29, 35: 130n
31, 3: 131n
31, 13: 131n
31, 29: 37
35, l: 131n
35, 2-3: 39
36, 31: 130
36, 31s: 122
37, 5-11: 19
38, Iss: 130
41, 38: 24
46, 21: 131n
47, 9: 131
47, 31: 108
49, 29: 71n
49, 33: 71n

**Hebreos**

11, 21: 108

**Hechos (Apóstoles)**

2, 3: 28
9, 3: 28
15, 37: 154
23, 2s: 41
24, ls: 41

**Isaías**

1, 10: 69, 162
1, 11-20: 33
1, 16-7: 69
6: 20
6, 1-4: 34
6, 8-9: 153
7: 27
11, 2: 31
13: 93
13, 10: 93-4
13, 14: 94
16, 9: 51
19, 19-21: 51
19, 25: 51
29, 10: 22
30, 1: 22
33, 11: 22
36, 5: 129n
36, 22: 129n
36, 32: 129n
38, 1: 151
38, 7-8: 36
40, 7: 24

40, 13: 25
40, 20: 34
44, 8: 34
45, 1 151
48, 16: 27
48, 21: 94
50: 71
50, 1: 151
57, 20: 67
58, 10: 71
58, 14: 71
63, 10: 25
63, 11: 26

**Jeremías**

1, 1-10: 153
1, 5: 51
7, 1: 151
7, 4: 160
8, 3: 151
8, 8: 161
9, 23: 72, 171
18: 42
18, 8: 42, 184
18, 10: 42, 184
19: 32
21: 32, 142,143
21, 8-10: 143
22: 142, 148
22, 15: 171
22, 20-30: 148
25: 143
28, ls: 41
28, 9: 32

29, 7: 231, 233
31, 33: 159
31, 35-6: 95
31, 36: 55
32: 129
32, 18: 42
32, 31: 217
34, 3: 143n
34, 5: 149
36, 2: 143
39-40: 129
39, 7: 149
45, 1: 143
45, 2-51, 59: 143
48, 31: 51
48, 36: 51
49: 34
52: 129
52, 31s: 148

**Job**
1, 6-12: 144
2, 1-6: 144
2, 9: 94
27, 3: 25
28, 28: 50, 54
29, 28: 50
31, 12: 101
32, 8: 22
33, 4: 26
34, 14: 25

**Joel**
2, 13: 42

**Jonás**

1, 2s: 41
3, 1-2: 153
4, 2: 50

**Josué**

1, 1: 126-6
I, 9: 208n
2, 11: 22
5, 12: 122
5, 13-5: 19
6, 26: 222
6, 27: 124
8, 35: 124
8, 37: 119
10, 11: 36
10, 13: 125
10, 14: 125
15: 124
13, 22: 53
15, 13s: 124
15, 63; 124
16, 10: 124
22, 16s: 125
23, 1-2: 124
24: 131
24, 1: 124
24, 10: 52
24, 25-26: 123
24, 25-31: 124
24, 26: 123
24, 31: 211

**Juan**

1, 10: 163
9: 90

**1 Juan**
2, 3-4: 176
4, 7-8: 175
4, 13: 1, 175

**Judas**
11: 52

**Jueces**
1: 124
1, 1: 126
1, 1-3: 210
1, 15: 132
2: 125
2, 6: 131
2, 7: 133, 211
2, 9-10: 133
2, 18: 132n
3, 11: 224
3. 30: 224
5, 32: 224
6, 11 ss.: 212
6, 17: 30
6, 34: 24
8, 3: 22
11, 26: 132n
13: 212
13, 17-21: 19
15, 14: 24
16, 31: 132
17, 6: 125
17s: 134

18, 1: 125
18, 29: 121
19, 1: 125
19-21: 211
20s: 224
21, 18: 222
21, 22: 136
21, 25: 125

**Lamentaciones**
3, 25-30: 103

**Levítico**
5, 1: 104, 233
18, 27-8: 55
19: 76
19, 17: 27, 233
19, 17-8: 104, 233
19, 18: 174
23: 76
24, 20: 104
25, 8-13: 216
25, 23-34: 216
25, 30: 136

**1 Macabeos**
1, 59-63: 140
4, 52-61: 141
16, 24: 146

**2 Macabeos**
6, 18: 200
10, 1-8: 141

**Malaquías**

1, 10-1: 49
2, 7: 223
2, 8: 116

**Marcos**
1, 10: 28
10, 21: 49n
16, 16-20: 153
16, 19: 172

**Mateo**
1, 12-3: 141
2, 2: 32
3, 16: 28

**Mateo**
5s: 156n
5, 4: 103
5, 17: 103
5, 28: 70
5, 39: 103
5, 40: 232
5, 43: 233
5, 43-44: 233
6, 33: 103
10, 1: 233
10, 19: 155
10, 28: 234
12, 26: 43
13, 10: 65
18, 10: 43
19, 16-19: 174
22, 36-40: 165

**Miqueas**

2, 7: 26

**Nehemías**

1, 1: 145n
I, 2: 146n
5, 14: 146n
7: 147
7, 5: 147, 148
8, 9: 127
8-12, 26: 145n
9, 20: 26
10, 2: 146n
10, 25: 146n
11, 19: 141
12, 1: 146n
12, 10-11: 146
12, 22: 146
12, 23: 146
12, 26: 146n
12, 46-47: 145n
13, 2: 52
22: 148

**Números**

1, 1: 121
1, 2s: 208, 209
2, 1: 121
3s: 208
6, 23: 49
7, 11-12: 132n
8, 17: 218
11, 16s: 210n
11, 17: 28
11, 28: 207

12, 3: 121
12, 6-7: 20
14, 24: 22
15, 36: 230
16-17: 219
18, 20s: 208
21, 14: 122
22, 6: 52
22, 16: 51
22, 31: 19
24, 13: 52
24, 16: 52
24, 17: 52
26, 38-40: 131n
27, 15s: 208
27, 18: 22
27, 19: 208n
27, 21: 208
27, 23: 208
31, 14: 121
33, 2: 122
34, Is: 208

**Oseas**
8, 6: 34
10, 5: 160
13, 2: 34

**1 Paralipómenos**

(**Crónicas**)
1: 130, 141
2: 132n
2, 21-2: 120
3: 141n

3, 17s: 141n
3, 17-19: 148
4, 3: 146n
4, 8: 146n
6, 13-5: 146n
8: 149 24: 142
8, ls: 131n
9: 141
9, 17: 141
13, 5-6: 136n
17, 5: 129
20: 120n
21, 15-18: 19
23, 4-5: 238
28, 11-12: 238

**2 Paralipómenos**
8, 13-4: 238
10s: 78
13, 17: 224
16: 223
18, 7: 33
19, 8s: 210n
21, 12: 151
22, 2: 134
25, 21-4: 224
26, 22: 142
28, 5-8: 224
32, 19: 39
32, 32: 129
33, 10: 144
33, 18-19: 144
34: 33

**2 Pedro**
2, 15-16: 52

**Proverbios**
1, 23: 22
2, 3: 67
3, 13: 67
3, 16: 67
13, 14: 67
16, 22: 41, 66,68
16, 32: 22
21, 15: 59
24: 142
24, 21: 234
25, 1: 142
25, 28: 22

**1 Reyes**
3, 12: 45
5, 9-11: 29
6: 132n
7, 23: 36
8, 27: 183
11-4: 210n
11, 41: 125
12s: 78
12, 25s: 218
12, 25-33: 160
14, 19: 125
14, 29: 125
15, 31: 125
18, 4: 225
20: 33
21, 10: 94

22, 1-39: 31
22, 2: 28
22, 8: 33
22, 19: 28, 43
22, 23: 31
22, 48: ]22n

**2 Reyes**

1, 17: 134
2, 1-3: 35
2, 15-18: 35
3, 9: I22n
3, 15: 33
4, 34s: 134
8, 16: 134
8, 20: 122n
11: 93
14, 25: 144
17, 25s: 39
18.17: 129
18, 20: 129n
18, 32: 129n
20, 8: 30
20, 8-11: 36
21, 7: 217
25: 129
25, 27-9: 126
25, 27-30: 148

**Romanos**

1, 11: 153
1, 13: 154
1, 20: 68, 198n
1, 24: 68

2, 25-26: 54
3, 1-2: 54
3, 5: 42, 65
3, 9: 54
3, 20: 59
3, 27-8: 157
3, 28: 65, 151
3, 29: 54
4, 15: 54
6, 3: 168
6, 19: 42
7, 6: 65
7, 7s: 190
8, 9: 65
8, 18: 151
9, 10: 42
9, 18: 65, 198n
13, 8: 165, 168,174
15, 15: 153
15, 20: 157
15, 22: 154

**Salmos**

15: 71
24: 71
33, 6: 26
33, 15: 50
40, 7: 69
40, 9: 69
51, 12-3: 25
73: 87
88: 141
89: 142
104, 4: 89

105, 24: 89
135, 17: 21
139, 7: 26
139, 21-2: 214
143, 10: 26
145, 9s: 50
145, 18: 50
147, 15: 89
147, 18: 89
148, 6: 95

**1 Samuel**

3: 212
3, 21: 17
4, 3s: 209
8, 5: 219
8, 19-20: 219
9, 7-8: 52
9, 9: 125
9, 15-6: 89
11, 7: 23
13: 133
13, 1: 133, 136
13, 8-14: 220
13, 14: 208n
14, 18: 209
14, 24: 222
15, 6: 220
15, 29: 42
16: 131
16, 14: 25
17, 18s: 131
24: 132
24, 14: 31

25, 14s: 31
27, 30: 208n
26: 131
28, 19: 215
29, 7: 133
30, 12: 21

**2 Samuel**
5, 24: 136
6, 2: 136
7: 129
7, 6: 129n
7, 10: 129n
8, 14: 122
11, 11: 209
12, 30: 120
13, 37: 136
14, 15: 138
14, 22: 138
16, 15: 138
16, 20s: 78
16, 23s: 138
17: 78
19, 22-3: 208n

**Santiago**
2. 17: 175
2, 18: 175
2, 24: 157

**Sofonías**
3, l0s: 56
3, 12s: 56

**1 Timoteo**

2, 7: 156

**2 Timoteo**
1, 11: 156

**Zacarías**
4, 6: 26
7, 12: 26
14, 7: 93

# TRATADO POLÍTICO[†]

## *Introducción*

El *Tratado político* (7), incompleto como el del TIE, fue incluido en OP (1677). Pero, hecho singular, lleva una carta del propio Spinoza, que actualmente es Ep 84, a modo de prólogo. Como hemos dicho en sus notas, suponemos con K. O. Meinsma (1896) que su destinatario era Jarig Jelles, que sería el autor del *Prefacio* de OP/NS.

En esa carta Spinoza enumera los temas de los seis primeros capítulos, ya redactados, y apunta los temas que le quedaban sin redactar. Puesto que el texto actual coincide con el de la carta y llega al inicio del capítulo once, aún redactó tres o cuatro antes de su muerte (21/2/1677), por lo cual puede ser datada a inicios de 1676.

Por otra parte, Jelles le dedica en el *Prefacio* un párrafo, en el cual afirma que el texto quedó interrumpido por la muerte inesperada del autor; y, al mismo tiempo, subraya que su estructura y su estilo son claros y precisos, como si quisiera sugerir, en contraste con el TIE, que Spinoza lo compuso gozando de plenas facultades y con el cuidado que había puesto en todas sus obras (J-70).

Queda, en cambio, sin aclarar por qué Spinoza decidió redactar otro tratado sobre política, después del TTP, y no, por ejemplo, terminar el TIE, que tenía incompleto y por alguno de cuyos temas había mantenido gran interés hasta sus últimas cartas. La pregunta es de alcance y merece ser analizada brevemente.

## 1. Composición y edición.

Recordemos algunos hechos. Una vez publicado el TTP (1670), Spinoza se dedicó, como era lógico, a terminar el texto de la *Ética*, y de hecho lo llevó a la imprenta para su publicación cinco años después (Ep 68: 7/17 agosto 1675). A partir de entonces, la única noticia que tenemos de sus estudios, es su intención de añadir algunas *Notas marginales* al TTP (Ep 69: sept./oct. 1675), las cuales aparecerían en la traducción francesa de G. de Saint-Glain (1678: L-19 [(b)] y notas). El resto de las cartas se refieren al debate en torno al TTP, personalizado en A. Burgh y Stensen, y, sobre todo, en Oldenburg. A este tema dominante se añaden algunos otros, ajenos a la política, que le planteó Tschirnhaus, entre ellos el del método, y con referencia expresa al TIE (Ep 59-60, Ep 82-83), como hemos dicho en su «Introducción». Tampoco las *Biografías* añaden otras noticias.

Por eso el testimonio de Jelles es decisivo. No solo porque sabemos por varias fuentes que estuvo muy pendiente de los asuntos de Spinoza durante la última época (Ep 39, nota; Introd. a KV), sino porque éste le dice en la Carta prólogo que se decidió a escribirlo a ruego del «amigo», es decir, del mismo Jelles. En este contexto, uno no puede menos de pensar que, si en 1675-1676 Spinoza prefirió comenzar a escribir el TP, en vez de concluir el TIE, fue porque tuvo motivos personales para ello, quizá análogos a los que, diez años antes, le decidieron a iniciar el TTP antes de terminar la *Ética*. El párrafo que Jelles le dedica en el *Prefacio* (J-70), a continuación del TIE (J-68-69), halla aquí su pleno significado y merece ser citado en su integridad.

*Nuestro autor redactó el* Tratado político *poco antes de su muerte, lo cual sin duda ha impedido que esté terminado. Por eso mismo, es preciso en las ideas y claro en el estilo. En vez de citar desordenadamente las opiniones de muchos escritores políticos, expone sus propias ideas de forma muy ordenada y deduce constantemente las posteriores de las anteriores. En los cinco primeros capítulos trata de la política en general; en el sexto y séptimo de la monarquía o gobierno monocéfalo; en el octavo, noveno y décimo de la aristocracia o gobierno de los notables; y el undécimo es el inicio de la democracia o gobierno popular. Pero su muerte*

*intempestiva no le permitió terminar éste ni tampoco lo que se había propuesto añadirle; por ejemplo, sobre las leyes y otras varias discusiones políticas, más particulares y dignas de nota, como se ve claramente en la carta escrita por el autor a uno de sus amigos y antepuesta a este tratado impreso* (J-70).

En este párrafo la versión original, la holandesa (NS), que es la de Jelles, subraya un matiz que falta en la latina (OP), de mano de Meyer. Se trata de que dice dos veces que no está «acabado»; pero la primera («volmaakt») se refiere al TP, mientras que la segunda («voltrekken») solo se refiere al capítulo once, sobre la democracia. En cambio la versión latina, de Meyer, omite la primera y refiere la segunda al tratado («hunc tractatum non absolverit»). Por simplificar la redacción, Meyer perdió un matiz muy importante de la primera mención, que pasamos a explicar.

En efecto, después de decir que Spinoza no pudo terminar el TP, a causa de la muerte, Jelles afirma que «por eso mismo (“dieshalven”) su texto es preciso en las ideas y claro en el estilo». ¿Por qué utiliza la expresión «por eso» (*dieshalven*), donde se esperaría un «sin embargo» (*doch*, etc.)? En nuestra opinión, esa aparente incorrección sintáctica no es casual, ya que la exige el sentido. Jelles quiere subrayar que el TP, al estar tan bien construido y redactado, demuestra que Spinoza gozaba de toda su lucidez y lo escribió sin prisas, y que justamente por eso (*dieshalven*) tuvo que dejarlo sin terminar.

Nadie mejor que él, que cita y resume la carta de Spinoza en el *Prefacio*, podía emitir un juicio tan valioso como decidido. Pues con esa expresión Jelles establece, además, de forma implícita, un contraste con el TIE, del que acaba de hablar, a saber, que éste, pese a ser un escrito juvenil, quedó inacabado y, además, con defectos. Por el contrario, el TP, aunque quedó inacabado debido a la muerte inesperada del autor, es claro en el estilo y ordenado en su construcción, porque quiso redactarlo sin prisas. En nuestra opinión, el texto le da la razón, ya que es claro y, pese a su complejidad, plenamente coherente.

## 2. Doctrina y puesto entre las obras de Spinoza.

La estructura de este tratado es, como ya hemos visto, tan sencilla como breve su texto. Sus 90 páginas en OP se ordenan en una serie de once capítulos. De acuerdo con la carta prólogo, el 1.º es una especie de Introducción a la obra, y los otros se pueden dividir en dos secciones o partes, la primera general o de los «fundamentos» (cap. 2-5) y la segunda especial o de las formas de gobierno (cap. 6-11).

En efecto, la primera sección trata sucesivamente del derecho natural (cap. 2), del derecho del Estado (cap. 3), de sus competencias (cap. 4) y de su fin supremo (cap. 5). Y la segunda sección trata de la monarquía y de cómo debe ser organizada para que no degenere, como dijera Platón, en tiranía (cap. 6-7); de la aristocracia, centralizada (cap. 8) y descentralizada (cap. 9), subrayando los resortes que favorecen su estabilidad y evitan el recurso a la dictadura (cap. 10); y finalmente, inicia el estudio de la democracia, de la cual apenas esboza las dificultades prácticas —más bien históricas— de que las mujeres participen en la política, a la par que los hombres (cap. 11 y nota 330).

Visto en retrospectiva, se puede afirmar que el TP tiene por fundamento teórico las ideas de la *Ética* sobre las pasiones y el poder de la razón, y por fundamento político las doctrinas del TTP sobre la naturaleza democrática de todo Estado. La organización de las tres formas clásicas de gobierno es, sin embargo, nueva respecto al TTP, aunque se inspira en el modelo del régimen de los Países Bajos y de otros, como Venecia. En síntesis, se puede decir que, mientras que el TTP había puesto el énfasis en la libertad de los ciudadanos, el TP lo pone en la seguridad del Estado, porque sin ella tampoco hay libertad.

La aplicación de este criterio a las formas de gobierno se plasma en el hecho de que no se confía la eficacia de ninguna de ellas a la valía y buena voluntad de nadie, porque es buena en pocos y eficaz en menos, sino a la división de poderes en distintos órganos y al funcionamiento semiautomático de la maquinaria estatal. Dicho con palabras de Spinoza: «*hay que organizar de tal forma el Estado que todos, tanto los que gobiernan como los gobernados, quieran o no quieran, hagan lo que exige el bienestar común*» (VI, § 3).

En consecuencia, su organización consiste en establecer, en todas las formas de gobierno, varios Consejos, cuyos miembros son numerosos, y que se controlan unos a otros. Es en este contexto donde Spinoza cita al «agudísimo florentino», Maquiavelo; pero para oponerse frontalmente a sus ideas del príncipe y del dictador. Por eso evita cargos personales en puestos de gran responsabilidad, como los presidentes de Consejos y el general en jefe del ejército. Si Maquiavelo era inteligente, honrado y liberal, dice Spinoza, no pudo defender la dictadura y la tiranía, sino más bien que hay que evitarlas, eliminando sus causas, es decir, aquellas que conducen al gobierno de «uno solo» (TP, nota 87).

## 3. Significado histórico.

Spinoza solo cita en su texto una vez a tres autores latinos: Salustio, Tácito y Tito Livio; otra vez, a sus compatriotas Johan y Pieter van den Hove; otra, a nuestro Antonio Pérez, y, en fin, dos o tres al agudísimo florentino N. Maquiavelo. Su doctrina política, sin embargo, se inspira más bien en las ideas de ley y de derecho natural, que van de Aristóteles y los estoicos a Suárez y Grocio, ya que él pone en primer plano la naturaleza e incluso la ley, como obra de la razón, y no la honradez, como hiciera Platón. Basten estas sucintas referencias para sus fuentes.

Acerca de su influencia, fue opinión largamente admitida que, a diferencia de otros terrenos, en los que su lectura ha sido permanente, «Spinoza no es leído, porque ha sido asimilado a Hobbes». Pero eso, que pudo haber sido verdad durante más de dos siglos, ha dejado de serlo a partir de entonces. Tanto es así que, si la actualidad de sus ideas políticas está patente en la bibliografía, desde 1977, tercer centenario de su muerte, la política ocupa en ella casi el primer plano.

En cuando a su significado, hay que matizar, como hemos hecho en nuestras notas, sus simpatías o afinidades con el realismo de Maquiavelo y con el absolutismo de Hobbes. Por el contrario, el TP sigue coincidiendo con Locke en el ideal de la libertad y la democracia, aunque no en la idea del estado natural.

La «anomalía» o el enigma de Spinoza consistiría, pues, en que, partiendo de una metafísica determinista, construye una política humanista, pluralista y liberal; y que, inspirándose en un filósofo materialista y absolutista, como Hobbes, defiende la libertad de pensamiento y concilia el poder de la multitud con la seguridad del Estado. Ésa anomalía o, mejor, ese enigma histórico y teórico es lo que suscita pasión por su pensamiento y lo que hace de él un anillo entre el padre del absolutismo, Hobbes, y los padres de la democracia liberal, Locke y Rousseau. En este sentido, su obra tiene un valor permanente.

## 4. El texto original y esta edición.

En nuestra primera edición (1986), y con más detalle en la segunda (2004), habíamos analizado las principales «variantes» textuales, casi todas entre OP y NS. En la Introducción a la segunda, habíamos señalado, además, las doce más notorias, a saber, cinco omisiones y cuatro adiciones de NS, y tres variantes entre OP y NS, que podrían afectar al sentido. No obstante, la conclusión a la que llegábamos, venía a coincidir con la de los editores de OP, en que el texto dejado por Spinoza es excelente, y reconocía que, después del trabajo de dos siglos, su texto es «casi perfecto» (7.1), 2004, p. 63)).

Y ahora, después de analizarlas de nuevo, a la vista de ediciones posteriores, incluida la de *Tutte le Opere* (0.1, 2010/2011), hacemos aquí una nueva valoración, que es la siguiente. Todo induce a pensar que el texto original del TP es el latino de OP y que el holandés de NS es traducción. En principio, no habría que descartar que los primeros capítulos hubieran sido traducidos antes de la edición póstuma, por ejemplo para Jelles y por un amigo común como Bouwmeester (+1680) o Glazemaker (+1682). En cuyo caso, dado el corto período de tiempo, del que Spinoza habría dispuesto para redactar los últimos capítulos y la complejidad de las estructuras en ellos descritas, difícilmente habría podido revisar él mismo esa hipotética traducción. Por lo cual no cabría descartar, *a priori*, que en esos capítulos hubiera faltas o variantes poco deseables. Pero, de hecho, no es así.

Ateniéndonos a las doce más relevantes e indicando cada una con el número de la nota en la que es analizada, nuestro resultado es éste. La última variante señalada (nota 303: Cicerón) no merece mayor atención por tratarse de una errata en cita; y tampoco la 4.ª (nota 142: Salustio), porque la idea ahí omitida es incluida después. Entre las diez restantes están los dos «subtítulos», del TP y del cap. 8, que, dado el acuerdo casi total entre OP y NS y del contenido de ambas con el del tratado, no vemos razonable rechazar sus textos como espurios. En todas las demás, nos resulta preferible el texto latino de OP al holandés de NS. En efecto, las cuatro omisiones de NS (notas 87, 113, 144, 197) y dos de sus variantes (notas 2 y 238) parecen responder a la intención de evitar matices no gratos al pueblo llano; y sus tres adiciones (notas 267, 292, 296) no parecen sino aclaraciones del traductor, más bien superfluas.

Si esto es así, la traducción holandesa del TP sería más contemporizadora con el régimen Orange, en el poder, que con Spinoza, cuya versión original es la de OP. Este análisis de las llamadas «variantes» confirma, una vez más, nuestra línea interpretativa, de las preferencias de su autor por el régimen republicano y liberal de Jan de Witt (*Introducción general*, 4.3).

## **5. Esquema o estructura** (en el *Índice general*).

# TRATADO POLÍTICO[1]

*en el que se demuestra cómo se debe organizar una sociedad en la que existe un Estado monárquico, así como aquella en la que gobiernan los mejores, a fin de que no decline en tiranía y se mantengan incólumes la paz y la libertad de los ciudadanos*[2].

## [3|272] Carta del autor a un amigo

*que muy bien puede servir para anteponerla,*
*a modo de prólogo, a este Tratado político*[3]

Verdadero amigo:

Tu grata carta ha llegado ayer a mis manos. Te doy de todo corazón las gracias por el gran interés que por mí demuestras. No dejaría de aprovechar esta ocasión, etc., si no tuviera entre manos un asunto, que yo considero que es más útil, y que a ti, según creo, te agradará más: a saber, el *Tratado político*, que, hace algún tiempo, por tu consejo, he comenzado.

Ya están hechos sus seis primeros capítulos. El *primero* de ellos es como una introducción de la obra; el *segundo* es del derecho natural; el *tercero*, del derecho de las supremas potestades; el *cuarto*, de qué asuntos del estado solo dependen del gobierno de las potestades supremas; el *quinto*, de cuál es lo supremo que un estado puede cumplir; y el *sexto*, de qué forma debe ser organizado un régimen monárquico para no caer en ninguna tiranía. Actualmente, me dedico al *séptimo*, en el que demuestro por orden todos los artículos del precedente capítulo sexto, relativos a la

organización de una monarquía bien constituida. Después, pasaré a los regímenes aristocrático y popular; y finalmente a las leyes y a otras cuestiones particulares, relativas a la política. Y con esto, etc.

*Está claro cuál era el plan del autor; pero, impedido por la enfermedad y arrebatado por la muerte, tan solo pudo ejecutarlo hasta el final de la aristocracia, como comprobará el mismo lector*.

[Nota de los editores de las OP].

## [3|273] Capítulo I [Introducción: del método][4]

§ 1. Los filósofos conciben los afectos, cuyos conflictos soportamos[5], como vicios en los que caen los hombres por su culpa. Por eso suelen reírse o quejarse de ellos, criticarlos o (quienes quieren aparecer más santos) detestarlos. Y así, creen hacer una obra divina y alcanzar la cumbre de la sabiduría, cuando han aprendido a alabar, de diversas formas, una naturaleza humana que no existe en parte alguna y a vituperar con sus dichos la que realmente existe[6]. En efecto, conciben a los hombres no como son, sino como ellos quisieran que fueran. De ahí que, las más de las veces, hayan escrito una sátira, en vez de una *Ética*, y que no hayan ideado jamás una política que pueda llevarse a la práctica, sino otra, que o debería ser considerada como una quimera o solo podría ser instaurada en el país de Utopía o en el siglo dorado de los poetas, es decir, allí donde no hacía falta alguna[7]. En consecuencia, como se cree que, entre todas las ciencias que se destinan al uso, la teoría política es la más alejada de su práctica, se considera que nadie es menos idóneo para gobernar el Estado[8] que los teóricos o filósofos.

§ 2. Los políticos, por el contrario, se cree que se dedican a tender trampas a los hombres, más que a ayudarles, y se juzga que son más bien hábiles que sabios. Efectivamente, la experiencia les ha enseñado que habrá vicios mientras haya hombres[9]. Se esfuerzan, pues, en prevenir [3|274] la

malicia humana mediante recursos, cuya eficacia ha demostrado una larga experiencia y que los hombres suelen emplear cuando son guiados por el miedo más que por la razón. Con ello, sin embargo, parecen oponerse a la religión y, sobre todo, a los teólogos, ya que éstos creen que las supremas potestades[10] deben administrar los asuntos (*negotia*) públicos según las mismas reglas de la piedad[11], que los particulares deben observar. Pese a ello, no cabe duda de que esos políticos han escrito sobre los temas políticos con mucho más acierto que los filósofos; ya que, como tomaron la experiencia por maestra, no enseñaron nada que se apartara de la práctica.

§ 3. Por mi parte, estoy plenamente convencido de que la experiencia ha revelado todas las formas de regímenes[12] que se pueden concebir para que los hombres vivan en concordia, así como los medios por los que la multitud debe ser dirigida o mantenida dentro de ciertos límites. Hasta el punto de que yo no creo que podamos excogitar algo sobre este tema, que sea compatible con la experiencia o la práctica y que, sin embargo, no haya sido ensayado y experimentado. Los hombres, en efecto, son de tal índole que les resulta imposible vivir fuera de todo derecho común. Por otra parte, los derechos comunes y los asuntos públicos han sido organizados y administrados por hombres de agudísimo ingenio, astutos o sagaces[13].

Por eso, casi no se puede creer que podamos concebir algo que pueda resultar útil a la sociedad en general y que no haya surgido por una feliz coincidencia o por simple casualidad o que no lo hayan descubierto los hombres que se ocupan de los asuntos públicos y velan por su propia seguridad.

§ 4. Así, pues, cuando dirigí mi atención (*animus*) a la política, no me propuse exponer algo nuevo o inaudito, sino demostrar de forma segura e indubitable o deducir de la misma condición de la naturaleza humana solo aquellas cosas que están perfectamente acordes con la práctica. Y, a fin de investigar todo lo relativo a esta ciencia con la misma libertad de espíritu con que solemos tratar los temas matemáticos, me he esmerado en no ridiculizar ni lamentar ni detestar las acciones humanas, sino en entenderlas. Y por eso he contemplado los afectos humanos, como son el

amor, el odio, la ira, la envidia, la gloria, la misericordia y las demás afecciones del alma, no como vicios de la naturaleza humana, sino como propiedades que le pertenecen, como el calor, el frío, la tempestad, el trueno y otras cosas por el estilo, a la naturaleza del aire. Pues, aunque todas estas cosas son incómodas, también son necesarias y tienen causas bien determinadas, mediante las cuales intentamos comprender su naturaleza, y [3|275] el alma (*mens*) goza con su conocimiento verdadero lo mismo que lo hace con el conocimiento de aquellas que son gratas a los sentidos[14].

§ 5. Porque es cierto, tal como lo hemos demostrado en nuestra *Ética*, que los hombres están necesariamente sometidos a los afectos. Y así, por su propia constitución, compadecen a quienes les va mal y envidian a quienes les va bien; están más inclinados a la venganza que a la misericordia; y, además, todo el mundo desea que los demás vivan según su propio criterio, y que aprueben lo que uno aprueba y repudien lo que uno repudia. De donde resulta que, como todos desean ser los primeros, llegan a enfrentarse y se esfuerzan cuanto pueden por oprimirse unos a otros; y el que sale victorioso se gloría más de haber perjudicado a otro que de haberse beneficiado él mismo[15].

Y, aunque todos están persuadidos de que, frente a esa actitud, la religión enseña que cada uno ame al prójimo como a sí mismo, es decir, que defienda el derecho del otro como el suyo propio, nosotros hemos demostrado que esta enseñanza ejerce escaso poder sobre los afectos. Triunfa sin duda en el artículo de muerte, cuando la enfermedad ha vencido incluso a los afectos y el hombre yace inerme; o en los templos, donde los hombres no se relacionan unos con otros; pero no en el tribunal de justicia o en el palacio real, donde sería sumamente necesaria[16].

Hemos demostrado, además, que la razón tiene gran poder para someter y moderar los afectos; pero hemos visto, a la vez, que el camino que enseña la razón es extremadamente arduo. De ahí que quienes se imaginan que se puede inducir a la multitud o a aquellos que están absortos por los asuntos públicos, a que vivan según el exclusivo mandato de la razón, sueñan con el siglo dorado de los poetas o con una fábula[17].

§ 6. Por consiguiente, un Estado[18], cuya salvación depende de la buena fe de alguien y cuyos asuntos solo son bien administrados, si quienes los dirigen quieren hacerlo con fidelidad, no será en absoluto estable. Por el contrario, para que pueda mantenerse, sus asuntos públicos deben estar organizados de tal modo que quienes los administran, tanto si se guían por la razón como por la pasión, no puedan sentirse inducidos a ser desleales o a actuar de mala fe. Pues para la seguridad del Estado no importa qué impulsa a los hombres a administrar bien las cosas, con tal que sean bien administradas. En efecto, la libertad de espíritu o fortaleza es una virtud privada, mientras que la virtud del Estado es la seguridad.

§ 7. Finalmente, puesto que todos los hombres, sean bárbaros o cultos, se unen en todas partes por [3|276] costumbres y forman algún estado político[19], las causas y los fundamentos naturales del Estado no habrá que extraerlos de las enseñanzas de la razón, sino que deben ser deducidos de la naturaleza o condición común de los hombres. Es lo que he decidido llevar a cabo en el capítulo siguiente.

## Capítulo II [Del derecho natural]

§ 1. En nuestro *Tratado teológico-político* hemos tratado del derecho natural y civil, y en nuestra *Ética* hemos explicado qué son el pecado, el mérito, la justicia, la injusticia y, en fin, la libertad humana[20]. Pero para que quienes lean este tratado no tengan que buscar en otros cuanto es imprescindible para su comprensión, he decidido explicar de nuevo aquí esos conceptos y demostrarlos apodícticamente[21].

§ 2. Cualquier cosa natural puede ser concebida adecuadamente, tanto si existe como si no existe. De ahí que, así como no se puede deducir de la definición de las cosas naturales que comiencen a existir, tampoco se puede deducir que continúen existiendo, puesto que su esencia ideal es la misma después de que comenzaron a existir que antes. Por consiguiente, así como de su esencia no se puede derivar el comienzo de su existencia, tampoco se

puede derivar la perseverancia en la misma, sino que el mismo poder que necesitan para comenzar a existir, lo necesitan también para continuar existiendo. De donde se sigue que el poder, por el que existen y por tanto actúan las cosas naturales, no es distinto del mismo poder eterno de Dios. Pues, si fuera algún otro poder creado, no podría conservarse a sí mismo ni tampoco, por tanto, a las cosas naturales, sino que el mismo poder que necesitaría para ser creado él mismo, lo necesitaría también para continuar existiendo[22].

§ 3. A partir del hecho de que el poder, por el que existen y actúan las cosas naturales, es el mismísimo poder de Dios, comprendemos, pues, con facilidad qué es el derecho natural. Pues, como Dios tiene derecho a todo y el derecho de Dios no es otra cosa que su mismo poder, considerado en cuanto absolutamente libre, se sigue que cada cosa natural tiene por naturaleza tanto derecho como poder para existir y para actuar. Ya que [3|277] el poder, por el que existe y actúa cada cosa natural, no es sino el mismo poder de Dios, el cual es absolutamente libre[23].

§ 4. Así pues, por derecho natural entiendo las mismas leyes o reglas de la naturaleza conforme a las cuales se hacen todas las cosas, es decir, el mismo poder de la naturaleza. De ahí que el derecho natural de toda la naturaleza y, por lo mismo, de cada individuo se extiende hasta donde llega su poder. Por consiguiente, todo cuanto hace cada hombre en virtud de las leyes de su naturaleza, lo hace con el máximo derecho de la naturaleza y posee tanto derecho sobre la naturaleza como goza de poder.[24]

§ 5. Por tanto, si la naturaleza humana fuera de tal condición que los hombres vivieran conforme al exclusivo precepto de la razón y no buscaran ninguna otra cosa, entonces el derecho natural, en cuanto es considerado como propio del género humano, vendría determinado por el solo poder de la razón. Pero los hombres se guían más por el ciego deseo que por la razón, y por lo mismo su poder natural o su derecho no debe ser definido por la razón, sino por cualquier tendencia por la que se determinan a obrar y se esfuerzan en conservarse.

Reconozco, sin duda, que aquellos deseos que no surgen de la razón, no son acciones, sino más bien pasiones humanas[25]. Pero, como aquí tratamos del poder o derecho universal de la naturaleza, no podemos admitir diferencia alguna entre los deseos que surgen en nosotros de la razón y aquellos que proceden de otras causas. Pues, en realidad, tanto éstos como aquéllos son efectos de la naturaleza y explican la fuerza natural con la que el hombre se esfuerza en conservarse en su ser. Puesto que el hombre, sea sabio o ignorante, es una parte de la naturaleza, y todo aquello por lo que cada individuo es determinado a actuar debe ser atribuido al poder de la naturaleza en la medida en que éste puede ser definido por la naturaleza de este o de aquel hombre. Porque, ya se guíe por la razón, ya por el solo deseo, no actúa sino en conformidad con las leyes o reglas de la naturaleza, es decir (*por el § 4 de este capítulo*), en virtud del derecho natural[26].

§ 6. Muchos, sin embargo, creen que los ignorantes más bien perturban que siguen el orden de la naturaleza, y conciben a los hombres en la naturaleza como un Estado dentro de otro Estado[27]. Sostienen, en efecto, que el alma humana no es producida por causas naturales, sino que es creada inmediatamente por Dios y que es tan independiente de las demás cosas que posee un poder absoluto para [3|278] determinarse y para usar rectamente de la razón[28].

La experiencia, sin embargo, enseña hasta la saciedad que no está en nuestro poder tener un alma sana más que tener un cuerpo sano. Como, por otra parte, cada cosa se esfuerza cuanto puede en conservar su ser, no podemos dudar en absoluto que, si estuviera igualmente en nuestras manos vivir según las prescripciones de la razón que ser guiados por el ciego deseo, todos se guiarían por la razón y ordenarían sabiamente su vida. Ahora bien, esto no sucede así en absoluto, sino que cada uno es arrastrado por su propio placer[29].

Por lo demás, tampoco los teólogos resuelven esta dificultad, cuando afirman que la causa de tal impotencia es un vicio de la naturaleza humana o el pecado que tuvo su origen en la caída del primer hombre. Pues, si también el primer hombre tenía potestad tanto para mantenerse en pie como

para caer, y si gozaba de sano juicio y de una naturaleza íntegra, ¿cómo pudo suceder que, a ciencia y conciencia[30], cayera? Claro que dicen que fue engañado por el diablo. Pero ¿quién fue el que engañó al mismo diablo? ¿Quién, insisto, le volvió tan loco, a él que era la más excelsa de las creaturas inteligentes, como para que quisiera ser mayor que Dios? ¿Es que no se esforzaba cuanto podía por conservarse a si mismo, que tenía una mente sana, y su propio ser?

¿Quién pudo, por otra parte, conseguir que el mismo primer hombre, que era cuerdo y dueño de su voluntad, fuera seducido y se dejara embaucar? Pues, si tuvo la potestad de usar rectamente su razón, no pudo ser engañado, porque necesariamente se esforzó cuanto pudo en conservar su ser y su alma sana. Ahora bien, se da por supuesto que tuvo tal potestad. Por tanto, fue necesario que conservara su mente sana, y no pudo ser engañado. Pero consta por su misma historia que esto es falso. Por consiguiente, hay que confesar que el primer hombre no tuvo la potestad de usar rectamente de la razón, sino que estuvo, como nosotros, sometido a las pasiones[31].

§ 7 Que el hombre, como los demás individuos, se esfuerce cuanto puede en conservar su ser, nadie lo puede negar. Pues, si alguna diferencia cupiera concebir aquí, debería derivarse de que el hombre posee una voluntad libre. Ahora bien, cuanto más libre concibiéramos al hombre, más forzados nos veríamos a afirmar que es necesario que se conserve y que sea cuerdo, como concederá sin dificultad todo aquel que no confunda la libertad con la contingencia. [3|279] Efectivamente, la libertad es una virtud o perfección; y, por tanto, cuanto supone impotencia en el hombre no puede ser atribuido a la libertad. De ahí que no cabe decir que el hombre es libre, porque puede no existir o porque puede no usar de la razón, sino tan solo en cuanto que tiene potestad de existir y de obrar según las leyes de la naturaleza humana. Cuanto más libre consideramos, pues, al hombre, menos podemos afirmar que puede no usar de la razón y elegir lo malo en vez de lo bueno.

Y por eso mismo, también Dios, que existe, entiende y obra con absoluta libertad, es necesario que exista, entienda y obre por la necesidad

de su naturaleza. Pues no cabe duda de que Dios obra con la misma libertad con que existe; y, por tanto, así como existe en virtud de la necesidad de su naturaleza, también obra en virtud de esa misma necesidad, es decir, que obra con absoluta libertad[32].

§ 8. Concluimos, pues, que no está en potestad de cualquier hombre usar siempre de la razón ni hallarse en la cumbre de la libertad humana, y que, no obstante, cada uno se esfuerza siempre cuanto puede en conservar su ser. Y como cada uno goza de tanto derecho como poder tiene, cuanto intenta hacer y hace uno cualquiera, sea sabio o ignorante, lo intenta y hace con el máximo derecho de la naturaleza. De donde se sigue que el derecho y la norma natural, bajo la cual todos los hombres nacen y viven la mayor parte de su vida, no prohíben sino lo que nadie desea y nadie puede; no se oponen a las riñas, ni a los odios, ni a la ira, ni al engaño, ni absolutamente a nada de cuanto aconseje el apetito.

Nada extraño, dado que la naturaleza no está encerrada dentro de las leyes de la razón humana, que tan solo buscan la verdadera utilidad y la conservación de los hombres, sino que se rige por infinitas otras, que se orientan al orden eterno de toda la naturaleza, de la que el hombre es una partícula, y cuya necesidad es lo único que determina a todos los individuos a existir y a obrar de una forma fija.

Por consiguiente, cuanto nos parece ridículo, absurdo o malo en la naturaleza, se debe a que solo conocemos parcialmente las cosas y a que ignoramos casi por completo el orden y la coherencia de toda la naturaleza y a que queremos que todo sea dirigido tal como ordena nuestra razón. La realidad, sin embargo, es que aquello que la razón dictamina que es malo, no es tal respecto al orden y a las leyes de toda la naturaleza, sino tan solo de la nuestra[33].

[3|280] § 9. Se sigue, además, que cada individuo depende jurídicamente de otro en tanto en cuanto está bajo la potestad de éste, y que es jurídicamente autónomo en tanto en cuanto puede repeler, según su propio criterio, toda fuerza y vengar todo daño a él inferido, y en cuanto, en general, puede vivir según su propio ingenio[34].

§ 10. Tiene a otro bajo su potestad quien lo tiene preso o quien le quitó las armas y los medios de defenderse o de escaparse, o quien le infundió miedo o lo vinculó a él mediante favores, de tal suerte que prefiere complacerle a él más que a sí mismo y vivir según su criterio más que según el suyo propio. Quien tiene a otro bajo su potestad de la primera o la segunda forma solo posee su cuerpo, pero no su alma; en cambio, quien lo tiene de la tercera o la cuarta forma ha hecho suyos tanto su alma como su cuerpo, aunque solo mientras persista el miedo o la esperanza; pues, tan pronto desaparezca ésta o aquél, el otro sigue siendo jurídicamente autónomo[35].

§ 11. También la facultad de juzgar puede pertenecer jurídicamente a otro, en la justa medida en que el alma puede ser engañada por otro; de donde se sigue que el alma es plenamente autónoma en tanto en cuanto puede usar rectamente de la razón. Más aún, dado que el poder humano debe ser valorado no tanto por la robustez del cuerpo cuanto por la fortaleza del alma, se sigue que son autónomos en sumo grado quienes poseen el máximo grado de inteligencia y más se guían por ella[36].

Por eso mismo llamo libre, sin restricción alguna, al hombre en cuanto que se guía por la razón; porque, en cuanto así lo hace, es determinado a obrar por causas que pueden ser adecuadamente comprendidas por su sola naturaleza, aunque éstas le determinen necesariamente a obrar. Pues la libertad (*como hemos mostrado en el § 7 de este capítulo*) no suprime, sino que presupone la necesidad de actuar[37].

§ 12. La promesa hecha a alguien, por la que uno se comprometió tan solo de palabra a hacer esto o aquello que, con todo derecho, podía omitir o al revés, solo mantiene su valor mientras no cambie la voluntad de quien hizo la promesa. Pues quien tiene la potestad de romper la promesa, no ha cedido realmente su derecho, sino que solo ha dado su palabra. Así pues, si quien por derecho natural es su propio juez, llega a considerar, correcta o falsamente (pues equivocarse es humano), que de la promesa hecha se le

siguen más perjuicios que ventajas, se convence de que debe romper la promesa y por derecho natural (*por el § 9 de este capítulo*) la romperá[38].

[3|281] § 13. Si dos se ponen mutuamente de acuerdo y unen sus fuerzas, tienen más poder juntos y, por tanto, también más derecho sobre la naturaleza que cada uno por sí solo. Y cuantos más sean los que estrechan así sus vínculos, más derecho tendrán todos unidos[39].

§ 14. En la medida en que los hombres son presa de la ira, la envidia o cualquier afecto de odio, son arrastrados en diversas direcciones y se enfrentan unos con otros. Por eso mismo, hay que temerlos tanto más cuanto más poder tienen y por cuanto son más perspicaces y astutos que los demás animales. Y como los hombres, por lo general (*como dijimos en el § 5 del capítulo precedente*), están por naturaleza sometidos a estas pasiones, los hombres son enemigos por naturaleza. Pues, para mi, el máximo enemigo es aquel al que tengo más que temer y del que debo guardarme más[40].

§ 15. Ahora bien (*por el § 9 de este capítulo*), en el estado natural cada individuo es autónomo mientras puede evitar ser oprimido por otro, y es inútil que uno solo pretenda evitarlos a todos. De donde se sigue que, en la medida en que el derecho humano natural de cada individuo se determina por su poder y es el de uno solo, no es derecho alguno; consiste en una opinión, más que en una realidad, puesto que su garantía de éxito es nula. Pues no cabe duda de que uno tiene tanto menos poder y, por tanto, tanto menos derecho, cuantas más razones tiene de temer. Añádase a ello que sin la ayuda mutua los hombres apenas si pueden sustentar su vida y cultivar su mente.

Concluimos, pues, que el derecho natural, que es propio del género humano, apenas si puede ser concebido sino allí donde los hombres poseen derechos comunes, de suerte que no solo pueden reclamar tierras, que puedan habitar y cultivar, sino también fortificarse y repeler toda fuerza, de forma que puedan vivir según el común sentir de todos. Pues (*por el § 13 de este capítulo*), cuantos más sean los que así se unen, más derecho tienen todos juntos. Y, si justamente por esto, porque en el estado natural los

hombres apenas pueden ser autónomos, los escolásticos quieren decir que el hombre es un animal social, no tengo nada que objetarles[41].

§ 16. Allí donde los hombres poseen derechos comunes y todos son guiados como por una sola mente, es cierto (*por el § 13 de este capítulo*) que cada uno de ellos posee tanto menos derecho cuanto los demás juntos son más poderosos que él; es decir, que ese tal no posee realmente sobre la naturaleza ningún derecho, [3|282] fuera del que le otorga el derecho común; y que, por otra parte, cuanto se le ordena por unánime acuerdo, tiene que cumplirlo o (*por el § 4 de este capítulo*) puede ser forzado a ello[42].

§ 17. Este derecho, que se define por el poder de la multitud, suele denominarse Estado. Posee este derecho, sin restricción alguna, quien por unánime acuerdo[43] está encargado de los asuntos públicos, es decir, de establecer, interpretar y abolir los derechos, de fortificar las ciudades, de decidir sobre la guerra y la paz, etc. Si esta función incumbe a un Consejo que está formado por toda la multitud, entonces el Estado se llama democracia; si solo está formado por algunos escogidos, aristocracia; y, si, finalmente, el cuidado de los asuntos públicos y, por tanto, el Estado está a cargo de uno, se llama monarquía.[44]

§ 18. De cuanto hemos explicado en este capítulo resulta claro que en el estado natural no existe pecado o que, si alguien peca, es contra sí y no contra otro. Por derecho natural nadie, en efecto, está obligado, si no quiere, a complacer a otro ni a considerar bueno o malo sino aquello que, según su criterio personal, juzga como tal. En una palabra, por derecho natural nada es prohibido, excepto lo que nadie puede realizar (*véase el § 5 de este capítulo*).

En cambio, el pecado es una acción que no puede ser realizada según derecho[45]. Y así, si por ley natural los hombres tuvieran que guiarse por la razón, todos se guiarían necesariamente por ella. Pues las leyes de la naturaleza son leyes de Dios (*por los §§ 2 y 3 de este capítulo*), que él estableció con la misma libertad con que existe, y que fluyen, por tanto, de

la necesidad de la naturaleza divina (*véase el § 7 de este capítulo*) y, por consiguiente, son eternas y no pueden ser violadas. Pero los hombres se guían casi siempre por el apetito, sin ayuda de la razón, y no por eso alteran el orden natural, sino que lo siguen necesariamente.

En consecuencia, el ignorante y pusilánime no está más obligado por el derecho natural a organizar sabiamente su vida que lo está el enfermo a tener un cuerpo sano[46].

§ 19. El pecado no se puede concebir, pues, más que en el Estado, ya que en éste se determina, en virtud de un derecho común de todo el Estado, qué es bueno y qué malo, y nadie hace nada con derecho (*por el § 16 de este capítulo*), sino cuanto realiza en virtud de una decisión o acuerdo unánime. Pues (*como dijimos en el artículo precedente*) es pecado lo que no puede hacerse o está prohibido por el derecho, mientras que obediencia es la voluntad constante [3|283] de ejecutar lo que es bueno según derecho y que, por unánime decisión, debe ser puesto en práctica[47].

§ 20. No obstante, solemos llamar también pecado lo que va contra el dictamen de la sana razón; y obediencia, la voluntad constante de moderar los deseos según el dictamen de la razón. Yo aprobaría, sin reparo alguno, esta forma de hablar, si la libertad humana consistiera en dar rienda suelta a los deseos, y la esclavitud, en el dominio de la razón. Pero, como la libertad humana es tanto mayor cuanto más capaz es el hombre de guiarse por la razón y de moderar sus deseos, solo con gran imprecisión podemos calificar de obediencia la vida racional y de pecado lo que es, en realidad, impotencia del alma, no licencia contra ella misma, y por lo que el hombre se puede llamar esclavo más bien que libre (*véanse los §§ 7 y 11 de este capítulo*)[48].

§ 21. Sin embargo, como la razón enseña a practicar la piedad y a mantener el ánimo sereno y benevolente, lo cual no puede suceder más que en el Estado; como, además, no se puede conseguir que la multitud se rija como por una sola mente, cual debe suceder en el Estado, a menos que goce de derechos establecidos por el dictamen de la razón; no resulta tan inadecuado que los hombres que están habituados a vivir en el Estado

llamen pecado a lo que contradice al dictamen de la razón, puesto que los derechos del mejor Estado (*véase el §1 de este capítulo*) deben estar fundados en ese dictamen. En cuanto a saber por qué he dicho (en *§ 18 de este capítulo*) que el hombre en el estado natural peca contra sí mismo, si en algo peca, *véase el capítulo IV, §§ 4 y 5*, pues allí se explica en qué sentido podemos decir que quien detenta el poder estatal y goza del derecho natural, está sometido a las leyes y puede pecar[49].

§ 22. Por lo que concierne a la religión, también es cierto que el hombre es tanto más libre y más obediente a sí mismo, cuanto más ama a Dios y lo venera con ánimo más sincero. Pero prescindamos del orden natural, ya que lo desconocemos, y fijemos toda nuestra atención en los dictámenes de la razón que se refieren a la religión; pensemos, además, que éstos nos son revelados por Dios, como si hablara en nuestro interior, o que fueron revelados a los profetas a modo de preceptos jurídicos. Si así lo hacemos, podemos decir, expresándonos en términos humanos, que obedece a Dios el hombre que le ama con ánimo sincero, y que, por el contrario, peca el que se deja llevar por el deseo ciego. De momento, sin embargo, debemos recordar que [3|284] estamos en poder de Dios, como el barro en manos del alfarero, el cual, de la misma masa, hace unas vasijas para honor y otras para deshonor[50]; y que, por lo mismo, el hombre puede hacer algo contra estos decretos de Dios, en cuanto que fueron grabados como derechos en nuestra mente o en la de los profetas, pero no en contra del decreto eterno de Dios que está inscrito en toda la naturaleza y que se refiere al orden general de la naturaleza[51].

§ 23. Y, lo mismo que el pecado y la obediencia en sentido estricto, también la justicia y la injusticia solo son concebibles en el Estado. Pues en la naturaleza no existe nada que se pueda decir, con derecho, que es de éste y no del otro, ya que todas las cosas son de todos y todos tienen potestad para reclamarlas para sí. En el Estado, en cambio, como el derecho común determina qué es de éste y qué del otro, se dice justo aquel que tiene una voluntad constante de dar a cada uno lo suyo, e injusto, por el contrario, aquel que se esfuerza en hacer suyo lo que es de otro[52].

§ 24. Por lo demás, en nuestra *Ética* hemos explicado ya que la alabanza y el vituperio son afectos de alegría y tristeza, que van acompañados, como causa suya, de la idea de virtud o de impotencia humana[53].

## Capítulo III [Del derecho político]

[3|284] § 1. La constitución de cualquier Estado (*imperium*) se llama política (*status civilis*); el cuerpo íntegro del Estado se denomina sociedad (*civitas*); y los asuntos comunes del Estado, cuya administración depende de quien detenta el poder estatal, reciben el nombre de asuntos públicos (*respublica*).

Por otra parte, los hombres, en cuanto que gozan, en virtud del derecho civil, de todas las ventajas de la sociedad, se llaman ciudadanos; súbditos, en cambio, en cuanto que están obligados a obedecer a los estatutos o leyes de dicha sociedad[54].

Finalmente, ya hemos dicho *en el § l 7 del capítulo precedente* que existen tres tipos de estado político: democrático, aristocrático y monárquico. Ahora bien, antes de iniciar el análisis de cada uno de éstos por separado, demostraré primero cuanto se refiere al estado político en general. Y lo primero de todo es examinar el supremo derecho de la sociedad o de las supremas potestades.

§ 2. *Por el § 15 del capítulo precedente* consta que el derecho del Estado o supremas potestades no es sino el mismo derecho natural, en cuanto que viene determinado por el poder, no de cada uno, sino de la multitud que se comporta como [3|285] guiada por una sola mente. Es decir, que lo mismo que cada individuo en el estado natural, también el cuerpo y el alma de todo el Estado posee tanto derecho como goza de poder. Y por lo mismo, cada ciudadano o súbdito posee tanto menos derecho cuanto la propia sociedad es más poderosa que él (*véase el § 16 del capítulo anterior*). En consecuencia, cada ciudadano ni hace ni tiene nada por derecho, fuera de aquello que puede defender en virtud de un decreto común de la sociedad[55].

§ 3. Si la sociedad concede a alguien el derecho y, por tanto, la potestad (pues, de lo contrario, *por el § 12 del capítulo precedente*, solo le habría dado palabras) de vivir según su propio sentir, cede *ipso facto* algo de sus derechos y lo transfiere a quien dio tal potestad. Pero, si concedió a dos o más tal potestad de vivir cada uno según su propio sentir, dividió automáticamente el Estado. Y si, finalmente, concedió esa misma potestad a cada uno de los ciudadanos, se destruyó a sí misma y ya no subsiste sociedad alguna, sino que todo retorna al estado natural. Todo ello resulta clarísimo por cuanto precede[56].

Por consiguiente, no hay razón alguna que nos permita siquiera pensar que, en virtud de la constitución política, esté permitido a cada ciudadano vivir según su propio sentir; por tanto, este derecho natural, según el cual cada uno es su propio juez, cesa necesariamente en el estado político. Digo expresamente en virtud de la constitución política, porque el derecho natural de cada uno (si lo pensamos bien) no cesa en el estado político. Efectivamente, tanto en el estado natural como en el político, el hombre actúa según las leyes de su naturaleza y vela por su utilidad. El hombre, insisto, en ambos estados es guiado por la esperanza o el miedo a la hora de hacer u omitir esto o aquello. Pero la diferencia principal entre uno y otro consiste en que en el estado político todos temen las mismas cosas y todos cuentan con una y la misma garantía de seguridad y una misma razón de vivir. Lo cual, por cierto, no suprime la facultad que cada uno tiene de juzgar; pues quien decidió obedecer a todas las normas de la sociedad, ya sea porque teme su poder o porque ama la tranquilidad, vela sin duda, según su propio entender, por su seguridad y su utilidad.

§ 4. Por otra parte, tampoco podemos concebir que esté permitido a cada ciudadano interpretar los decretos o derechos de la sociedad. Pues, si le estuviera permitido, cada uno sería *ipso facto* su propio juez, ya que no podría, sin gran dificultad, excusar o revestir de apariencia jurídica sus actos. [3|286] Organizaría, pues, su vida según su propio sentir, lo cual (*por el § precedente*) es absurdo.

§ 5. Vemos, pues, que cada ciudadano no es autónomo, sino que depende jurídicamente de la sociedad, cuyos preceptos tiene que cumplir en su totalidad, y no tiene derecho a decidir qué es justo o inicuo, piadoso o impío. Antes al contrario, como el cuerpo del Estado se debe regir como por una sola mente y, en consecuencia, la voluntad de la sociedad debe ser considerada como la voluntad de todos, hay que pensar que cuanto la sociedad considera justo y bueno, ha sido decretado por cada uno en particular. Por eso, aunque un súbdito estime que las decisiones de la sociedad son inicuas, está obligado a cumplirlas[57].

§ 6. Cabe, sin embargo, cuestionar si no es contra el dictamen de la razón someterse plenamente al juicio de otro y, en consecuencia, si el estado político no contradice a la razón. Pues de ahí se seguiría que el estado político es irracional y que no podría ser creado sino por hombres desprovistos de razón, pero no, en modo alguno, por quienes se guían por la razón. Ahora bien, dado que la razón no enseña nada contrario a la naturaleza, la sana razón no puede decretar que cada individuo siga siendo autónomo, mientras los hombres están sometidos a las pasiones (*por el § 15 del capítulo precedente*); es decir (*por el capítulo I*), que la razón niega que eso pueda suceder.

Añádase a ello que la razón enseña paladinamente a buscar la paz, la cual no se puede alcanzar sin que se mantengan ilesos los comunes derechos de la sociedad; por lo cual, cuanto más se guía el hombre por la razón, es decir (*por el § 11 del capítulo anterior*), cuanto más libre es, con más tesón observará los derechos de la sociedad y cumplirá los preceptos de la suprema potestad, de la que es súbdito. Más todavía, el estado político, por su propia naturaleza, se instaura para quitar el miedo general y para alejar las comunes miserias; y por eso busca, ante todo, aquello que intentaría conseguir, aunque en vano, en el estado natural, todo aquel que se guía por la razón (*por el § 15 del capítulo precedente*).

Por consiguiente, si un hombre que se guía por la razón tuviera un día que hacer, por orden de la sociedad, algo que, a su juicio, contradice a la razón, ese perjuicio queda ampliamente compensado por el bien que surge

del mismo estado político. Pues también es una ley de la razón que de dos males se elija el menor. Podemos concluir, pues, que nadie hace nada contra el dictamen de la razón, siempre que obra tal como lo ordena el derecho de la sociedad. [3|287] Todo el mundo nos concederá esto con más facilidad, una vez que hayamos explicado hasta dónde se extienden el poder y, por lo mismo, el derecho de la sociedad[58].

§ 7. Porque hay que considerar, en primer lugar, que así como en el estado natural (*por el §11 del capítulo anterior*) el hombre más poderoso es aquel que se guía por la razón, así también es más poderosa y más autónoma aquella sociedad que es fundada y regida por la razón. Pues el derecho de la sociedad se determina por el poder de la multitud que se rige como por una sola mente[59]. Ahora bien, esta unión mental no podría ser concebida, por motivo alguno, sino porque la sociedad busca, ante todo, aquello que la sana razón enseña ser útil a todos los hombres[60].

§ 8 Hay que considerar, en segundo lugar, que los súbditos no son autónomos, sino que dependen jurídicamente de la sociedad, en la medida en que temen su poder o sus amenazas o en que aman el estado político (*por el § 10 del capítulo precedente*). De donde se sigue que no pertenece a los derechos de la sociedad todo aquello a cuya ejecución nadie puede ser inducido con premios o amenazas[61].

Así, por ejemplo, nadie puede renunciar a la facultad de juzgar. Pues ¿con qué premios o amenazas puede ser inducido el hombre a creer que el todo no es mayor que su parte, o que Dios no existe, o que un cuerpo, que él ve finito, es un ser infinito, y a admitir, en general, algo contrario a lo que siente y piensa?[62] Igualmente, ¿con qué premios o amenazas puede ser inducido el hombre a que ame a quien odia o que odie a quien ama? Y otro tanto cabe decir de aquellas acciones que la naturaleza humana abomina, hasta el punto de tenerlas por peores que mal alguno, como testificar contra sí mismo, torturarse, matar a sus padres, no esforzarse por evitar su propia muerte y cosas análogas, a las que nadie puede ser inducido mediante premios ni amenazas. Si, a pesar de todo, queremos decir que la sociedad tiene el derecho o la potestad de prescribir tales acciones, no podremos

concebirlo, sino en el sentido en que se diría que el hombre puede, con derecho, enloquecer y delirar. Pues ¿qué sería, sino un delirio, aquel derecho al que nadie puede ser constreñido?[63]

En efecto, yo aquí hablo expresamente de aquellas cosas que no pertenecen al derecho de la sociedad y que la naturaleza humana suele abominar. Pues no, porque un necio o un loco no puedan ser inducidos con premios o amenazas a cumplir los preceptos, ni [3|288] porque este o aquél, adicto a tal o cual religión, juzgue que los derechos del Estado son peores que ningún mal, quedan sin valor los derechos de la sociedad, cuando la mayor parte de los ciudadanos caen bajo su dominio. En la medida, pues, en que quienes nada temen ni esperan son autónomos (*por el § 10 del capítulo precedente*), son también (*por el § 14 del capítulo anterior*) enemigos del Estado y con derecho se los puede detener[64].

§ 9. Hay que considerar, en tercer y último lugar, que cuanto provoca la indignación en la mayoría de los ciudadanos es menos propio del derecho de la sociedad. No cabe duda, en efecto, de que los hombres tienden por naturaleza a conspirar contra algo, cuando les impulsa un mismo miedo o el anhelo de vengar un mismo daño. Y como el derecho de la sociedad se define por el poder conjunto de la multitud, está claro que el poder y el derecho de la sociedad disminuye en cuanto ella misma da motivos para que muchos conspiren a lo mismo. Es indudable que la sociedad tiene mucho que temer; y, así como cada ciudadano o cada hombre en el estado natural, así también la sociedad es tanto menos autónoma cuanto mayor motivo tiene de temer[65].

Lo anterior se refiere al derecho de las supremas potestades sobre los súbditos. Antes de tratar de su derecho sobre otros, me parece que debo resolver una cuestión que se suele plantear acerca de la religión.

§ 10. Efectivamente, se nos puede objetar que quizá el estado político y la obediencia de los súbditos, tal como la exige, según nosotros, el estado político, supriman la religión que nos obliga a rendir culto a Dios. Pero, si examinamos directamente el asunto, no hallaremos nada que pueda suscitar escrúpulos. Porque el alma, en cuanto usa de la razón, no depende de las

supremas potestades, sino que es autónoma (*por el § 11 del capítulo precedente*). De ahí que el verdadero conocimiento y amor de Dios no puede estar sometido al dominio de nadie, como tampoco la caridad hacia el prójimo (*por el § 8 de este capítulo*). Y, si consideramos, además, que el ejercicio supremo de la caridad es el que se orienta a defender la paz y a favorecer la concordia, no dudaremos que ha cumplido efectivamente su deber quien presta a cada uno tanta ayuda cuanta le permiten los derechos, es decir, la concordia y la tranquilidad de la sociedad.

Por lo que respecta al culto externo, es cierto que ni ayuda ni perjudica al verdadero conocimiento de Dios y al amor que de ahí se sigue. No hay que darle, pues, tal importancia que por él se lleguen a perturbar la paz y la tranquilidad pública. [3|289] No cabe duda, por lo demás, de que por derecho natural, es decir (*por el § 3 del capítulo anterior*), por divino decreto, yo no soy defensor de la religión. No tengo, en efecto, como tuvieron en otro tiempo los discípulos de Cristo, ningún poder de expulsar los espíritus inmundos y de hacer milagros. Ahora bien, ese poder es tan necesario para propagar la religión en los lugares donde está prohibida que sin él no solo se pierde, como se dice, el aceite y el trabajo, sino que se provocan, además, muchísimas molestias. Todos los siglos han visto de ello los más funestos ejemplos**[66]**.

Por consiguiente, todo el mundo puede, donde quiera que se halle, rendir culto a Dios con verdadera religiosidad y velar por su propio bien, que es lo que incumbe a un hombre privado. En cambio, la tarea de propagar la religión debe ser confiada a Dios o a las supremas potestades, que son las únicas a las que incumbe el cuidado de los asuntos públicos. Pero vuelvo a mi tema.

§ 11. Una vez explicado el derecho de las supremas potestades y el deber de los súbditos, nos resta examinar su derecho sobre las demás cosas, lo cual se colige fácilmente por lo ya dicho. Dado, en efecto, que el derecho de la potestad suprema (*por el § 2 de este capítulo*) no es sino el mismo derecho natural, se sigue que dos Estados se relacionan entre sí como dos hombres en el estado natural. Con esta salvedad, que una sociedad puede evitar ser sojuzgada por otra, cosa que no puede hacer un hombre en el

estado natural, ya que tiene que soportar el sueño diario, frecuentes enfermedades del cuerpo o del alma y, finalmente, la vejez, aparte de otras incomodidades de las que se puede librar la sociedad[67].

§ 12. Una sociedad es, pues, autónoma en tanto en cuanto puede prevenir y evitar ser sojuzgada por otra (*por los §§ 9 y 15 del capítulo precedente*), y depende jurídicamente de otra (*por los §§ 10 y l5 del capítulo anterior*) en tanto en cuanto teme el poder de otra, o es impedida por ella de hacer lo que quiere, o necesita de su ayuda para conservarse o acrecentarse. Pues no podemos siquiera dudar que, si dos sociedades quieren prestarse mutua ayuda, tienen más poder y, por tanto, más derecho las dos unidas, que cada una por sí sola (*véase el § 13 del capítulo anterior*).

§ 13. Todo esto se puede comprender con más claridad, si consideramos que dos sociedades son enemigas por naturaleza. Efectivamente, los hombres (*por el § 14 del capítulo precedente*) [3|290] en el estado natural son enemigos; y, por lo mismo, quienes mantienen el derecho natural fuera de la sociedad son enemigos. Por tanto, si una sociedad quiere hacer la guerra a la otra y emplear los medios más drásticos para someterla a su dominio, tiene derecho a intentarlo, ya que, para hacer la guerra, le basta tener la voluntad de hacerla. Sobre la paz, en cambio, nada puede decidir sin el asentimiento de la voluntad de la otra sociedad. De donde se sigue que el derecho de guerra es propio de cada una de las sociedades, mientras que el derecho de paz no es propio de una sola sociedad, sino de dos, al menos, que, precisamente por eso, se llaman aliadas[68].

§ 14. Esta alianza se mantiene firme, mientras subsiste la causa que le dio origen, es decir, el miedo a un daño o la esperanza de un beneficio. Pero, tan pronto una de las dos sociedades pierde esta esperanza o este miedo, recupera su autonomía (*por el § 10 del capítulo precedente*), y se disuelve automáticamente el vínculo con que esas sociedades estaban ligadas. Cada sociedad tiene, pues, pleno derecho a romper, en el momento que lo desee, una alianza. Y no se puede decir que obra con engaño o perfidia, porque rompe su promesa tan pronto ha desaparecido para ella la

causa del miedo o de la esperanza. Esta situación, en efecto, era la misma para ambas partes: que la primera que se viera libre del miedo recuperaría su autonomía y haría uso de ella según su criterio.

Por otra parte, nadie adquiere un compromiso para el futuro sin estas condiciones previas; y, cuando éstas cambian, desaparece también la razón de ser de tal situación. Por este motivo, cada una de las sociedades aliadas conserva el derecho de buscar su bien y, de hecho, cada una de ellas se esfuerza cuanto puede por sustraerse al miedo y recuperar su autonomía y por impedir que la otra se haga más poderosa. De ahí que, si una sociedad se queja de haber sido engañada, no tiene por qué acusar de mala fe a la otra sociedad aliada, sino solo a sí misma de ignorancia, por haber confiado su salvación a otro, que es autónomo y para el que la suprema ley es la salvación de su Estado**[69]**.

§ 15. Las sociedades que han firmado un tratado de paz, tienen el derecho de dirimir las cuestiones que puedan surgir sobre las condiciones de la paz o sobre las leyes por las que se prometieron mutua fidelidad. Porque el derecho sobre la paz no pertenece a una sola sociedad, sino a todas las que firmaron dicho tratado (*por el § 13 de este capítulo*). Y, si no logran ponerse de acuerdo sobre ellas, retornan sin más al estado de guerra.

[3|291] § 16. Cuantas más sociedades firman un tratado de paz, tanto menos temible resulta cada una de ellas a las demás. En otros términos, menos poder tiene cada una de hacer la guerra y más obligada se siente a observar las condiciones de la paz. Es decir (*por el § 13 de este capítulo*), menos autónoma es y más forzada se ve a acatar la común voluntad de las sociedades aliadas.

§ 17. Por lo demás, tampoco se suprime con ello la fidelidad, que la sana razón y la religión enseñan a guardar. Pues ni la razón ni la Escritura enseñan que siempre haya que ser fieles a la promesa hecha. Y así, si he prometido a alguien que le custodiaría el dinero que me dio en secreto a guardar, no tengo por qué mantener mi palabra tan pronto llego a saber o a creer que el dinero a mí confiado es robado. Al contrario, obraré mejor, si pongo los medios para que sea devuelto a sus dueños. Y así también, si la

potestad suprema prometió a otro hacer algo que, posteriormente, el paso del tiempo o la razón le muestra o le parece mostrar que constituye un obstáculo para la común salvación de los súbditos, no cabe duda de que tiene que romper dicha promesa. Dado, pues, que la Escritura solo enseña, de forma general, que se guarden las promesas y deja al juicio de cada cual qué casos particulares hay que exceptuar, no enseña nada que contradiga cuanto acabamos de decir.

§ 18. Mas, a fin de no tener que interrumpir a cada paso el hilo del discurso y resolver, en lo sucesivo, objeciones similares, quiero advertir que yo he demostrado todo esto a partir de la necesidad de la naturaleza humana, de cualquier forma que se la considere, es decir, a partir de la tendencia (*conatus*) universal de todos los hombres a conservar su ser. Como esa tendencia existe en todos los hombres, sean ignorantes o sabios, la realidad será la misma, comoquiera que se considere a los hombres, es decir, como guiados por la pasión o por la razón. Pues, como hemos dicho, la demostración es universal[70].

## Capítulo IV [Del ámbito del poder político]

§ 1. En el capítulo precedente hemos estudiado [3|291] el derecho de las supremas potestades, el cual viene determinado por su poder, y hemos visto que consiste principalmente en que es como el alma (*mens*) del Estado, por la que todos deben ser guiados[71].

De donde se sigue que solo ellas tienen el derecho de decidir qué es bueno y qué malo, qué equitativo y qué inicuo, es decir, qué [3|292] deben hacer u omitir los súbditos, individual o colectivamente. Por eso hemos visto también que solo a las supremas potestades compete el derecho de dictar leyes y, cuando surge alguna duda, de interpretarlas en cualquier caso particular y decidir si el caso planteado está o no acorde con el derecho (*véanse los §§ 3, 4, 5 del capítulo anterior*); y que les compete, además, el derecho de declarar la guerra o establecer y ofrecer las condiciones de paz o de aceptar las ofrecidas (*véase los §§ 12 y 13 del capítulo anterior*).

§ 2 Todas estas funciones, así como los medios necesarios para llevarlas a cabo, son todas ellas asuntos que conciernen a la totalidad del cuerpo del Estado, es decir, a la cosa pública. Por consiguiente, los asuntos estatales[72] dependen exclusivamente de la gestión de quien detenta la potestad suprema. Solo, pues, la suprema potestad tiene derecho a juzgar sobre las acciones individuales, a pedir cuentas a cualquiera sobre sus actos, a imponer multas a los culpables y a dirimir los litigios entre los ciudadanos o a nombrar expertos en leyes que velen, en su nombre, por su cumplimiento. Solo ella tiene, además, el derecho de emplear y programar todos los medios orientados a la guerra y a la paz, a saber, fundar y fortificar las ciudades, concentrar las tropas, conferir los cargos militares y mandar hacer cuanto quiera, enviar y recibir a embajadores en orden a la paz y, en fin, exigir los recursos necesarios para llevar a cabo todo esto.

§ 3 Dado, pues, que solo a la suprema potestad incumbe el derecho de administrar los asuntos públicos o de elegir a los funcionarios que los administren en su nombre, se sigue que atenta contra el Estado aquel que, por su cuenta y sin conocimiento del Consejo Supremo, se hace cargo de un asunto público, aun cuando creyera que lo que se proponía realizar sería muy beneficioso para la sociedad[73].

§ 4 Es frecuente, no obstante, preguntar si la suprema potestad está sujeta a las leyes y si, en consecuencia, puede pecar. Ahora bien, como los términos ley y pecado suelen referirse, no solo a los derechos de la sociedad, sino también de todas las cosas naturales y, ante todo, a las normas comunes de la razón, no podemos decir sin más que la sociedad no está sujeta a ley alguna o que no puede pecar. Pues, si la sociedad no estuviera sujeta a ningún tipo de leyes o normas, sin las cuales la sociedad no sería tal, habría que concebir la sociedad como una quimera y no como una cosa natural. La sociedad peca, por consiguiente, siempre que hace o deja hacer algo que puede provocar su ruina. En cuyo caso, [3|293] decimos que peca, en el mismo sentido en que los filósofos o los médicos dicen que peca la naturaleza. En este sentido, podemos decir que la sociedad peca, cuando hace algo contrario al dictamen de la razón. Efectivamente, la

sociedad es autónoma en sumo grado, cuando obra por mandato de la razón (*por el § 7 del capítulo precedente*). Y, por lo mismo, en cuanto obra contra la razón, se falta a sí misma o peca[74].

Se comprenderá mejor todo esto, si advertimos que, cuando decimos que todo el mundo puede disponer a su antojo de una cosa que le pertenece, esa facultad debe ser definida, no solo por el poder del agente, sino también por la capacidad del paciente. Si digo, por ejemplo, que tengo derecho a hacer lo que quiera de esta mesa, sin duda que no entiendo que tenga derecho a hacer que esta mesa coma hierba. Y así también, aunque decimos que los hombres no son autónomos, sino que dependen de la sociedad, no entendemos con ello que pierdan su naturaleza humana y que adquieran otra[75]. Tampoco entendemos con ello que los hombres vuelen o, cosa igualmente imposible, que miren con respeto aquello que provoca la risa o la náusea. Entendemos más bien que hay ciertas circunstancias, en las cuales los súbditos sienten respeto y miedo a la sociedad, y sin las cuales desaparecen el miedo y el respeto y, con ellos, la misma sociedad.

Por consiguiente, para que la sociedad sea autónoma, tiene que mantener los motivos del miedo y del respeto; de lo contrario, deja de existir la sociedad. Pues, para aquellos o aquel que detenta el poder del Estado, es tan imposible correr borracho o desnudo con prostitutas por las plazas, hacer el payaso, violar o despreciar abiertamente las leyes por él dictadas y, al mismo tiempo, mantener la majestad estatal, como lo es ser y, a la vez, no ser. Asesinar a los súbditos, expoliarlos, raptar a las vírgenes y cosas análogas transforman el miedo en indignación y, por tanto, el estado político en estado de hostilidad[76].

§ 5. Vemos, pues, en qué sentido podemos decir que la sociedad está sujeta a las leyes y puede pecar. Pero, si por ley entendemos el derecho civil, que puede ser exigido por el mismo derecho civil, y si entendemos por pecado aquello que el derecho civil prohíbe hacer; es decir, si tomamos estos términos en sentido estricto, no podemos decir, en modo alguno, que la sociedad está sujeta a las leyes o que puede pecar[77].

Las reglas, en efecto, y las causas del miedo y del respeto que, por su propio bien, la sociedad tiene que mantener, no se refieren a los derechos

[3|294] civiles, sino al derecho natural. Porque (*por el § anterior*) no pueden ser castigadas por el derecho civil, sino por el derecho de guerra. Y la sociedad no está sujeta a ellas sino por lo mismo que lo está el hombre en el estado natural, el cual, para poder ser autónomo o para no ser su propio enemigo, tiene que guardarse de no darse muerte a sí mismo**[78]**.

Y, evidentemente, esta cautela no es obediencia, sino la libertad de la naturaleza humana. Ahora bien, los derechos civiles tan solo dependen del decreto de la sociedad, y ésta no tiene que complacer a nadie, sino solo a sí misma, para mantenerse libre, ni tiene que admitir ningún bien o mal, aparte del que ella estima tal. Por consiguiente, la sociedad no solo tiene derecho a defenderse, dar leyes e interpretarlas, sino también a abrogarlas y a indultar a cualquier reo con la plenitud de su poder.

§ 6. No cabe duda de que los contratos o leyes, por los que la multitud transfiere su derecho a un Consejo o a un hombre**[79]**, deben ser violados cuando el bien común así lo exige. Pero emitir un juicio al respecto, es decir, sobre si el bien común aconseja o no violarlos, no es un derecho que incumba a ningún particular, sino solo a quien detenta el poder supremo (*por el § 3 de este capítulo*). Así, pues, según el derecho civil, solo quien detenta tal poder es el intérprete de esas leyes. A ello se añade que ningún particular puede, con derecho, castigar su infracción**[80]**.

Por tanto, tampoco obligan realmente a quien detenta el poder. Pero, si esas leyes son de tal índole que no puedan ser infringidas**[81]** sin que por ello se debilite la fortaleza de la sociedad, es decir, sin que el miedo de la mayor parte de los ciudadanos se transforme en indignación, la sociedad se disuelve automáticamente y caduca el contrato. Éste no se defiende, por tanto, por el derecho civil, sino por el derecho de guerra. Por consiguiente, quien detenta el poder está obligado a cumplir las condiciones de dicho contrato por lo mismo que el hombre en el estado natural, para no ser su propio enemigo, tiene que guardarse de darse muerte a si mismo, *tal como hemos dicho en el § anterior*.

## Capítulo V [Del fin último de la sociedad]

§ 1. *En el § 11 del capítulo II* hemos demostrado que el hombre alcanza el más alto grado de autonomía cuando se guía al máximo por la razón. Y de ahí [3|295] hemos concluido (*véase el § 7 del capítulo III*) que aquella sociedad es más poderosa y más autónoma que se funda y gobierna por la razón. Ahora bien, como la mejor regla de vida que uno puede adoptar para conservarse lo mejor posible, es aquella que se funda en el dictamen de la razón, se sigue que lo mejor es siempre aquello que el hombre o la sociedad hacen con plena autonomía. Yo no afirmo, en efecto, que toda acción conforme a derecho sea la mejor posible. Pues una cosa es cultivar un campo con derecho y otra cultivarlo muy bien; una cosa, digo, es defenderse, conservarse, emitir un juicio, etc., con derecho y otra defenderse, conservarse y emitir un juicio lo mejor posible. Por consiguiente, una cosa es gobernar y administrar la cosa pública con derecho y otra distinta gobernar y administrarla muy bien**[82]**.

Así pues, tras haber tratado del derecho de cualquier sociedad en general, ya es tiempo de que tratemos de la constitución mejor de cualquier Estado.

§ 2. Cuál sea la mejor institución de un Estado cualquiera se deduce fácilmente del fin del estado político, que no es otro que la paz y la seguridad de la vida. Aquel Estado en el que los hombres viven en concordia y en el que los derechos comunes se mantienen ilesos es, por tanto, el mejor. Ya que no cabe duda de que las sediciones, las guerras y el desprecio o infracción de las leyes no deben ser imputados tanto a la malicia de los súbditos cuanto a la mala constitución del Estado. Los hombres, en efecto, no nacen civilizados, sino que se hacen. Además, los afectos naturales de los hombres son los mismos por doquier. De ahí que, si en una sociedad impera más la malicia y se cometen más pecados que en otra, no cabe duda de que ello proviene de que dicha sociedad no ha velado debidamente por la concordia ni ha instituido con prudencia suficiente sus derechos. Por eso, justamente, no ha alcanzado todo el derecho que le corresponde. En efecto, un estado político que no ha eliminado los motivos de sedición y en el que la guerra es una amenaza continua y las leyes, en fin, son con frecuencia violadas, no difiere mucho del mismo estado

natural, en el que cada uno vive según su propio sentir y con gran peligro de su vida[83].

§ 3. Pero, así como los vicios de los súbditos y su excesiva licencia y contumacia deben ser imputados a la sociedad, así, a la inversa, su virtud y constante observancia de las leyes deben ser atribuidas, ante todo, a la virtud y al derecho absoluto de la sociedad, como *consta por el §15 del capítulo II*. Con justicia, pues, se considera como una [3|296] excelente virtud de Aníbal el que nunca se haya producido en su ejército ninguna sedición[84].

§ 4. De una sociedad, cuyos súbditos no empuñan las armas, porque son presa del terror, no cabe decir que goce de paz, sino más bien que no está en guerra. La paz, en efecto, no es la privación de guerra, sino una virtud que brota de la fortaleza del alma, ya que la obediencia (*por el § 19 del capítulo II*) es la voluntad constante de ejecutar aquello que, por decreto general de la sociedad, es obligatorio hacer. Por lo demás, aquella sociedad cuya paz depende de la inercia de unos súbditos que se comportan como ganado, porque solo saben actuar como esclavos, merece más bien el nombre de soledad que de sociedad[85].

§ 5. Cuando decimos, pues, que el mejor Estado es aquel en que los hombres llevan una vida pacífica, entiendo por vida humana aquella que se define, no por la sola circulación de la sangre y otras funciones comunes a todos los animales, sino, por encima de todo, por la razón, verdadera virtud y vida del alma.

§ 6. Hay que señalar, sin embargo, que, cuando digo que el Estado está constitucionalmente orientado al fin indicado, me refiero al instaurado por una multitud libre y no al adquirido por derecho de guerra sobre esa multitud. Porque una multitud libre se guía más por la esperanza que por el miedo, mientras que la sojuzgada se guía más por el miedo que por la esperanza. Aquélla, en efecto, procura cultivar la vida; ésta, en cambio, evitar simplemente la muerte; aquélla, repito, procura vivir para sí, mientras que ésta es forzada a ser del vencedor. Por eso decimos que la segunda es

esclava y que la primera es libre. Por consiguiente, el fin del Estado adquirido por derecho de guerra es dominar y tener esclavos más bien que súbditos.

Es cierto que, si tan solo consideramos sus derechos respectivos, no existe ninguna diferencia esencial entre el Estado que es creado por una multitud libre y aquel que es conquistado por derecho de guerra. Sus fines, sin embargo, son, como ya hemos probado, radicalmente diversos, y también los medios por los que cada uno de ellos debe ser conservado[86].

§ 7. Maquiavelo ha mostrado, con gran sutileza y detalle, de qué medios debe servirse un príncipe al que solo mueve el deseo de dominar, a fin de consolidar y conservar un Estado. Con qué fin, sin embargo, no parece estar muy claro. Pero, si buscaba algún bien, como es de esperar de un hombre sabio, parece haber sido el probar cuán imprudentemente intentan muchos quitar de en medio a un tirano, cuando [3|297] realmente no se pueden suprimir las causas por las que el príncipe es tirano, sino que, por el contrario, se acrecientan en la medida en que se le dan mayores motivos de temor. Ahora bien, esto es lo que acontece cuando la masa llega a dar lecciones al príncipe y se gloría del parricidio como de una buena acción.

Quizá haya querido probar, además, con qué cuidado debe guardarse la multitud de confiar su salvación a uno solo. Ya que, si éste no es ingenuo, como para creer que puede agradar a todos, debe temer continuas asechanzas; de ahí que se verá forzado a protegerse más bien a sí mismo y a tender asechanzas a la multitud, en vez de velar por ella. Me inclino más a pensar esto último acerca de ese prudentísimo varón, porque consta que estuvo a favor de la libertad e incluso dio atinadísimos consejos para defenderla[87].

## Capítulo VI [De la monarquía: descripción]

§ 1. Dado que los hombres se guían, como hemos dicho, más por la pasión que por la razón, la multitud tiende naturalmente a asociarse, no porque la guíe la razón, sino algún sentimiento común, y quiere ser

conducida como por una sola mente, es decir (*como dijimos en el § 9 del capítulo III*), por una esperanza o un miedo común o por el anhelo de vengar un mismo daño. Por otra parte, el miedo a la soledad es innato a todos los hombres, puesto que nadie, en solitario, tiene fuerzas para defenderse ni para procurarse los medios necesarios de vida. De ahí que los hombres tienden por naturaleza al estado político, y es imposible que ellos lo destruyan jamás del todo[88].

§ 2. Nunca sucede, pues, que, a consecuencia de las discordias y sediciones que surgen a menudo en la sociedad, los ciudadanos la disuelvan (como acontece con frecuencia en otras asociaciones). Simplemente, cambiarán su forma por otra, si es que las desavenencias no se pueden superar manteniendo la misma estructura de la sociedad. Por eso, cuando hablé de los medios necesarios para conservar el Estado, me refería a aquellos que son indispensables para mantener, sin notables cambios, su forma actual.

§ 3. Si la naturaleza humana estuviese constituida de suerte que los hombres desearan con más vehemencia lo que les es más útil, no haría falta ningún arte para lograr la concordia y la fidelidad. Pero, como la naturaleza humana está conformada de modo muy distinto, es necesario organizar el Estado de tal forma [3|298] que todos, tanto los que gobiernan como los que son gobernados, quieran o no quieran, hagan lo que exige el bienestar común; es decir, que todos, por propia iniciativa o por fuerza o por necesidad, sean llevados a vivir según el dictamen de la razón. Lo cual se consigue, si se ordenan de tal suerte los asuntos del Estado que nada de cuanto se refiere al bien común se confíe totalmente a la buena fe de nadie. Ninguno, en efecto, es tan vigilante que no se adormile alguna vez; ni ha tenido nadie un ánimo tan fuerte e íntegro que no se doblegara ni se dejara vencer en alguna ocasión y, sobre todo, cuando más necesaria era su fortaleza de espíritu. Y es sin duda una necedad exigir a otro lo que nadie puede pedirse a sí mismo, a saber, que vele por otro más bien que por sí, que no sea avaro ni envidioso ni ambicioso, etc., especialmente si uno mismo experimenta a diario el máximo acicate de todas las pasiones[89].

§ 4. La experiencia, sin embargo, parece enseñar que, si se atiende a la paz y la concordia, interesa que todo el poder sea entregado a uno solo. Ningún Estado, en efecto, se mantuvo tanto tiempo sin ningún cambio notable como el turco; y, a la inversa, ninguno ha durado menos que los Estados populares o democráticos, y en ninguno se han producido tantas sediciones. Claro que, si hay que llamar paz a la esclavitud, a la barbarie y a la soledad, nada hay más mísero para los hombres que la paz. Pues es evidente que suelen surgir más frecuentes y ásperas discusiones entre padres e hijos que entre señores y esclavos. Mas no por eso interesa al régimen familiar cambiar el derecho paterno en dominio y tener a los hijos por esclavos. No es, pues, a la paz, sino a la esclavitud a la que interesa que se entregue todo el poder a uno solo; ya que, como hemos dicho antes, la paz no consiste en la privación de la guerra, sino en la unión de los ánimos o concordia**[90]**.

§ 5. No cabe duda de que quienes creen que es posible que uno solo detente el derecho supremo de la sociedad, están muy equivocados. Pues *en el capítulo II hemos demostrado* que el derecho se mide por el solo poder, y el poder de un solo hombre es incapaz de soportar tal carga. De ahí que el rey que la multitud eligió se rodea de jefes militares, consejeros o amigos, a los que confía la salvación propia y la de la comunidad. Y así, el Estado que pasa por ser una monarquía absoluta, es en la práctica una verdadera aristocracia, no manifiesta, sino latente y por eso mismo pésima. Añádase a ello que un rey niño, enfermo o [3|299] con los achaques de la vejez, es rey en precario, mientras que quienes detentan realmente la potestad suprema, son aquellos que administran los asuntos más altos del Estado o aquellos que están más cerca del rey. No aludiré siquiera a que, si el rey es dado al placer, suele gobernar a capricho de esta o aquella concubina o de un favorito. «He oído alguna vez —dice Orsines— que en Asia reinaron antaño las mujeres; pero esto es una novedad, que reine un castrado» (*Curcio*, libro I, cap. I)**[91]**.

§ 6. Es cierto, por lo demás, que la sociedad siempre corre más peligro por los ciudadanos que por los enemigos, porque los hombres buenos son

muy pocos. De donde se sigue que aquel a quien se ha confiado todo el derecho del Estado, siempre temerá más a los ciudadanos que a los enemigos. Por eso, preocupado por guardarse a sí mismo, no velará por los súbditos, sino que les tenderá asechanzas, sobre todo a quienes son más renombrados por su sabiduría o más poderosos por sus riquezas[92].

§ 7. Añádase, además, que los reyes más bien temen que aman a sus hijos, y tanto más cuanto mejor dominan éstos el arte de la paz y de la guerra, y más apreciados son de los súbditos por sus virtudes. De ahí que procuren educarles de forma que no tengan motivos para temer. Los cortesanos secundan gustosísimos los deseos del rey y ponen el máximo empeño en que el sucesor del rey sea inculto, para que les resulte fácil manejarlo con sus artes.

§ 8. De todo lo cual se sigue que el rey es tanto menos independiente y la condición de los súbditos más mísera cuanto que la sociedad le entrega a él solo el derecho absoluto. Así pues, para que el Estado monárquico esté correctamente organizado, es indispensable que sean firmes los fundamentos sobre los que se levanta. Es decir, que ellos deben garantizar la seguridad del monarca y la paz de la multitud, de forma que aquél sea tanto más independiente cuanto más vele por la salvación de ésta. Cuáles sean, sin embargo, esos fundamentos del Estado monárquico, lo expondré, primero, con brevedad y lo explicaré, después, metódicamente[93].

§ 9. Hay que construir y fortificar una o varias ciudades, de suerte que sus ciudadanos, ya habiten dentro de sus murallas, ya fuera de ellas por ser agricultores, gocen del mismo derecho de ciudadanía. A condición, sin embargo, de que cada una cuente con cierto número de ciudadanos para defenderse a sí misma y a las demás. Si alguna ciudad no puede cumplir esta condición, deberá depender de las otras en el resto.

§ 10. El ejército deberá estar formado exclusivamente por ciudadanos, sin exceptuar a ninguno, y por nadie más. Todos, pues, deberán poseer armas y ninguno [3|300] recibirá el derecho de ciudadanía sin haber aprendido antes las prácticas militares y haber prometido realizarlas en

determinadas fechas del año. Además, una vez distribuido el personal militar de cada familia[94] en cohortes y legiones, solo se podrá elegir como jefe de una cohorte a quien sea experto en el arte de fortificaciones militares[95]. Por otra parte, los jefes de las cohortes y legiones serán cargos vitalicios. Pero quien mande sobre todo el ejército de una familia, solo será elegido en tiempo de guerra, tendrá el mando por un año, como máximo, sin que pueda prorrogarse, y no podrá ser reelegido en lo sucesivo[96]. Estos jefes serán elegidos, además, entre los consejeros del rey (*de ellos se hablará en el § 15 y siguientes*) o entre quienes hayan desempeñado dicho oficio.

§ 11. Todos los habitantes de las ciudades y del campo, es decir, todos los ciudadanos serán distribuidos en familias, que se distinguirán por un nombre y un emblema especial[97]. Todos los descendientes de alguna de esas familias serán computados entre los ciudadanos y sus nombres serán inscritos en el censo de su familia respectiva, cuando lleguen a la edad en que pueden llevar armas y desempeñar un oficio. Se exceptúan, sin embargo, los tachados de infamia por algún delito cometido, así como los mudos, dementes y criados que viven de un oficio servil[98].

§ 12. Los campos y todo el suelo, en general, y, si es posible, las mismas casas serán de derecho público, es decir, de quien detente el derecho de la sociedad, el cual los arrendará por un importe anual a los ciudadanos, tanto si viven en la ciudad como en el campo. En tiempos de paz, todos estarán, por lo demás, libres o exentos de impuestos. Una parte de dicha renta se destinará a los gastos del Estado y la otra al mantenimiento de la Casa Real. Porque, en tiempo de paz, es necesario fortificar las ciudades como si fuera para la guerra y preparar, además, las naves y demás material bélico.

§ 13. Una vez elegido el rey de una determinada familia, solo se tendrá por nobles a quienes descienden del rey. Éstos se distinguirán, pues, tanto de su propia familia como de las demás, por las insignias regias.

§ 14. Los varones nobles que sean consanguíneos del rey actual en tercero o cuarto grado de parentesco, no podrán casarse. Y, si engendraran hijos, serán tenidos por ilegítimos e inhábiles para cualquier dignidad; tampoco se les reconocerá por herederos de sus padres, sino que sus bienes retornarán al rey[99].

§ 15. Por otra parte, los consejeros del rey, que viven a su lado o [3|301] le siguen en dignidad, deben ser varios y no deben ser elegidos más que de entre los ciudadanos. Es decir, que se elegirán de cada familia tres o cuatro o cinco (si las familias no superan las seiscientas)[100], todos los cuales constituirán un solo miembro del Consejo Real[101]. Su cargo no será vitalicio, sino por tres, cuatro o cinco años, de suerte que se renueve cada año la tercera, cuarta o quinta parte de dicho Consejo[102]. Condición primordial de dicha elección es que de cada familia se elija como mínimo un consejero que sea experto en derecho[103].

§ 16. Esa elección será hecha por el rey. Para ello, en la fecha del año fijada para que sean elegidos los nuevos consejeros, cada familia debe entregar al rey los nombres de todos sus ciudadanos que hayan llegado a los cincuenta años de edad y hayan sido debidamente propuestos como candidatos a dicho cargo; entre ellos, el rey elegirá al que quiera. Pero el año en que un experto en derecho de una familia deba suceder a otro, solo se presentarán al rey nombres de expertos en derecho. Quienes hayan desempeñado el cargo de consejero durante el período establecído, no pueden continuar en el mismo ni deben incluirse en la lista de elegibles durante cinco años o más. La razón de que sea necesario elegir cada año un consejero de cada familia es evitar que el Consejo esté formado, ora de novatos inexpertos ora de veteranos expertos, como inevitablemente sucedería, si todos cesaran a la vez y les sucedieran otros. En cambio, si cada año se elige a uno de cada familia, solo una quinta, cuarta o, a lo sumo, tercera parte del Consejo serán novicios[104]. Por lo demás, si el rey no pudiera alguna vez efectuar esta elección, por impedírselo otros asuntos

u otra causa, los mismos consejeros elegirán provisionalmente a otros, hasta que el rey elija a otros o ratifique a los elegidos por el Consejo.

§ 17. El oficio primordial de este Consejo será defender los derechos fundamentales del Estado y aconsejar al rey sobre cuanto hay que hacer, a fin de que sepa qué hay que legislar en orden al bien común, hasta el punto de que no esté permitido al rey tomar decisiones sobre ningún asunto sin haber escuchado antes el parecer de dicho Consejo. Pero, si el Consejo —como sucederá las más de las veces— no es unánime, sino que, incluso después de haber discutido dos o tres veces el asunto, mantiene opiniones encontradas, no hay que diferir más tiempo la cuestión, [3|302] sino que se deben llevar al rey las opiniones discrepantes, tal como *diremos en el § 25 de este capítulo*[105].

§ 18. También es oficio de este Consejo promulgar las órdenes o decretos del rey y velar porque se cumpla cuanto se ha decretado sobre la cosa pública y cuidar, cual vicarios del rey, de la administración general del Estado.

§ 19 Los ciudadanos no tendrán acceso alguno al rey sino a través de este Consejo, al que deberán ser entregadas todas las peticiones o solicitudes para que las presente al rey. Tampoco se permitirá que los embajadores de otras naciones (*civitates*) soliciten una entrevista con el rey sin que medie este Consejo. Incluso las cartas enviadas de otros lugares al rey deberán serle entregadas por dicho Consejo. En una palabra, hay que considerar al rey como el alma de la sociedad y a este Consejo como los sentidos externos del alma o como el cuerpo de la sociedad, por el que el alma percibe la situación de la sociedad y realiza lo que a ella le parece mejor[106].

§ 20 También competerá a este Consejo la educación de los hijos del rey, así como su tutela, si éste hubiera muerto dejando como sucesor a un niño o a un chico[107]. Pero, a fin de que el Consejo no esté entre tanto sin rey, se elegirá entre los nobles de la sociedad a uno de los más ancianos

para que sustituya al rey, en tanto que el sucesor legítimo alcanza la edad en que puede sostener la carga del Estado.

§ 21 Serán candidatos a este Consejo aquellos que conozcan la administración (*regimen*), los fundamentos y la situación de la sociedad de la que son súbditos. Quien quiera, sin embargo, ocupar el puesto de jurisperito, debe conocer, aparte de la administración y la situación de la sociedad de la que es súbdito, las de otras con las que ésta tiene alguna relación. Pero no se podrá incluir en la lista de elegibles a ninguno que no haya llegado a los cincuenta años de edad, sin estar convicto de ningún crimen[108].

§ 22. En este Consejo no se podrá llegar a ninguna conclusión sobre los asuntos del Estado sin que estén presentes todos sus miembros. Y, si alguno no puede estar presente por enfermedad u otra causa, debe enviar en su puesto a otro de la misma familia, que haya desempeñado el mismo cargo o que estuviere incluido en la lista de elegibles. Si por no hacerlo así, se hubiera visto obligado el Consejo a remitir a otro día algún asunto oficial por falta de quórum, se le condenará a pagar una fuerte multa. [3|303] Claro que esto se entiende, cuando se trata de un asunto que concierne a todo el Estado, a saber, la guerra y la paz, o la abrogación o instauración de un derecho, el comercio, etc. En cambio, si se trata de un asunto que solo atañe a tal o cual ciudad, de solicitudes, etc., basta que asista la mayor parte del Consejo.

§ 23. A fin de que se mantenga en todo la igualdad entre las familias y se observe un orden en los puestos, las proposiciones y las intervenciones, hay que proceder por turno, para que cada una presida una sesión y la que ha sido la primera en esta sesión sea la última en la siguiente. Pero, entre los que pertenecen a la misma familia, será el primero el que fue elegido antes[109].

§ 24. Este Consejo será convocado cuatro veces, como mínimo, al año, para exigir que los ministros den cuenta de la administración del Estado, para conocer la situación real y ver, además, si deben adoptarse nuevas

medidas. Pues parece imposible que un número tan elevado de ciudadanos se dedique a diario a los asuntos públicos. Pero, como entre esas sesiones hay que atender a los asuntos públicos, se debe elegir a cincuenta o más miembros de ese Consejo, los cuales, una vez terminada la sesión, tengan la obligación de reunirse diariamente en una sala próxima al rey y velen a diario por la hacienda pública, por la defensa de las ciudades, por la educación del hijo del rey y, en general, por todos aquellos deberes del Consejo General que acabamos de enumerar. No podrán, sin embargo, pronunciarse sobre aquellos asuntos nuevos, acerca de los cuales no hay nada legislado[110].

§ 25. Una vez reunido el Consejo y antes de que se formule ninguna propuesta, se dirigirán al rey cinco o seis o más jurisperitos de las familias que ocupan los primeros puestos en aquella sesión, para entregarle las solicitudes o las cartas, si las hay, informarle sobre la situación general y recabar, finalmente, de él los temas que deben ser tratados en su Consejo. Hecho esto, se dirigirán de nuevo al Consejo y el que ocupa el primer puesto expondrá el asunto a debatir.

Si algunos consideran que el asunto es de cierta importancia, no se deben recoger al instante los votos, sino que se remitirá a una fecha fija, según lo permita la urgencia de la cuestión. Disuelta la sesión hasta la fecha prefijada, los consejeros de cada familia podrán, entretanto, discutir por separado la cuestión y, si les parece de gran transcendencia, consultar a otros que han ejercido el mismo [3|304] cargo o que son candidatos al mismo Consejo. Si dentro del tiempo fijado no es posible llegar a un acuerdo entre ellos, esa familia quedará fuera de la votación (puesto que cada una solo podrá emitir un voto). En caso contrario, el jurisperito comisionado por esa familia expondrá en el Consejo la opinión que ha parecido la mejor, y lo mismo harán los otros.

Si, tras haber oído los argumentos en favor de cada opinión, estimara la mayoría que conviene estudiar de nuevo el asunto, se disolverá de nuevo la sesión. Dentro del plazo prefijado cada familia decidirá cuál es su último parecer y, reunido de nuevo el Consejo y recogidos todos los votos, se desecharán las propuestas que no contaren, al menos, con cien votos. Las

otras, en cambio, serán presentadas al rey por todos los jurisperitos que participaron en la sesión, para que él, tras escuchar las razones de cada parte, elija la que quiera. Después regresarán de nuevo al Consejo, donde esperarán al rey hasta el momento por él señalado. Allí les comunicará qué opinión ha decidido elegir entre las propuestas y qué medidas prácticas ha tomado[111].

§ 26. Para administrar la justicia se constituirá otro Consejo, compuesto solo de jurisperitos y cuyo oficio será dirimir los litigios e imponer penas a los delincuentes. Todas las sentencias por ellos dictadas deberán ser examinadas por quienes hacen las veces del Consejo General, para comprobar si el procedimiento seguido fue legal y si no ha habido acepción de personas[112]. Pues si la parte que perdió el pleito lograra demostrar que alguno de los jueces se dejó comprar por su adversario o que tenía alguna relación de amistad con éste o de odio con ella misma, o que, en fin, no se ha observado el procedimiento legal, se revisará todo el proceso. Claro que todas estas medidas no podrán ser respetadas por aquellos que, cuando se trata de un crimen, suelen convencer al reo, no tanto con argumentos cuanto con tormentos[113].Pero tampoco en este caso concibo yo otro procedimiento jurídico fuera de aquel que está acorde con el mejor régimen de la sociedad.

§ 27. El número de estos jueces será elevado e impar, a saber, sesenta y uno o cincuenta y uno, por lo menos. De cada familia no se elegirá más que uno y no para toda la vida, [3|305] sino de forma que cada año cese una parte. En su lugar, se elegirán otros tantos, pertenecientes a otras familias y que hayan llegado a los cuarenta años de edad[114].

§ 28. En este Consejo no se dictará ninguna sentencia sin que estén presentes todos los jueces. Y, si, por enfermedad u otra causa, algún juez no pudiera asistir durante largo tiempo al Consejo, se elegirá otro que le sustituya mientras tanto. Al emitir el voto, cada uno expresará su opinión, no públicamente, sino mediante bolas[115].

§ 29. Los emolumentos de este Consejo y de los suplentes del Consejo precedente serán, en primer término, los bienes de aquellos que fueron condenados a muerte por ellos y, además, de quienes son castigados con una multa pecuniaria[116]. Por otra parte, por cada sentencia que hayan dictado sobre asuntos civiles, los consejeros recibirán del que perdió el pleito una parte proporcional a la suma total en litigio, para repartirla entre ambos Consejos[117].

§ 30. En cada ciudad existirán otros Consejos, subordinados a éstos. Sus miembros no deben ser elegidos con carácter vitalicio, sino que, también en ellos, se elegirá anualmente una parte, pero solo de las familias que viven en dicha ciudad. No es necesario descender a más detalles.

§ 31. En tiempo de paz no se deberá pagar ningún sueldo militar; y en tiempo de guerra solo se dará una paga diaria a aquellos que viven de su trabajo cotidiano[118]. En todo caso, los jefes y demás oficiales de las cohortes no habrán de esperar ningún otro emolumento de la guerra, aparte del botín tomado a los enemigos.

§ 32. Si algún peregrino tomara por esposa a la hija de un ciudadano, sus hijos serán considerados como ciudadanos y serán inscritos en el censo de la familia de su madre. En cambio, los hijos de padres peregrinos, nacidos y educados en el mismo Estado, tendrán opción a comprar, mediante un precio prefijado, el derecho de ciudadanía a los quiliarcas[119] de alguna familia, y serán inscritos en el censo de ésta. Y aunque los quiliarcas reciban, por razones de lucro, a algún peregrino en el número de ciudadanos por un precio menor al establecido, no por eso se causará perjuicio alguno al Estado. Por el contrario, hay que idear los medios de que el número de ciudadanos pueda crecer más fácilmente y afluya gran cantidad de hombres[120]. Es justo, sin embargo, que quienes no constan en el censo de ciudadanos, [3|306] al menos en tiempo de guerra, compensen su ocio con el trabajo o algún impuesto[121].

§ 33. Los embajadores que hay que enviar en tiempo de paz a otras naciones (*civitates*)[122] a fin de firmar o conservar la paz, solo deberán ser elegidos de entre los nobles. Sus gastos deberán ser cubiertos con el erario público y no con el presupuesto de la Casa Real[123] (No obstante, se elegirá como espías a aquellos que parecen ser preferidos del rey)[124].

§ 34. Quienes frecuentan el Palacio Real y son servidores del rey, y reciben su salario del presupuesto de la Casa Real, deben ser excluidos de todo servicio y función estatal. Digo expresamente que reciben su salario del presupuesto de la Casa Real para excluir a la Guardia Real. Pues los guardias del rey no son sino los ciudadanos de la misma ciudad en que se halla el palacio, quienes, por turno, deben hacer guardia al rey ante sus puertas[125].

§ 35. No se debe hacer la guerra sino con vistas a la paz, de suerte que, terminada la guerra, se depongan las armas. Una vez tomadas las ciudades por derecho de guerra y sometido el enemigo, se deben fijar, pues, unas condiciones de paz. Su objetivo será que las ciudades tomadas no exijan una guarnición permanente, sino que o bien se conceda al enemigo que, tras aceptar un tratado de paz, las rescate por un precio o que (si, de esa forma, siempre subsistiría un temor por la espalda, debido a la situación estratégica del lugar) se las destruya totalmente y se lleven sus habitantes a otra parte[126].

§ 36. No estará permitido que el rey contraiga matrimonio con ninguna extranjera[127], sino que solo puede tomar por esposa a una de sus consanguíneas o ciudadanas. A condición, sin embargo, si toma a una simple ciudadana, de que los parientes naturales de su esposa no puedan desempeñar ningún cargo estatal[128].

§ 37. El Estado debe ser indivisible. Por tanto, si el rey hubiera tenido varios hijos, le sucederá el primogénito. Pero jamás se permitirá que se divida entre ellos el Estado, ni que se entregue a todos o a algunos indiviso. Y mucho menos que pueda dar parte del Estado como dote a una hija, ya

que por razón ninguna se admitirá que las hijas lleguen a heredar el Estado[129].

§ 38. Si el rey hubiera muerto sin dejar hijos varones, hay que tener por heredero del Estado a su pariente natural más próximo, a menos que éste hubiera tomado por esposa a una extranjera y no quisiera repudiarla[130].

§ 39. Por lo que respecta a los ciudadanos, es evidente*, por el § 5 del capítulo III*, [3|307] que cada uno de ellos tiene que obedecer todas las órdenes o edictos del rey promulgados por el Consejo General (*véase sobre esta condición los §§ 18 y 19 de este capítulo*), aunque crea que son totalmente absurdos, o con derecho será obligado a ello[131].

Tales son los fundamentos sobre los que se debe levantar el Estado monárquico, si ha de ser estable, como demostraremos en el capítulo siguiente.

§ 40. En lo que concierne a la religión, no se podrá edificar ni siquiera un templo a expensas de las ciudades. No se fijará derecho alguno acerca de las opiniones, a menos que sean sediciosas y destruyan los fundamentos de la sociedad. Aquellos, pues, a quienes se permita ejercer públicamente su religión, si quieren tener templo, que lo construyan a sus expensas. El rey, en cambio, tendrá en palacio una capilla personal para practicar la religión de la que es adicto[132].

## Capítulo VII [De la monarquía: fundamentación]

§ 1. Después de haber explicado los fundamentos [3|307] del Estado monárquico, he decidido demostrarlos aquí metódicamente. Para ello hay que señalar, en primer lugar, que no contradice de ningún modo a la práctica el que se establezcan derechos tan firmes que ni el mismo rey los pueda abolir. Los persas, por ejemplo, solían rendir culto a sus reyes como a dioses y, sin embargo, esos mismos reyes no tenían potestad de revocar los derechos una vez establecidos, como consta por *Daniel. 6*[133]. Y nunca, que yo sepa, se elige un monarca sin estipular condición alguna. Aún más, eso

no contradice ni a la razón ni a la obediencia absoluta que se debe al rey. Efectivamente, los fundamentos del Estado han de ser tenidos por decretos eternos del rey, hasta el punto de que sus ministros le obedecen plenamente, aun cuando se nieguen a cumplir sus órdenes, en caso que les mande hacer algo que repugne a los fundamentos del Estado[134].

Podemos explicarlo claramente con el ejemplo de Ulises. Los compañeros de Ulises cumplían el mandato de éste, cuando se negaron a desatarlo, mientras estaba atado al mástil de la nave y arrobado por el canto de las sirenas, pese a que él se lo mandaba en medio de múltiples amenazas. Y se atribuye a su prudencia que, después, haya dado las gracias a sus compañeros por haberse atenido a su primera intención. Siguiendo este ejemplo de Ulises, también los reyes suelen amonestar a los jueces que hagan justicia sin miramientos a nadie, ni siquiera al mismo rey, si en algún caso especial les ordenara algo que les consta ir contra [3|308] el derecho establecido[135]. Los reyes, en efecto, no son dioses, sino hombres, que se dejan a menudo engañar por el canto de las sirenas. De ahí que, si todo dependiera de la inconstante voluntad de uno, no habría nada fijo. Por eso, para que el Estado monárquico sea estable, hay que establecer que todo se haga, sin duda, según el decreto del solo rey, es decir, que todo derecho sea la voluntad del rey explicada; pero no que toda voluntad del rey sea derecho (*véase sobre esto los §§ 3, 5 y 6 del capítulo precedente*).

§ 2. Hay que señalar, además, que, a la hora de sentar las bases de la monarquía, se deben tener muy en cuenta los afectos humanos y que no basta haber mostrado qué conviene hacer, sino, ante todo, cómo se puede lograr que los hombres, ya se guíen por la pasión[136], ya por la razón, acepten los derechos como válidos y estables. Pues, si los derechos estatales o la libertad pública solo se apoyan en el débil soporte de las leyes, no solo no tendrán los ciudadanos ninguna seguridad de alcanzarla, *como hemos probado en el § 3 del capítulo anterior*, sino que incluso irá a la ruina. Porque una cosa es cierta: que ninguna sociedad es más desdichada que la que inicia su decadencia, a menos que, en un abrir y cerrar de ojos, caiga y se precipite en la esclavitud (lo cual parece imposible). Por eso también los súbditos ganarían mucho más transfiriendo todos sus derechos a uno que

estipulando unas condiciones de libertad vagas e inútiles o inválidas y abriendo así a sus sucesores el camino hacia la más cruel esclavitud[137]. No obstante, si demuestro que los fundamentos del Estado monárquico, *que he expuesto en el capítulo precedente*, son estables y no pueden ser destruidos sin provocar indignación en la mayor parte de la multitud armada[138] y que de ellos se siguen la paz y la seguridad para el rey y para la multitud; y si los deduzco de la naturaleza humana común, nadie podrá dudar que esos fundamentos son los mejores y verdaderos, *como consta por el § 9 del capítulo III y por los §§ 3 y 8 del capítulo anterior*. Que son realmente así, lo demostraré lo más brevemente posible.

§ 3 Es cosa de todos admitida que el deber de quien detenta el poder estatal es conocer en cada momento la estructura y situación del Estado, velar por el bienestar de todos y hacer lo que es útil a la mayor parte de los súbditos. Ahora bien, uno solo es incapaz de examinarlo todo y de tener siempre su mente atenta y dispuesta a la reflexión, aparte de que la enfermedad, la vejez u otras causas le impiden a menudo dedicarse a los asuntos públicos. De ahí que sea necesario que el monarca tenga consejeros que conozcan el estado de las cosas, [3|309] ayuden al rey con sus consejos y le sustituyan con frecuencia. A condición de que con ello se consiga que el Estado o sociedad conste siempre de una y la misma alma (*mens*)[139].

§ 4. Pero la naturaleza humana es de tal índole que cada uno busca con sumo ardor su utilidad personal y estima que los derechos más equitativos son los necesarios para conservar y aumentar sus intereses, mientras que solo defiende la causa ajena en la medida en que, de esa forma, afianza su propio bien. De donde se deriva que hay que elegir como consejeros a aquellos cuyas propiedades y utilidad dependen del bien común y de la paz de todos. Resulta claro, pues, que, si se eligen algunos de cada sector o clase de ciudadanos, la utilidad de la mayoría de los súbditos coincidirá con lo que obtenga la mayoría de los votos en este Consejo[140]. Es cierto que este Consejo, al estar compuesto por tan elevado número de ciudadanos, deberá incluir muchos de muy escaso talento. Pero también lo es que todo el mundo es lo suficientemente perspicaz y astuto en los asuntos que ha

tratado largo tiempo con pasión. De ahí que, si solo se eligen aquellos que han llevado sus propios negocios sin infamia hasta los cincuenta años de edad, estarán capacitados para poder aconsejar sobre las cuestiones de su incumbencia, especialmente si, en los asuntos de mayor importancia, se les da tiempo para pensar[141]. Aparte de que tampoco se puede evitar que un Consejo que conste de un número reducido no incluya miembros de escaso talento. Antes al contrario, su mayoría son hombres de este tipo, ya que, en ese caso, cada uno se esfuerza en tener por compañeros a estúpidos, que están pendientes de sus labios, cosa que no acontece en los grandes Consejos.

§ 5. Es cierto, por otra parte, que todo el mundo prefiere mandar a ser mandado. Pues nadie cede voluntariamente el mando a otro, como bien dice Salustio en su primer discurso a César[142]. Está claro, pues, que nunca una multitud completa entregará a varios o a uno su derecho, si logra el acuerdo entre sus miembros y que las controversias, tan frecuentes en las magnas asambleas[143], no degeneren en sediciones. Por consiguiente, la multitud solo transfiere libremente al rey aquello que no puede, por sí misma, mantener en su poder, es decir, la solución de las controversias y la rapidez de las decisiones.

Efectivamente, elegir, como con frecuencia [3|310] también se hace, a un rey con fines bélicos, porque los reyes dirigen con mucho más éxito la guerra, es una auténtica tontería, ya que, para mejor hacer la guerra, se hacen esclavos en la paz. Si es que cabe hablar de paz en un Estado en el que solo a causa de la guerra se ha entregado a uno la suprema potestad, y es principalmente en la guerra donde éste puede manifestar su virtud personal y lo que en él tienen los demás. Por el contrario, la característica principal del Estado democrático consiste en que su virtud es mucho más eficaz en la paz que en la guerra[144].

Pero, cualquiera que sea la causa por la que se elige rey, él solo no puede, como ya dijimos, conocer qué es útil al Estado. Al contrario, para esto es necesario, *como hemos dicho en el § precedente*, que tenga a numerosos ciudadanos de consejeros. Y, como no podemos siquiera pensar que quepa imaginar algo acerca de un asunto, que escape al consejo de tan

gran número de hombres, se sigue que es imposible que, aparte de las opiniones que este Consejo eleva al rey, exista alguna conducente al bienestar del pueblo. Por tanto, como la salvación del pueblo es la suprema ley o el supremo derecho del rey, se sigue que el derecho del rey consiste en elegir una de las opiniones ofrecidas por el Consejo y no tomar una decisión o emitir una opinión contra el sentir de todo el Consejo (*véase el § 25 del capítulo anterior*)[145]. Ahora bien, si se hubiera de elevar al rey todas las opiniones expuestas en el Consejo, podría suceder que el rey favoreciera siempre a las ciudades menores, por tener menos votos. Pues, aunque el reglamento del Consejo determine que se transmitan las opiniones sin indicar el nombre de sus autores, nunca se podrá evitar la posibilidad de que se descubra alguno. Por eso, es necesario establecer que se dé por inválida aquella opinión que no haya obtenido, al menos, cien votos. Las ciudades mayores deberán defender este derecho con todas sus fuerzas[146].

§ 6. Si no fuera por mi deseo de brevedad, mostraría otras grandes ventajas de este Consejo. Aludiré, no obstante, a una que es de suma importancia, a saber, que no hay mayor acicate para la virtud que el que todos puedan esperar alcanzar este máximo honor. Pues, como he probado detenidamente en mi *Ética*, la gloria ejerce un enorme atractivo sobre todos nosotros[147].

§ 7. Más todavía, no cabe duda de que la mayor parte de este Consejo nunca podrá abrigar la idea de hacer la guerra, sino que no hay duda de que tendrá gran afán y amor por la paz. [3|311] Pues, además de que la guerra les traerá siempre el temor de perder sus bienes junto con la libertad, deben pagar nuevos impuestos para llevarla a cabo. Aparte de que sus hijos y parientes, dedicados a las tareas domésticas, se verán forzados a empuñar con ardor las armas para la guerra e ir al combate, de donde no traerán a sus casas más que inútiles cicatrices[148]. Ya que, *como hemos dicho en el § 31 del capítulo anterior*, a los soldados no hay que darles paga alguna y, *según consta por el § 10 del mismo capítulo*, el ejército debe estar formado por ciudadanos, y nadie más.

§ 8. Otro elemento que desempeña un importante papel en favor de la paz y la concordia es que ningún ciudadano posea bienes inmuebles (*véase el §12 del capítulo precedente*). De ahí que los peligros derivados de la guerra son casi iguales para todos. En efecto, el afán de lucro hará que todos se dediquen al comercio o se presten mutuamente el dinero, si, como hicieron antaño los atenienses, se da una ley que prohíba a los particulares prestar dinero a interés, excepto a los habitantes del país**[149]**. Por lo cual tendrán que gestionar negocios que o bien son interdependientes o bien requieren los mismos medios para tener éxito. En consecuencia, la mayor parte de este Consejo tendrá casi siempre la misma opinión acerca de los asuntos comunes y de las artes de la paz**[150]**. Pues, *como hemos dicho en el § 4 de este capítulo*, cada uno solo defiende la causa de otro en tanto en cuanto cree afianzar con ello sus intereses.

§ 9. Que nadie abrigará jamás la idea de corromper este Consejo con regalos, no cabe ni dudarlo. Pues, aunque alguno, en tan elevado número de hombres, consiga ganarse a éste o aquél, no conseguirá absolutamente nada. Ya que, como hemos dicho, la opinión que no haya alcanzado, al menos, cien votos es inválida**[151]**.

§ 10. Por otra parte, si consideramos los comunes afectos de los hombres, veremos fácilmente que, una vez establecido este Consejo, no se podrá disminuir el número de sus miembros. Todos, en efecto, son fuertemente atraídos por la gloria y no hay nadie, que tenga un cuerpo sano, que no espere prolongar su vida hasta una provecta senectud. De ahí que, si calculamos el número de los que llegan a los cincuenta o sesenta años y tenemos en cuenta, además, el elevado número de consejeros que se elige cada año, veremos que apenas [3|312] si habrá ninguno, entre los que portan armas, que no acaricie fuertes esperanzas de alcanzar tal dignidad. Todos defenderán, pues, con todas sus fuerzas este derecho del Consejo. Porque hay que advertir que la corrupción, cuando no se filtra poco a poco, es fácil de prevenir. Ahora bien, es más fácil de concebir y se logra sin tantas envidias que se elija un número menor de consejeros de cada familia, que solo de unas pocas o que ésta o aquélla sean excluidas de tal elección. Por

consiguiente (*por el § 15 del capítulo anterior*), no se puede disminuir el número de consejeros, a menos que se suprima la tercera, cuarta o quinta parte de ellos. Ese cambio, sin embargo, es demasiado grande y, por lo mismo, completamente extraño al modo ordinario de proceder. Por lo demás, no hay que temer demora o negligencia en la elección de dicho Consejo, ya que él mismo suple ese posible fallo (*véase el § 16 del capítulo anterior*).

§ 11. Así, pues, el rey, bien porque le guía el miedo a la multitud o porque quiere ganarse a la mayor parte de la multitud armada, bien porque su generosidad le lleve a velar por el bienestar público, siempre ratificará aquella opinión que haya obtenido mayor número de votos, es decir (*por el § 5 de este capítulo*), la que es más útil para la mayor parte del Estado, o procurará conciliar, en la medida de lo posible, las opiniones discrepantes que le hubieran sido trasladadas por el Consejo, a fin de ganarse a todos. Empleará todas sus facultades para conseguirlo, a fin de que todos comprueben, tanto en la paz como en la guerra, qué consiguen con él y con él solo. Por consiguiente, el rey será más independiente y tendrá más poder, cuando más vele por el común bienestar de la colectividad**[152]**.

§ 12. El rey, en efecto, no puede por sí solo controlar a todos por el miedo. Por el contrario, su poder se apoya, como hemos dicho, en el número de soldados y, sobre todo, en su virtud y fidelidad. Ahora bien, la fidelidad entre los hombres solo es constante en cuanto éstos se unen por necesidad, sea ésta digna o indigna. De donde resulta que los reyes incitan a los soldados con más frecuencia que los reprimen, y suelen disimular más sus vicios que sus virtudes. Y, las más de las veces, para someter a los mejores, buscan y aceptan a los perezosos y corrompidos por el desenfreno, les ayudan con dinero o con favores, les estrechan la mano, les cubren de besos y hacen todo tipo de servilismos por dominarles**[153]**.

Así, pues, para que los ciudadanos sean más apreciados que nadie por el rey y permanezcan autónomos, cuanto el estado político o la equidad lo permiten, es necesario [3|313] que el ejército conste de solo ciudadanos y que también éstos sean sus consejeros. Y, al revés, los ciudadanos están

totalmente subordinados y ponen las bases de una guerra sin fin, tan pronto consienten que se contraten soldados mercenarios, cuyo negocio es la guerra y cuya fuerza se muestra más que nunca en las discordias y sediciones[154].

§ 13. Que los consejeros del rey no deban ser elegidos con carácter vitalicio, sino por tres, cuatro o cinco años como máximo, *se desprende del § 10 de este capítulo, así como de lo dicho en el § 9 de este mismo capítulo*. Pues, si se los eligiera de por vida, la mayor parte de los ciudadanos apenas si podría concebir esperanza alguna de alcanzar tal honor, por lo que se produciría una gran desigualdad entre los ciudadanos y, con ella, la envidia y las continuas críticas y, en fin, las sediciones, cosas que, por cierto, no disgustarían a los reyes ávidos de mando. En ese caso, además, los consejeros se permitirían todo tipo de licencias, ya que, eliminado el temor a sus sucesores, el rey no se les opondría en nada. En efecto, cuanto más envidiados sean de sus conciudadanos, más se adherirán al rey y más dispuestos estarán a adularle.

Más aún, un intervalo de cinco años también parece excesivo, ya que no parece tan imposible que en ese espacio de tiempo una notable parte del Consejo (por muy numeroso que sea) sea corrompida con regalos o favores. De ahí que todo funcionará con mayores garantías, si cada año cesan dos consejeros de cada familia y son reemplazados por otros dos (si es que debe haber cinco de cada familia), excepto el año en que cesa el experto en derecho de una familia y se elige a otro en su puesto[155].

§ 14. Por otra parte, ningún rey puede prometerse mayor seguridad que el que reina en una sociedad así. Pues, aparte de que un rey al que sus soldados no quieren defender, perece al instante, está claro que el máximo peligro siempre viene a los reyes de aquellos que están a su lado. Por eso, cuanto menor sea el número de consejeros y más poderosos, por tanto, sean éstos, mayor peligro tiene el rey de que su autoridad pase a manos de otro. Y así, lo que más aterró a David fue que su consejero Ajitófel eligiera el partido de Absalón[156].

Añádase a ello que, si toda la potestad hubiera sido transferida a uno solo, es mucho más fácil que ésta pueda ser pasada a otro. En efecto, dos simples soldados se encargaron de transferir el Estado romano y lo [3|314] transfirieron (*Tácito, Historias*, libro I)[157].

No mencionaré aquí las artes y hábiles ardides con que los consejeros deben cuidarse de no ser víctimas de la envidia, pues son demasiado conocidas. Nadie que lea las Historias puede ignorar que, con demasiada frecuencia, la fidelidad ha provocado la caída de los consejeros[158]. Su propia seguridad les aconseja, pues, ser hábiles y no leales. En cambio, si los consejeros son tan numerosos que no puedan confabularse para un mismo crimen, y son todos iguales entre sí y no desempeñan ese oficio más de cuatro años, no tienen por qué suscitar temor al rey, a menos que éste intente privarles de libertad, ya que con ello ofendería a todos los ciudadanos. Porque (como muy bien señala Antonio Pérez)[159] el ejercicio de un poder absoluto es muy peligroso para el príncipe, muy odioso para los súbditos y contrario a las leyes, tanto divinas como humanas, como lo prueban innumerables ejemplos[160].

§ 15. Aparte de éstos, en el capítulo precedente hemos establecido otros fundamentos del Estado monárquico, de los que se deriva una sólida garantía de que el príncipe consiga el poder, y los ciudadanos, la libertad y la paz, como mostraremos en los lugares adecuados. Pues he querido demostrar, en primer término, lo relativo al Consejo Supremo por ser lo de mayor transcendencia. A continuación, desarrollaré el resto en el orden allí seguido.

§ 16. No cabe duda que los ciudadanos son tanto más poderosos y por tanto más autónomos, cuanto mayores y mejor defendidas ciudades poseen. Porque, cuanto más seguro está el lugar donde viven, mejor pueden defender su libertad o temer menos al enemigo, exterior o interior. Es cierto, además, que los hombres tanto mejor velan naturalmente por su seguridad, cuanto más poderosos son por sus riquezas. Por el contrario, las ciudades que necesitan del poder de otro para conservarse, no tienen un derecho igual que éste, sino que están bajo su dominio en la medida en que necesitan de

su poder[161]. *En el capítulo I* hemos demostrado, en efecto, que el derecho solo se define por el poder[162].

§ 17. Por este mismo motivo, a saber, para que los ciudadanos conserven su autonomía y defiendan su libertad, el ejército debe constar solo de ciudadanos, sin excluir a ninguno. En efecto, el hombre armado es más autónomo que el desarmado (*véase el § 12 de este capítulo*), y aquellos ciudadanos que han entregado a otro las armas y le han confiado la defensa de las ciudades, le han entregado sencillamente su derecho y se confían plenamente a su fidelidad. Añádase a ello la avaricia humana, que es la que más arrastra a la mayoría. [3|315] Pues es imposible enrolar en filas a soldados mercenarios sin hacer grandes gastos, y difícilmente pueden los ciudadanos soportar los impuestos necesarios para sostener a un ejército ocioso.

Que no se debe elegir a nadie para que mande a todo el ejército o a gran parte del mismo, a no ser por un año, como máximo y en caso de necesidad, lo saben todos cuantos han leído la historia, tanto sagrada como profana. La razón, por su parte, nada enseña más claramente que esto. Pues es obvio que es la fortaleza del Estado lo que se confía a quien se le da tiempo suficiente para conquistar la gloria militar y elevar su nombre por encima del rey o para ganarse la lealtad del ejército mediante el obsequio, la liberalidad y las demás artes con que acostumbran los jefes a buscar la sumisión ajena y la supremacía propia[163].

Finalmente, para mayor seguridad de todo el Estado, he añadido que esos jefes del ejército deben ser elegidos de entre los consejeros del rey o de quienes han desempeñado dicho oficio, es decir, de entre aquellos hombres que han llegado a esa edad en que se suele preferir lo antiguo y seguro a lo nuevo y peligroso.

§ 18. He dicho que hay que distribuir a los ciudadanos por familias y elegir de cada una igual número de consejeros, a fin de que las ciudades mayores tengan mayor número de consejeros, en proporción al de ciudadanos, y que puedan emitir, como es justo, más votos. En efecto, el poder del Estado y, por lo mismo, su derecho debe ser medidos por el

número de ciudadanos. Y no creo que, para mantener esta igualdad entre los ciudadanos, se pueda excogitar medio mejor, pues todos los hombres son de tal naturaleza que cada uno quiere ser adscrito a su propio género y ser diferenciado de los demás por su estirpe[164].

§ 19. Además, nada hay en el estado natural que menos pueda cada uno reclamar y hacer suyo que el suelo y cuanto está tan adherido a él que jamás puede uno esconderlo ni transportarlo a donde quiera. De ahí que el suelo y cuanto a él va unido de dicha forma, son lo primero que pertenece al derecho público de la sociedad, es decir, de aquellos que pueden reclamarlo con sus fuerzas unidas o de aquel al que todos entregaron esa potestad. Por consiguiente, el suelo y cuanto va a él unido deben ser de tal estima entre los ciudadanos cual es indispensable para que puedan afincarse en tal lugar y defender el derecho común o libertad. Por lo demás, *en el § 8 de este capítulo hemos explicado* qué ventajas sacará necesariamente de ahí la sociedad[165].

[3|316] § 20. Para que los ciudadanos sean lo más iguales posible, condición primordial en la sociedad, no se habrá de tener por nobles más que a los que desciendan del rey. Ahora bien, si estuviera permitido que todos los descendientes del rey se casaran y tuvieran hijos, su número crecería excesivamente con el paso del tiempo y no solo serían una carga para el rey y para todos, sino que resultarían muy temibles. Porque los hombres que tienen mucho ocio suelen maquinar crímenes. De ahí que los reyes suelen decidirse a hacer la guerra por culpa de los nobles, ya que, cuando están cercados de nobles, tienen más seguridad y tranquilidad en la guerra que en la paz[166]. Pero, como esto es bastante claro, lo paso por alto, así como *lo dicho desde el § 15 al § 27 del capítulo precedente*; pues lo principal ya queda demostrado en este capítulo y el resto es por sí mismo evidente.

§ 21. También resulta claro para todos que los jueces deben ser tan numerosos que sea imposible a un particular corromper con regalos a gran parte de ellos, como también que los votos no deben emitirse públicamente, sino en secreto, y que merecen el premio de su trabajo. Suele, sin embargo,

suceder que los jueces reciban un sueldo anual, y por eso no se apresuran mucho a resolver los pleitos y, a menudo, no se pone fin a los interrogatorios. Por otra parte, cuando la confiscación de bienes constituye un ingreso para los reyes, *es frecuente que no se mire en las investigaciones a lo justo o verdadero, sino a la magnitud de las riquezas, que las delaciones estén a la orden del día y que sean los más ricos su presa preferida. Y estas prácticas graves e intolerables, solo explicables por la necesidad de las armas, se mantienen incluso en la paz*[167].

Por el contrario, la avaricia de los jueces que son nombrados, a lo sumo, por dos o tres años, queda moderada por el miedo a sus sucesores. Por no mencionar que los jueces no pueden tener bienes inmuebles, sino que, para obtener beneficios, deben entregar su dinero a sus conciudadanos, por lo que se ven forzados a velar por ellos, más que a tenderles trampas. Sobre todo, si los mismos jueces son, como dijimos, muy numerosos.

§ 22. En cuanto al ejército, hemos dicho que no se le debe asignar estipendio alguno, ya que el máximo galardón del ejército es la libertad. En el estado natural, en efecto, cada uno se esfuerza cuanto puede, por el solo amor a la libertad, en defenderse y no espera otro premio a su virtud bélica que su propia autonomía. Ahora bien, en el estado político, todos los ciudadanos en conjunto deben ser considerados como un hombre en el estado natural; por tanto, mientras luchan todos por dicho estado, velan y trabajan por sí mismos. En cambio, los consejeros, [3|317] los jueces, los pretores, etc., trabajan más por otros que por sí, y, por tanto, es justo que se les conceda un premio por su trabajo. Aparte de que en la guerra no puede existir más noble ni más fuerte acicate para la victoria que la imagen de la libertad.

Por el contrario, si solo una parte de los ciudadanos es destinada al ejército, será necesario que también se les asigne un sueldo fijo. En consecuencia, el rey los apreciará más que al resto (*como hemos probado en el § 12 de este capítulo*): entiéndase a unos hombres que solo conocen el arte de la guerra y que, en la paz, a causa de su excesivo ocio, se dejan corromper por la comodidad, y que, al carecer de fortuna familiar, no piensan, finalmente, más que en rapiñas, discordias intestinas y guerras. De

ahí que podemos afirmar que semejante Estado monárquico es, en realidad, un estado de guerra y que solo el ejército goza de libertad, mientras que los demás son esclavos.

§ 23. Lo que *hemos dicho en el § 32 del capítulo precedente*, sobre la admisión de los peregrinos en el número de ciudadanos, creo que es evidente por sí mismo. Creo, además, que nadie duda que quienes son parientes directos del rey deban estar lejos de él y ocuparse en asuntos, no de guerra, sino de paz. Eso les reportará a ellos gloria y al Estado paz. Aunque ni siquiera esto les pareció bastante seguro a los tiranos de los turcos, hasta el extremo de que constituye para ellos una religión matar a todos los hermanos[168]. Nada extraño; porque cuanto más incondicionalmente se ha transferido a uno el derecho del Estado, más fácil resulta (*como hemos probado con un ejemplo en el § 14 de este capítulo*) pasarlo de uno a otro. Por el contrario, está fuera de duda que el Estado monárquico, tal como aquí lo concebimos, es decir, en el que no existe ningún soldado mercenario, garantizará suficientemente, del modo indicado, la seguridad del rey.

§ 24. Tampoco puede nadie dudar de *cuanto hemos dicho en los §§ 34 y 35 del capítulo anterior*. En concreto, que el rey no deba tomar por esposa a una extranjera es fácil de demostrar. Porque, en primer lugar, dos Estados (*civitates*), aunque estén vinculados por una alianza, permanecen en estado de hostilidad (*por el §14 del capítulo III*). De ahí que hay que velar, ante todo, porque no estalle la guerra por cuestiones familiares del rey. Por otra parte, las controversias y disensiones surgen principalmente de la sociedad creada con el matrimonio. Además, las diferencias entre dos Estados suelen resolverse por el derecho de guerra. De todo ello se sigue que resulta catastrófico para un Estado [3|318] asociarse muy estrechamente con otro.

De ello tenemos un calamitoso ejemplo en la Escritura. En efecto, tras la muerte de Salomón, que había tomado por esposa a una hija del rey de Egipto, su hijo Roboán hizo una desventurada guerra a Susac, rey de los egipcios, al que quedó totalmente sometido[169]. Por otra parte, el matrimonio de Luis XIV, rey de Francia, con la hija de Felipe IV dio origen

a una nueva guerra[170]. Ejemplos como éstos se leen muchísimos en las historias.

§ 25. La forma del Estado debe mantenerse siempre la misma y, por tanto, el rey debe ser uno solo y del mismo sexo, y el Estado indivisible. En cuanto a lo que he dicho, que el derecho de suceder al rey lo tiene su hijo mayor o, si el rey no tiene hijos, su pariente directo más próximo, *está claro por el § 13 del capítulo precedente* y porque la elección del rey, al hacerla la multitud, debe ser, en la medida de lo posible, eterna. De lo contrario, será inevitable que el poder del Estado pase con frecuencia a la multitud, lo cual supone un cambio radical y, por lo mismo, sumamente peligroso[171].

Quienes sostienen, en cambio, que el rey, por ser señor del Estado y poseerlo con derecho absoluto, puede entregarlo a quien quiera y elegir por sucesor a quien quiera, y que, por consiguiente, el hijo del rey es por derecho heredero del Estado, están claramente equivocados. En efecto, la voluntad del rey solo tiene fuerza de derecho mientras mantiene la espada de la sociedad, puesto que el derecho del Estado se determina por su solo poder. De ahí que el rey puede sin duda renunciar al reino, pero no entregar el Estado a otro, a menos que consienta en ello la multitud o su parte más fuerte[172].

Para que esto se entienda mejor, hay que advertir que los hijos no son herederos de sus padres por derecho natural, sino por derecho civil, puesto que solo en virtud del poder de la sociedad es posible que cada particular sea dueño de algunos bienes. Por eso, el mismo poder o derecho que da validez a la voluntad de alguien que dispone de sus bienes, hace que esa misma voluntad siga teniendo validez después de su muerte, mientras subsista la sociedad. Y ésta es la razón de que, en el estado político, cada uno siga teniendo después de su muerte el mismo derecho que tenía en vida: porque, como hemos dicho, puede disponer de sus bienes, no en virtud de su poder, sino del poder de la sociedad, el cual es eterno.

Ahora bien, la condición del rey es totalmente otra, ya que la voluntad del rey es el mismo derecho civil y el rey es la misma sociedad. Muerto, pues, el rey, ha muerto en cierta medida la sociedad, y el estado político retorna al natural. Por tanto, el poder supremo [3|319] vuelve, por un

movimiento natural, a la multitud y ésta, por consiguiente, tiene el derecho de dar nuevas leyes y de abrogar las viejas. Está, pues, claro que nadie sucede con derecho al rey, fuera de aquel que la multitud elija por sucesor o, en el caso de una teocracia, como fue antaño la de los hebreos, aquel a quien elija Dios por un profeta. Esto podríamos deducirlo, además, del hecho de que la espada o derecho del rey es, en realidad, la voluntad de la misma multitud o de su parte más fuerte; o también del hecho de que los hombres dotados de razón nunca renuncian a su derecho hasta el punto de que dejen de ser hombres y sean tratados como ganado. Pero no es necesario desarrollar más este punto[173].

§ 26. Por lo demás, nadie puede transferir a otro el derecho de religión o de rendir culto a Dios. Pero, como este tema lo hemos tratado minuciosamente en los dos últimos capítulos del *Tratado teológico-político*, es superfluo repetirlo aquí[174].

Pienso que con lo anterior he demostrado claramente, aunque con brevedad, los fundamentos del mejor Estado monárquico. Quien quiera examinarlos con cierta atención, comprenderá fácilmente que son coherentes entre sí o, lo que es lo mismo, que dicho Estado es proporcionado.

Solo me queda señalar que yo entiendo aquí por Estado monárquico aquel que es instituido por una multitud libre, por ser la única a la que todo esto puede ser útil. Pues una multitud habituada a otra forma de Estado no podrá suprimir los fundamentos tradicionales de su Estado y cambiar toda su estructura, sin gran peligro de su propia ruina[175].

§ 27. Quizá lo que acabo de escribir sea recibido con una sonrisa por parte de aquellos que solo a la plebe aplican los vicios inherentes a todos los mortales. A saber, que el vulgo no tiene moderación alguna; que causa pavor, si no lo tiene[176]; que la plebe o sirve con humildad o domina con soberbia[177]; que no tiene verdad ni juicio, etcétera[178]. Pero lo cierto es que la naturaleza es una y la misma en todos. Sin embargo, nos dejamos engañar por el poder y la cultura, y de ahí que digamos a menudo, ante dos

que hacen lo mismo, que éste lo puede hacer impunemente y aquél no; no porque sea distinta la acción, sino quien la ejecuta[179].

Lo característico de quienes mandan es la soberbia[180]. Si se enorgullecen los hombres con un nombramiento por un año, ¿qué no harán los nobles, que tienen siempre en sus manos los honores? Su arrogancia, no obstante, está revestida de fastuosidad, de lujo y de prodigalidad, de cierto encanto en los vicios, de cierta cultura en la necedad y de cierta elegancia en la indecencia. [3|320] De ahí que, aunque sus vicios resultan repugnantes y vergonzosos, cuando se los considera uno por uno, que es como más destacan, parecen dignos y hermosos a los inexpertos e ignorantes[181].

Que, por otra parte, el vulgo no tiene moderación alguna y que causa pavor, si no lo tiene, se debe a que la libertad y la esclavitud no se mezclan fácilmente. Finalmente, que la plebe carece en absoluto de verdad y de juicio no es nada extraño, cuando los principales asuntos del Estado se tratan a sus espaldas y ella no puede sino hacer conjeturas por los escasos datos que no se pueden ocultar. Porque suspender el juicio es una rara virtud[182]. Pretender, pues, hacerlo todo a ocultas de los ciudadanos y que éstos no lo vean con malos ojos ni lo interpreten todo torcidamente es una necedad supina. Ya que, si la plebe fuera capaz de dominarse y de suspender su juicio sobre los asuntos poco conocidos o de juzgar correctamente las cosas por los pocos datos de que dispone, está claro que sería digna de gobernar, más que de ser gobernada.

Pero, como hemos dicho, la naturaleza es la misma en todos. Todos se enorgullecen con el mando; todos infunden pavor, si no lo tienen. Y por doquier la verdad es a menudo deformada por hombres irritados o débiles[183], especialmente cuando mandan uno o pocos que no miran, en sus valoraciones, a lo justo o verdadero, sino a la cuantía de las riquezas[184].

§ 28. Por lo demás, los soldados pagados, es decir, habituados a la disciplina militar y a soportar el frío y el hambre, suelen despreciar a la masa ciudadana, por ser muy inferior a ellos en el asalto por sorpresa o en la lucha abierta en el campo de batalla. Nadie, sin embargo, que tenga una mente sana afirmará que, por este motivo, un Estado sea más desdichado e

inconstante. Por el contrario, quienquiera que sopese equitativamente las cosas, no negará que el Estado más estable es aquel que solo puede defender lo conseguido y no ambicionar lo ajeno; aquel, por tanto, que pone todo su empeño en evitar por todos los medios la guerra y en mantener la paz[185].

§ 29. Confieso, por otra parte, que resulta casi imposible mantener en secreto los planes de tal Estado. Pero todo el mundo me concederá también que es, con mucho, preferible que los rectos planes del Estado sean descubiertos por los enemigos a que se oculte a los ciudadanos los perversos secretos de los tiranos. Quienes pueden llevar en secreto los asuntos del Estado tienen a éste totalmente en sus manos y tienden asechanzas a los ciudadanos en la paz, lo mismo que a los enemigos en la guerra. Nadie puede negar que el silencio es con frecuencia útil al Estado; pero nadie probará jamás que dicho Estado no pueda subsistir sin él. En cambio, [3|321] confiar a alguien el Estado sin condición alguna y, al mismo tiempo, conseguir la libertad es totalmente imposible. Es, pues, una estupidez querer evitar un pequeño perjuicio con el sumo mal. Ahora bien, ésta es la única cantinela de quienes desean para sí el poder (*imperium*) absoluto: que es del máximo interés para la sociedad que sus asuntos se lleven en secreto, y otras razones por el estilo, las cuales, cuanto más se encubren con la apariencia de la utilidad, más bruscamente estallan en la más dura esclavitud[186].

§ 30. Finalmente, aunque ningún Estado, que yo sepa, ha sido constituido según todas las condiciones por nosotros señaladas, podremos, sin embargo, demostrar por la misma experiencia que ésta es la mejor forma de Estado monárquico, con tal que queramos examinar las causas de la conservación y destrucción de cualquier Estado no bárbaro[187]. Sin embargo, no podríamos hacerlo ahora sin gran molestia para el lector.

No quiero, no obstante, pasar en silencio un ejemplo que parece digno de memoria. Me refiero al Estado de los aragoneses, que fueron particularmente fíeles a sus reyes y mantuvieron, con igual constancia, inviolables las instituciones del reino[188].

Efectivamente, tan pronto arrojaron de sus cervices el servil yugo de los moros, decidieron elegirse un rey. Mas, como no acabaran de ponerse de acuerdo sobre las condiciones, determinaron consultar el asunto al Sumo Pontífice Romano. Éste, actuando efectivamente en esta cuestión como vicario de Cristo, les reprochó que, por no aprender del ejemplo de los hebreos, pidieran con tanta tozudez un rey. Pero les aconsejó que, si no querían cambiar de opinión, no eligieran rey sin haber fijado antes unas normas bien equitativas y acordes con la idiosincrasia de su pueblo. Y la primera era que creasen un Consejo General que, como los éforos en Esparta, se opusiera a los reyes y tuviera absoluto derecho de resolver los litigios que surgieran entre el rey y los ciudadanos**[189]**.

Siguiendo, pues, este consejo, establecieron los derechos que les parecieron más equitativos. Su máximo intérprete y, por tanto, juez supremo no sería el rey, sino el Consejo, al que llaman «Los Diecisiete» y cuyo presidente recibe el nombre de «Justicia». Así, pues, este «Justicia» y estos «Diecisiete», elegidos, no por votación, sino a suertes y con carácter vitalicio, tienen el derecho absoluto de reexaminar y de anular todas las sentencias contra cualquier ciudadano, dictadas por los demás Consejos, tanto políticos como eclesiásticos. De suerte que [3|322] cualquier ciudadano tenía derecho a hacer comparecer al rey ante ese tribunal. En un principio tuvieron, además, el derecho de elegir rey y de privarlo de su potestad**[190]**.

Pasados, sin embargo, muchos años, el rey don Pedro, llamado «del Punyalet», logró rescindir este derecho a base de intrigas, concesiones, promesas y todo tipo de recursos. Tan pronto lo consiguió, se cortó la mano con la espada ante todo el pueblo o, lo que creo más probable, se hirió en ella, añadiendo que solo a costa de la sangre del rey podrían los súbditos elegir a otro. Estableció, no obstante, esta condición: que podrían y pueden tomar las armas contra cualquier fuerza por la que alguien pretendiera apoderarse del Estado en perjuicio de los súbditos, e incluso contra el mismo rey y contra el príncipe, futuro heredero, si se apoderara de ese modo del Estado. Realmente con esta condición no abolieron el derecho precedente, sino que más bien lo corrigieron. Pues, *como hemos probado en los §§ 5 y 6 del capítulo IV*, el rey no puede ser desposeído del poder de

gobernar en virtud del derecho civil, sino del derecho de guerra, es decir, que los súbditos solo pueden repeler su fuerza mediante la fuerza. Aparte de estas condiciones, los aragoneses estipularon otras que no hacen a nuestro caso[191].

Estas normas, establecidas por unanimidad, permanecieron inviolables por un tiempo increíblemente largo, yendo siempre a la par la fidelidad de los reyes a los súbditos y de los súbditos al rey. Cuando, sin embargo, el reino de Castilla pasó por herencia a Fernando, el primero que fue llamado «el Católico», comenzaron los castellanos a envidiar esta libertad de los aragoneses; de ahí que no cesaran de pedir al mismo Fernando que rescindiera tales derechos. Pero éste, no acostumbrado todavía al poder absoluto, no se atrevió siquiera a intentarlo y contestó a los consejeros: «que, aparte de que él había recibido el reino aragonés bajo las condiciones por ellos conocidas y que él había prometido cumplir con todo escrúpulo; y aparte de que es indigno de un hombre romper la promesa dada, él estaba profundamente convencido de que su reinado sería estable mientras los motivos de seguridad no fueran mayores para el rey que para los súbditos, de forma que ni el rey predominara sobre los súbditos ni los súbditos sobre el rey. Porque, si una de las dos partes llega a ser más poderosa, la parte más débil no solo intentará recuperar la primitiva igualdad, sino volver contra la otra el dolor del daño recibido, de donde se seguiría la ruina de una u otra parte»[192]. Nunca admiraría yo bastante estas sabias palabras, si hubieran sido pronunciadas por un rey habituado a mandar a esclavos y no a hombres libres[193].

Conservaron, pues, [3|323] los aragoneses su libertad después de Fernando, no ya por derecho, sino por gracia de reyes poderosos, hasta Felipe II, quien los sojuzgó con más éxito sin duda, pero no con menor crueldad que a las Provincias Unidas[194]. Y aun cuando Felipe III parece haber restablecido todo a su primer estado, los aragoneses, llevados la mayoría por el ansia de igualar a los más poderosos (pues es necedad dar coces contra el aguijón) y sobrecogidos por el miedo los demás, no mantuvieron de la libertad más que especiosas palabras y normas inútiles[195].

§ 31 Concluimos, pues, que la multitud puede mantener bajo el rey una libertad suficientemente amplia, con tal que logre que el poder del rey se determine por el solo poder de la misma multitud y se mantenga con su solo apoyo. Y ésta ha sido la única regla que yo he seguido al establecer las bases del Estado monárquico.

## Capítulo VIII. [De la aristocracia centralizada]

*Que el Estado aristocrático debe constar de un número elevado de patricios; de su excelencia y de que se aproxima más que el monárquico al Estado absoluto, y que es por tanto más adecuado 1 para conservar la libertad*[196].

§ 1. Hasta aquí hemos hablado del Estado monárquico. Ahora comenzamos a explicar de qué forma hay que instaurar el Estado aristocrático para que pueda ser estable.

Hemos dicho que Estado aristocrático es aquel que es detentado, no por uno, sino por varios elegidos de la multitud, a los que en adelante llamaremos patricios. Digo expresamente que lo detentan varios elegidos. Porque ésta es la principal diferencia entre este Estado y el democrático: que en el Estado aristocrático el derecho de gobernar solo depende de la elección, mientras que en el democrático depende, ante todo, de cierto derecho innato o adquirido por fortuna (como explicaremos en su lugar)[197].

De ahí que, aunque en algún Estado toda la multitud fuera admitida en el número de los patricios, siempre que este derecho no sea hereditario ni pase a otro por una ley general, dicho Estado sería, no obstante, plenamente aristocrático; puesto que ninguno [3|324] es recibido entre los patricios, a menos que sea expresamente elegido[198].

Ahora bien, si los patricios solo fueran dos, uno se esforzaría por ser más poderoso que el otro y, a consecuencia del excesivo poder de cualquiera de ellos, el Estado se dividiría en dos partes; y en tres, cuatro o cinco, si fueran tres, cuatro o cinco los que lo detentaran. Por el contrario,

esas partes serán tanto más débiles cuantos más sean aquellos a los que se ha transferido el poder supremo. De donde se sigue que, para determinar el número mínimo de patricios en un Estado aristocrático, es indispensable tener en cuenta la magnitud del mismo[199].

§ 2. Admitamos, pues, que para un Estado de mediana dimensión es suficiente que se den cien hombres excelentes (*optimi*), a los que se ha entregado la suprema potestad del Estado, y que tienen por tanto el derecho de elegir a sus colegas patricios, cuando alguno de ellos ha muerto. No cabe duda que éstos pondrán todo interés en que les sucedan sus propios hijos o sus parientes directos más cercanos. Por tanto, el supremo poder del Estado siempre lo detentarán aquellos que, por fortuna, son hijos o consanguíneos de los patricios. Ahora bien, como de cien hombres que llegan por casualidad a puestos de honor[200], apenas si se hallan tres que destaquen por su habilidad e inteligencia, resultará que el poder del Estado no estará en manos de cien, sino de tan solo dos o tres, que sobresalen por su habilidad y consejo. Les será, pues, fácil tener las riendas de todo y, como resultado obvio de la ambición humana, cada uno podrá abrirse paso hacia la monarquía.

Por consiguiente, si echamos bien las cuentas, es necesario que la suprema potestad de un Estado, cuya magnitud exige, por lo menos, cien personalidades relevantes (*optimates*), esté distribuida en cinco mil patricios. Pues con esta proporción nunca dejará de haber cien hombres que destaquen por su valía espiritual; es decir, si suponemos que, de cien que ambicionan los honores y los consiguen, siempre se encuentra uno que no es inferior a los mejores; aparte de aquellos otros que emulan las virtudes de éstos y que, por lo mismo, también son dignos de mandar[201].

§ 3. Lo más frecuente es que los patricios sean ciudadanos de una sola ciudad, que es la capital de todo el Estado, de suerte que la sociedad o república recibe de ella su nombre, como antaño la república romana y hoy en día la veneciana, la genovesa, etc.[202]. En cambio, la república holandesa recibe su nombre de toda la provincia de Holanda, de donde se sigue que los súbditos de este Estado gozan de mayor libertad.

[3|325] Pero, antes de poder determinar los fundamentos en que se debe apoyar tal Estado aristocrático, hay que indicar la diferencia que existe entre el Estado que se transfiere a uno y aquel que se transfiere a un Consejo bastante numeroso, la cual es realmente enorme. Porque, en primer lugar, el poder de un solo hombre es incapaz (*como dijimos en el § 5 del capítulo VI*) de sostener todo un Estado, cosa que no cabe afirmar, sin contradecirse abiertamente, de un Consejo suficientemente amplio. Pues quien dice que un Consejo es bastante numeroso, está negando que sea incapaz de sostener el Estado; por tanto, el rey necesita ineludiblemente consejeros, mientras que este Consejo no los necesita en absoluto. Además, los reyes son mortales, mientras que los Consejos son eternos; de ahí que el poder de un Estado, una vez que ha pasado a un Consejo suficientemente amplio, no retorna jamás a la multitud, cosa que no vale para el Estado monárquico, *como hemos probado en el § 25 del capítulo anterior*. En tercer lugar, el mandato del rey, ya sea por su infancia, por su enfermedad, por su vejez o por otras causas, es con frecuencia precario; en cambio, el poder de este Consejo se mantiene siempre el mismo e idéntico. En cuarto lugar, la voluntad de un solo hombre es sumamente variable e inconstante.

Y precisamente por esto todo derecho del Estado monárquico es sin duda voluntad del rey explicitada (*como hemos dicho en el § l del capítulo precedente*); pero no toda voluntad del rey debe constituir un derecho. Ahora bien, esto no cabe aplicarlo a la voluntad de un Consejo bastante numeroso. Pues, dado que (como acabamos de decir) este Consejo no necesita consejeros, es necesario que su voluntad explicitada constituya derecho.

Concluimos, pues, que el Estado que es transferible a un Consejo bastante amplio, es absoluto o se aproxima muchísimo a él. Ya que, si existe realmente un Estado absoluto, sin duda que es aquel que es detentado por toda la multitud[203].

§ 4. Mas, como este Estado aristocrático no vuelve nunca (como acabamos de probar) a la multitud ni se hace en él consulta alguna a la multitud, sino que toda voluntad de su Consejo constituye derecho por sí sola, debe ser considerado como absoluto, sin restricción alguna. De ahí que

sus fundamentos deben limitarse a la sola voluntad y juicio de dicho Consejo, sin que sea necesaria la vigilancia de la multitud, ya que ésta está excluida de todo consejo y votación. Así, pues, la causa de que, en la práctica, el Estado no sea absoluto no puede ser sino [3|326] que la multitud resulta temible a los que mandan. Ésta mantiene por tanto cierta libertad, que reivindica y consigue para sí, no mediante una ley explícita, sino tácitamente.

§ 5. Es, pues, evidente que la condición de este Estado es la mejor, si está de tal forma constituido que se aproxime al máximo al Estado absoluto, es decir, que la multitud sea lo menos temible que se pueda y que no posea más libertad que la que hay que concederle por la constitución de dicho Estado. Esta libertad, por consiguiente, no es tanto un derecho de la multitud cuanto de todo el Estado, derecho que solo los aristócratas (*optimates*) representan y mantienen como propio. De esta forma, la práctica está más acorde con la teoría, como *consta por el § anterior* y es además claro por sí mismo[204]. Pues no nos cabe la menor duda de que el Estado está tanto menos en poder de los patricios cuanto más derechos reclama para sí la plebe, como suelen hacer en la baja Alemania los gremios de artesanos, vulgarmente llamados *Gilden*[205].

§ 6. Y no, porque el Estado haya sido íntegramente transferido a dicho Consejo, tiene que temer la plebe que éste signifique para ella algún peligro de humillante esclavitud. Porque la voluntad de un Consejo tan numeroso no puede ser determinada por la pasión tanto como por la razón. Pues, como los malos sentimientos arrastran a los hombres en distintas direcciones, solo cuando éstos desean lo honesto o lo que, al menos, lo parece, pueden ser guiados como por una sola mente[206].

§ 7. Así, pues, en el momento de precisar los fundamentos del Estado aristocrático, hay que procurar, en primer término, que se apoyen únicamente en la voluntad y el poder de su Consejo Supremo, de suerte que éste sea, en la medida de lo posible, autónomo y la multitud no signifique para él amenaza alguna.

A fin de determinar estos fundamentos, que solo se apoyan en la voluntad y el poder del Consejo Supremo, veamos cuáles son los fundamentos de la paz que son propios del Estado monárquico y ajenos al aristocrático. Pues, si logramos sustituir aquellos por otros equivalentes y adecuados al Estado aristocrático y dejar lo demás tal como está fijado, no cabe duda de que serán eliminadas las causas de las sediciones. O, cuando menos, este Estado no será menos seguro que el monárquico, sino que, por el contrario, será tanto más seguro y su condición será tanto mejor cuanto que se acerca más que el Estado monárquico al Estado absoluto, y sin detrimento de la paz y la libertad (*véase los §§ 3 y 6 de este capítulo*). [3|327] Porque cuanto mayor es el derecho de la potestad suprema, más acorde está la forma del Estado con el dictamen de la razón (*por el § 5 del capítulo III*) y más apto es, por tanto, para conservar la paz y la libertad.

Recorramos, pues, lo que *hemos dicho en el § 9 del capítulo VI*, a fin de desechar cuanto es ajeno al Estado aristocrático y ver lo que mejor le conviene[207].

§ 8. Que es necesario, antes de nada, fundar y fortificar una o varias ciudades, nadie puede ponerlo en duda. Pero hay que fortificar sobre todo aquella que es la capital del Estado y además las que se hallan en la frontera. Pues es obvio que la ciudad que es capital del Estado y posee el supremo derecho, debe ser la más poderosa de todas[208]. Por lo demás en este Estado es totalmente superfluo distribuir por familias a todos los habitantes[209].

§ 9. Por lo que respecta al ejército, como en este Estado no hay que buscar la igualdad entre todos los ciudadanos, sino solo entre los patricios; y, sobre todo, como el poder de los patricios es mayor que el de la plebe: es cierto que a las leyes o derechos fundamentales de dicho Estado no pertenece que el ejército no esté formado más que por súbditos[210]. Pero es condición indispensable que nadie sea recibido en el número de los patricios sin que antes conozca bien el arte militar[211].

En cambio, que los súbditos queden, como algunos pretenden, fuera del ejército es una estupidez. Pues, aparte de que el sueldo militar, que se paga

a los súbditos, queda en el país, mientras que el pagado al soldado extranjero se pierde totalmente, se debilitaría con ello la fuerza más firme del Estado. No cabe duda, en efecto, de que luchan con especial valentía quienes combaten por su religión y sus hogares. Por ahí se ve también que no yerran menos quienes afirman que los generales en jefe, los tribunos, los centuriones, etc., solo deben ser elegidos de entre los patricios. Pues ¿con qué ánimo lucharán aquellos soldados a los que se priva de toda esperanza de alcanzar la gloria y los honores?[212]

Establecer, por el contrario, una ley que prohíba que los patricios enrolen a soldados extranjeros, cuando lo demanda la situación, ya sea para su propia defensa, para sofocar sediciones o por cualesquiera otras causas, no solo sería desaconsejable, sino que iría contra el supremo derecho de los patricios (*véase al respecto los §§ 3, 4 y 5 de este capítulo*)[213].

Por otra parte, el general en jefe de una sola división o de todo el ejército solo debe ser elegido en tiempo de guerra y exclusivamente de entre los patricios, solo tendrá el mando durante un año, [3|328] sin que pueda seguir en el mando ni ser reelegido[214]. Si este derecho es necesario en el Estado monárquico, lo es muchísimo más en el aristocrático. Porque, aunque sea mucho más fácil, como ya hemos dicho, que el Estado pueda pasar de un hombre a otro que de un Consejo a un solo hombre, es frecuente que los patricios sean oprimidos por sus jefes militares, y esto causa un daño mucho mayor al Estado. En efecto, cuando se quita de en medio a un monarca, no se cambia de Estado, sino tan solo de tirano; en cambio, en el Estado aristocrático eso no se puede llevar a cabo sin el derrumbamiento del Estado y la muerte de sus mejores hombres. Roma ha dado de ello los más funestos ejemplos[215].

El motivo, en cambio, por el que dijimos que en el Estado monárquico el ejército debe servir sin sueldo, no cabe en el Estado aristocrático. Pues, como los súbditos están excluidos de las deliberaciones y votaciones, deben ser considerados como peregrinos[216]. Por tanto, no se les debe llevar a la guerra en condiciones más desventajosas que a los peregrinos. Además, no existe aquí peligro alguno de que el Consejo los prefiera a los demás. Aún más, para evitar que cada uno sea, como suele suceder, injusto juez de sus

propias obras, es más razonable que los patricios den a los soldados una paga fija por su servicio[217].

§ 10. Por este mismo motivo, de que todos, a excepción de los patricios, son peregrinos, no es posible, sin peligro para todo el Estado, que los campos, las casas y todo el suelo sigan siendo de derecho público y se alquilen a los habitantes por una renta anual. Porque los súbditos que no tienen parte alguna en el Estado, abandonarían fácilmente, en circunstancias adversas, todas las ciudades, si les estuviera permitido llevar adonde quisieran los bienes que poseen. De ahí que los campos y fincas de este Estado no deben ser arrendados, sino vendidos, a los súbditos; pero a condición de que también paguen cada año una parte proporcional al rendimiento anual, etcétera, como se hace en Holanda[218].

§ 11. Hechas estas consideraciones, sigo con los fundamentos en los que se debe apoyar y afincar el Consejo Supremo. Ya hemos demostrado *en el § 2 de este capítulo* que los miembros de este Consejo deben ser, en un Estado mediano, unos cinco mil. Hay que buscar, pues, la forma de conseguir que el Estado no pase poco a poco a un número más reducido, sino que, al revés, su número aumente en la misma proporción que el Estado; [3|329] que se mantenga, en lo posible, la igualdad entre los patricios; que se tramiten con rapidez los asuntos en las sesiones del Consejo; que se vele por el bien común; y, finalmente, que el poder de los patricios o del Consejo sea mayor que el de la multitud, pero de suerte que ello no redunde en perjuicio de ésta.

§ 12. La mayor dificultad para lograr el primero de esos objetivos procede de la envidia. Efectivamente, los hombres son por naturaleza enemigos; de ahí que, aunque estén unidos y vinculados por las leyes, conservan siempre su naturaleza. Por eso, creo yo, es un hecho que los Estados democráticos se transforman en aristocráticos, y éstos en monárquicos.

En efecto, yo estoy plenamente convencido de que muchos Estados aristocráticos fueron antes democráticos. La razón es obvia. Cuando una multitud que busca nuevos territorios, los ha hallado y cultivado, todos sus

miembros mantienen igual derecho a gobernar, puesto que nadie cede voluntariamente a otro el mando.

Ahora bien, aunque cada uno de ellos considera justo que el mismo derecho que otro tiene sobre él lo tenga él sobre el otro, le parece, sin embargo, injusto que los peregrinos que llegan a su país, disfruten de iguales derechos en el Estado que ellos habían buscado con su sudor y habían ocupado a costa de su propia sangre. Cosa que ni los mismos peregrinos niegan, dado que emigran a ese Estado, no para mandar, sino para arreglar sus propios asuntos, y les parece suficiente que se les dé libertad para administrar sus cosas con seguridad.

Al poco tiempo, sin embargo, aumenta la población con la afluencia de peregrinos, los cuales adoptan poco a poco las costumbres de aquel pueblo, hasta que, al fin, el único detalle que los distingue de los nativos, es que carecen del derecho de acceder a puestos de honor. Y, mientras el número de peregrinos crece de día en día, el de ciudadanos decrece por múltiples motivos. Con frecuencia, en efecto, se extinguen familias, otros son excluidos por sus crímenes, y la mayor parte se desinteresan de los asuntos públicos por penuria familiar. Los más pudientes, entre tanto, ponen todo su empeño en gobernar solos. Y así el Estado pasa paulatinamente a unos pocos y, finalmente, a consecuencia de las facciones, a uno solo**[219]**.

Podría añadir a éstas otras causas que destruyen tales Estados. Pero, como son suficientemente conocidas, no me detendré en ellas. Paso, pues, a exponer metódicamente las leyes por las que debe ser conservado el Estado de que tratamos.

§ 13. La ley primordial de este Estado debe ser aquella por la que se determina [3|330] la proporción entre el número de patricios y el de la población. Pues hay que establecer entre ésta y aquéllos una relación tal (*por el § 1 de este capítulo*) que el número de patricios aumente en proporción al aumento de población. Esta proporción (*por lo dicho en el § 2 de este capítulo*) debe ser en torno a 1:50, a fin de que la diferencia entre el número de patricios y el de la población no sea nunca mayor. Ya que (*por el § l de este capítulo*) el número de patricios puede ser mucho mayor que el de la masa (*multitudo*), sin cambiar la forma del Estado. El peligro solo está

en su reducido número[220]. Cómo se deba prevenir que dicha ley no sea violada, lo explicaré más tarde en su lugar.

§ 14. En ciertos lugares, los patricios solo se eligen de algunas familias. Pero establecerlo así por una ley expresa es pernicioso. Ya que, aparte de que las familias se extinguen con frecuencia y que las excluidas se sienten injuriadas, contradice a la forma de este Estado el que la dignidad patricia sea hereditaria (*por el § 1 de este capítulo*). De hacerlo así, el Estado parece más bien democrático en el sentido *descrito en el § 12 de este capítulo*, es decir, en cuanto que son muy pocos los ciudadanos que lo detentan. Evitar, en cambio, que los patricios elijan a sus hijos y consanguíneos y que permanezca, por tanto, en determinadas familias el derecho de gobernar, es imposible e incluso absurdo, *como probaré en el § 39 de este capítulo*. No obstante, con tal que no consigan este derecho mediante una ley expresa, y los demás (que han nacido en el Estado y hablan la lengua patria, no han tomado por esposa a una extranjera ni están tachados de infamia, no son criados ni se ganan el sustento con un oficio servil, entre los que hay que incluir a los que despachan vino y cerveza)[221] no sean excluidos, se mantendrá la forma del Estado y se podrá mantener también la proporción entre los patricios y la población.

§ 15. Si se establece, además, que nunca sean elegidos los más jóvenes, jamás sucederá que unas pocas familias acaparen el derecho de mandar. Hay que establecer, pues, por ley que nadie que no haya alcanzado los treinta años de edad, pueda ser incluido en la lista de elegibles[222].

§16. Hay que establecer, además, en tercer lugar, que todos los patricios deben congregarse en determinadas fechas del año en cierto lugar de la ciudad[223], y el que no asista al Consejo, sin estar impedido por una enfermedad o un asunto público, [3|331] será castigado con una multa importante. Ya que, de no hacerlo así, la mayoría descuidaría los asuntos públicos por atender a los familiares[224].

§ 17. La función de este Consejo será dictar y abrogar las leyes, así como elegir a los colegas patricios y a todos los funcionarios del Estado.

Pues no es posible que quien detenta el derecho supremo, tal como hemos defendido que lo detenta este Consejo, conceda a alguien la potestad de dictar y abrogar las leyes, sin que, a la vez, renuncie a su derecho y lo transfiera a quien concedió tal potestad. Porque quien detenta, aunque sea por un solo día, la potestad de dictar y abrogar las leyes, puede cambiar toda la estructura del Estado. Puede, no obstante, confiar temporalmente a otros la facultad de administrar, según las normas establecidas, los asuntos ordinarios del Estado, sin perder la suprema potestad. Por otra parte, si los funcionarios del Estado fueran elegidos por alguien distinto de este Consejo, entonces los miembros de este Consejo habrían de ser llamados pupilos más bien que patricios[225].

§ 18. Algunos suelen nombrar un director o presidente de este Consejo, ya sea vitalicio, como los venecianos, ya temporal, como los genoveses. Pero lo hacen con tal cautela, que se ve bien claro que ello representa un gran peligro para el Estado. Y, realmente, no podemos dudar que, de esta forma, el Estado aristocrático se aproxima al monárquico. Por lo que podemos conjeturar por su historia, la única razón de hacer tal nombramiento fue que, antes de crear tales Consejos, esos pueblos estaban bajo un príncipe o duque, que venía a ser un rey. Por consiguiente, el nombramiento de un presidente es requisito necesario para un pueblo (*gens*), mas no para el Estado aristocrático en cuanto tal[226].

§ 19. Pero, como la potestad suprema de este Estado reside en todo este Consejo y no en cada uno de sus miembros (pues, de lo contrario, sería el conglomerado de una multitud desordenada), es necesario que todos los patricios estén de tal modo constreñidos por las leyes, que formen como un solo cuerpo, que se rige por una sola mente[227]. Ahora bien, las leyes por sí solas, son ineficaces y fácilmente violadas, cuando sus guardianes son los mismos que las pueden infringir; porque solo ellos deben aprender con el ejemplo del castigo y castigar a sus colegas justamente para controlar su propio apetito por miedo al castigo, lo cual es un gran absurdo[228]. Hay que buscar, pues, el medio de mantener incólumes el régimen de este Consejo y

los derechos del Estado, de forma, sin embargo, que exista entre los patricios la mayor igualdad posible.

[3|332] § 20. Ahora bien, cuando existe un solo director o presidente, que también puede emitir su voto en las sesiones del Consejo, surgirá inevitablemente una gran desigualdad, sobre todo, porque habrá que otorgarle ciertas prerrogativas para que pueda cumplir eficazmente su función. De ahí que, si se lo sopesa todo correctamente, ninguna medida legal puede ser más útil al bien común que la de subordinar a este Consejo Supremo otro Consejo, formado por algunos patricios, cuyo oficio se limite a vigilar que los derechos del Estado, relativos a los Consejos y a los funcionarios estatales, se mantengan intactos. Esos patricios tendrán, pues, la potestad de citar ante su propio tribunal y de condenar, conforme a las normas establecidas, a cualquier funcionario del Estado que haya cometido un delito, es decir, que haya faltado a las normas que regulan su oficio. A estos patricios les llamaremos, en lo sucesivo, *síndicos*[229].

§ 21. Estos patricios deben ser elegidos con carácter vitalicio. Ya que, si se eligieran temporalmente, de forma que pudieran desempeñar más tarde otros cargos estatales, caeríamos en el absurdo que acabamos de indicar *en el § 19 de este capítulo*. Pero, a fin de que no se hagan engreídos con un mandato demasiado largo, no se elegirá para dicho cargo sino a quienes hayan llegado a los sesenta años o más de edad y hayan desempeñado la función de senador (de la que se hablará más tarde).

§ 22. Por otra parte, el número de síndicos lo determinaremos sin dificultad, si pensamos que su relación con los patricios es la misma que la de éstos con la multitud, a la cual no pueden gobernar, si son menos del número justo. Por consiguiente, el número de síndicos debe ser al de patricios como el número de éstos al de la población, es decir (*por el § 13 de este capítulo*), de 1: 50[230].

§ 23. Además, para que este Consejo pueda desempeñar con seguridad sus funciones, se le asignará una parte del ejército, a la que le pueda mandar lo que quiera.

§ 24. A los síndicos, igual que a cualquier funcionario del Estado (*status*), no se les asignará un sueldo fijo, sino tales emolumentos que no puedan administrar mal el Estado sin gran perjuicio propio. No podemos, en efecto, dudar que es justo conceder a los funcionarios de este Estado un premio por su trabajo, dado que la mayor parte del mismo está formada por la plebe, por cuya seguridad velan los patricios, en tanto que ella no se ocupa de los asuntos públicos, sino tan solo de los privados. Pero como nadie [3|333] (*según dijimos en el § 4 del capítulo VII*) defiende la causa de otro, a menos que crea asegurar con ello la suya propia, hay que organizar de tal forma las cosas que los funcionarios, que velan por los asuntos públicos, sirvan tanto mejor a sus intereses cuanto mejor velan por el bien común[231].

§ 25. Así, pues, a los síndicos, cuyo oficio consiste, como hemos dicho, en velar porque los derechos del Estado se mantengan intactos, se les asignarán los emolumentos siguientes. En primer término, cada padre de familia que resida en cualquier parte del Estado estará obligado a pagar anualmente a los síndicos una pequeña suma, a saber, la cuarta parte de una onza de plata en dinero; de esta forma, los síndicos pueden saber el número de habitantes y hacer que los patricios alcancen la proporción debida. En segundo término, siempre que sea elegido un nuevo patricio, deberá pagar a los síndicos una gran suma, por ejemplo, veinte o veinticinco libras de plata[232]. Por otra parte, la multa con que son sancionados los patricios que no han asistido a una sesión oficial del Consejo, también será asignada a los síndicos. También se destinará a los síndicos una parte de los bienes de aquellos funcionarios que, habiendo cometido un delito y estando obligados a comparecer ante su tribunal, son condenados a pagar una determinada multa de dinero o se les confiscan sus bienes; pero dicha cantidad no será para todos los síndicos, sino tan solo para aquellos que tienen sesiones diarias y cuyo oficio es convocar el Consejo de síndicos (*sobre esto véase el § 28 de este capítulo*).

Para que el Consejo de síndicos conste siempre del número debido, el Consejo Supremo, convocado en la fecha habitual, deberá tratar este tema

antes que ningún otro. Y, si los síndicos descuidaran esta obligación[233], incumbirá al presidente del Senado (en seguida tendremos ocasión de hablar de él) notificárselo al Consejo Supremo, exigir que el presidente de los síndicos explique las causas de tal silencio y averiguar cuál es la opinión del Consejo Supremo sobre ellas. Y, si también el presidente del Senado callara, el asunto pasará al presidente del Tribunal Supremo o, si también él calla, a cualquier otro patricio, el cual exigirá a los presidentes de los síndicos, del Senado y de los jueces que expliquen las razones de su silencio.

Por otra parte, para que también se cumpla rigurosamente la ley que excluye a los más jóvenes de los cargos, hay que establecer que todos los que hayan llegado a los treinta años de edad y no estén excluidos del gobierno por alguna ley expresa, no olviden inscribir sus nombres en la lista de elegibles ante los síndicos. Tras la entrega de la cantidad fijada, [3|334] recibirán un signo del honor alcanzado, es decir, que podrán llevar cierto distintivo, solo a ellos concedido, por el que les reconozcan y respeten los demás[234]. Al mismo tiempo se prescribirá que, en las elecciones, ningún patricio pueda proponer a alguien, cuyo nombre no esté inscrito en la lista general, y ello bajo una grave pena. Nadie podrá, además, renunciar al cargo o función para la que es elegido[235].

Finalmente, para que todos los derechos absolutamente fundamentales del Estadio sean eternos, se establecerá que sea declarado reo de lesa majestad todo aquel que ponga en tela de juicio ante el Consejo Supremo algún derecho fundamental, como la necesidad de prolongar el mando de algún jefe militar o de disminuir el número de patricios, y cosas por el estilo[236]. Y no solo se le condenará a muerte y se confiscarán sus bienes, sino que se exhibirá en público algún signo de su castigo para eterna memoria. En cambio, para salvaguardar los demás derechos fundamentales del Estado, basta con establecer que no se pueda abrogar ninguna ley ni dictar una nueva, sin contar primero con el acuerdo del Consejo de síndicos y después con el de las tres cuartas o cuatro quintas partes del Consejo Supremo.

§ 26. Por otra parte, el derecho de convocar el Consejo Supremo y de proponer los temas que él debe resolver, pertenece a los síndicos; a éstos se concederá también el primer puesto en el Consejo, pero sin derecho a voto. No obstante, antes de la sesión, deben jurar, por la salvación de aquel supremo Consejo y por la pública libertad, que ellos pondrán el máximo interés en que los derechos patrios se mantengan incólumes y que se vele por el bien común. Hecho esto, expondrán, por medio del funcionario que hace de secretario suyo, el orden del día de la sesión.

§ 27. Ahora bien, para que todos los patricios tengan igual potestad a la hora de tomar decisiones y de elegir a los funcionarios del Estado, y que todos los asuntos se despachen con rapidez, merece toda mi aprobación el método seguido por los venecianos. En efecto, para nombrar a los funcionarios del Estado, eligen por sorteo a unos cuantos miembros del Consejo, quienes anuncian sucesivamente los nombres de los funcionarios a elegir. Cada patricio expresa mediante bolas si aprueba o desaprueba al funcionario propuesto a elección, de forma que no se sepa quién ha votado a éste o a aquél. Con este método se consigue, no solo que todos los patricios tengan [3|335] igual autoridad en las decisiones y que los asuntos se tramiten con rapidez, sino también que cada uno tenga absoluta libertad, condición primordial en los Consejos, de expresar su opinión sin peligro alguno de envidia[237].

§ 28. Este mismo método, a saber, la votación por medio de bolas, debe ser aplicado en el Consejo de síndicos y en los demás.

En cuanto al derecho de convocar el Consejo de síndicos y de proponer los asuntos a resolver en él, conviene que resida en su presidente. Éste, y otros diez o más síndicos, se congregarán diariamente para recibir las quejas y acusaciones secretas de la plebe contra los funcionarios y custodiar, si fuera necesario, a los acusadores[238], así como para convocar el Consejo, incluso antes de la fecha fijada para su sesión habitual, si alguno de ellos estimara que existe peligro en la demora. Dicho presidente y los miembros que se reúnen diariamente con él, deben ser elegidos por el Consejo Supremo y, como es obvio, de entre los síndicos y no con carácter

vitalicio, sino por seis meses, sin que puedan continuar hasta que pasen tres o cuatro años. A estos últimos se les asignarán, *como antes hemos dicho*[239], los bienes confiscados y el dinero de las multas o una parte de todo ello. Los demás detalles, relativos a los síndicos, los expondremos en el momento oportuno.

§ 29. El segundo Consejo que hay que subordinar al Consejo Supremo, lo llamaremos *Senado*. Su función será administrar los asuntos públicos, por ejemplo, promulgar las leyes del Estado, organizar la fortificación de las ciudades tal como está prescrito, conceder los títulos a los militares, exigir impuestos a los súbditos e invertirlos, responder a los embajadores extranjeros y decidir a dónde hay que enviar los propios.[240]

No obstante, la elección de los propios embajadores es incumbencia del Consejo Supremo; porque hay que evitar, en primer lugar, que un patricio pueda ser llamado a algún cargo del Estado, a no ser por el Consejo Supremo, a fin de que los patricios no pretendan granjearse el favor del Senado. En segundo lugar, hay que remitir al Consejo Supremo todos aquellos asuntos que cambian de algún modo el actual estado de cosas, como son las decisiones sobre la guerra y la paz. De ahí que los decretos del Senado sobre la guerra y la paz, para ser válidos, deben ser ratificados por la autoridad del Consejo Supremo. Por este motivo, me inclinaría a pensar que el gravar con nuevos impuestos no pertenece al Senado, sino únicamente al Consejo Supremo.

§ 30. Para determinar el número de senadores hay que [3|336] tener en cuenta lo siguiente. Primero, que todos los patricios tengan la misma esperanza de alcanzar la dignidad senatorial. Segundo, que, no obstante, los mismos senadores cuyo mandato se ha cumplido, puedan tras un corto intervalo ser reelegidos, a fin de que el Estado siempre esté regido por varones capaces y experimentados. Finalmente, que entre los senadores haya varios que sobresalgan por su sabiduría y virtud[241].

Para que se cumplan estas condiciones no cabe idear nada mejor que determinar mediante una ley que nadie sea admitido entre los senadores antes de los cincuenta años de edad y que se elijan por un año cuatrocientos

patricios, es decir, aproximadamente la duodécima parte del total. Dos años después de finalizar ese mandato, podrán ser reelegidos los mismos. De esta forma, la cuarta parte[242], aproximadamente, de los patricios desempeñará siempre, excepto breves intervalos, el cargo de senador. El número de senadores, junto con el de síndicos, no será muy inferior al número de patricios que hayan llegado a los cincuenta años de edad[243]. Todos los patricios tendrán pues, grandes esperanzas de alcanzar la dignidad de senador o de síndico y, no obstante, los mismos patricios detentarán siempre, a excepción, como hemos dicho, de cortos intervalos, el carácter senatorial. Y así (*por lo dicho en el § 2 de este capítulo*) nunca faltarán en el Senado varones eminentes que destaquen por su prudencia y habilidad.

Y como esta ley no podrá ser infringida sin gran envidia por parte de muchos patricios, no hace falta, para garantizar siempre su eficacia, ninguna otra medida, aparte de que cualquier patricio que haya llegado a la edad señalada, notifique este hecho a los síndicos. Éstos anotarán su nombre en la lista de patricios destinados a ocupar cargos senatoriales y lo leerán en el Consejo Supremo, para que, con los demás de su misma categoría, ocupe en dicho Consejo el puesto destinado a hombres de ese rango y que estará cerca del de los senadores[244].

§ 31. Las ganancias de los senadores deben ser tales que les resulte más ventajosa la paz que la guerra. Por eso se les asignará la centésima o la quincuagésima parte de las mercancías que se exportan del Estado a otras regiones o de éstas a aquél. Pues no podemos dudar que de este modo [3|337] velarán cuanto puedan por la paz y procurarán no prolongar nunca la guerra[245]. Si algunos senadores se dedicaran al comercio, tampoco ellos estarán exentos de pagar este tributo, pues no creo que nadie pueda ignorar que tal exención no puede ser concedida sin gran quebranto para el comercio[246].

Por el contrario, hay que prohibir mediante una ley que un senador, o quien haya desempeñado esa función, pueda ocupar cargo alguno en el ejército; y, además, que ningún general en jefe o pretor, de aquellos que (*según dijimos en el § 2 de este capítulo*) solo pueden ser destinados al ejército en tiempo de guerra, pueda ser nombrado, en el caso de que su

padre o abuelo sea senador o haya ocupado esta dignidad en los dos años precedentes[247]. No cabe duda de que los patricios que no pertenecen al Senado, defenderán estos derechos con todo vigor y que, por tanto, los senadores siempre sacarán mayores ventajas de la paz que de la guerra. Nunca aconsejarán, pues, la guerra, a menos que lo exija una imperiosa necesidad del Estado.

Se nos puede, sin embargo, objetar que de este modo, es decir, si hay que conceder tales ganancias a los síndicos y senadores, el Estado aristocrático no será menos costoso a los súbditos que cualquier régimen monárquico. No obstante, hay que señalar que las Casas Reales exigen mayores gastos, sin que se destinen a defender la paz, y que nunca puede ser demasiado alto el precio con que se compre la paz. A ello se añade, en primer lugar, que todo lo que en el Estado monárquico se da a uno o a pocos, en éste se da a muchísimos. Además, los reyes y sus ministros no soportan las cargas del Estado junto con los súbditos, mientras que en éste sucede lo contrario, ya que los patricios, al ser elegidos siempre de entre los más ricos, aportan la mayor parte del gasto público[248].

Finalmente, las cargas del Estado monárquico no provienen tanto de los gastos del rey cuanto de los arcanos. Porque las cargas estatales, cuando se imponen a los ciudadanos para proteger la paz y la libertad, se las soporta, por grandes que sean, y se las acepta en pro de la paz. ¿Qué pueblo tuvo que pagar jamás tantos y tan elevados tributos como Holanda? Y no solo no quedó exhausta, sino que, al revés, llegó a ser tan rica que todos envidian su suerte. De ahí que, si los impuestos del Estado monárquico se destinaran a la paz, no agobiarían a los ciudadanos. Es, como he dicho, el carácter secreto de dicho Estado el que hace sucumbir a los súbditos bajo tales cargas. En efecto, la virtud de los reyes sobresale más en la guerra que en la paz; y [3|338] quienes quieren reinar ellos solos, deben poner el máximo empeño en tener súbditos pobres[249].

Paso por alto otras razones expuestas en su día por el prudentísimo holandés V. H.[250], porque no hacen aquí al caso. Mi único propósito, en efecto, es describir la estructura mejor de cualquier Estado.

§ 32. A las sesiones del Senado deben asistir algunos síndicos, elegidos para ello por el Consejo Supremo, pero sin derecho a voto. Su función será velar porque se respeten las reglas relativas a dicho Consejo y que se encarguen de convocar el Consejo Supremo, cuando el Senado tiene que trasladar a éste algún asunto. Como hemos dicho, en efecto, incumbe a los síndicos el supremo derecho de convocar este Consejo y de proponerle los asuntos a resolver[251]. Pero antes de recoger los votos sobre tales cuestiones, el que hace entonces de presidente, expondrá el estado de la cuestión y cuál es la opinión del propio Senado sobre el asunto presentado y qué motivos la avalan. Hecho esto, se recogerán los votos por el orden de costumbre.

§ 33. El pleno del Senado no debe reunirse diariamente, sino, como todos los Consejos numerosos, en determinadas fechas. Pero, como, en el ínterin, hay que despachar los asuntos del Estado, es necesario elegir un cierto número de senadores que sustituya al Senado en sus vacaciones[252]. Su misión será convocar el mismo Senado, cuando fuera necesario, ejecutar sus decisiones sobre los asuntos públicos, leer las cartas dirigidas al Senado y al Consejo Supremo y, en fin, deliberar sobre los asuntos a proponer al Senado. Pero, para que se comprenda mejor todo esto, así como el procedimiento general de dicho Consejero, expondré todo el asunto con más detalle.

§ 34. Los senadores, elegidos, como he dicho, por un año, serán distribuidos en cuatro o seis secciones. La primera ocupará la presidencia del Senado durante los tres o dos primeros meses. Terminado este período, ocupará ese puesto la segunda sección, y así en adelante, por orden riguroso. Cada sección ocupará, pues, el primer puesto durante el mismo período de tiempo, de suerte que la que fue la primera durante los primeros meses, será la última durante el segundo período[253].

Por otra parte, hay que elegir tantos presidentes como secciones existen, y otros tantos vicepresidentes que les sustituyan cuando sea necesario. Es decir, que de cada sección hay que elegir dos, un presidente y un vicepresidente. El presidente de la primera sección presidirá también el

Senado durante los primeros meses [3|339] y, en su ausencia, le sustituirá su vicepresidente, y así harán los demás en el orden indicado.

Hay que elegir, además, a suertes o por votación, a algunos de la primera sección para que sustituyan, junto con el presidente y el vicepresidente de la misma, al Senado durante sus ausencias y por el período en que su sección ocupa el primer puesto en el Senado. Ya que, transcurrido ese período, hay que elegir de nuevo, por sorteo o votación, otros tantos de la segunda sección, que ocupen el puesto del presidente y vicepresidente de la primera y sustituyan al Senado, y así en las demás secciones.

Y no es necesario que éstos que hay que elegir, por sorteo o votación, cada tres o cada dos meses, y que llamaremos en adelante *cónsules*, sean elegidos por el Consejo Supremo. En efecto, el motivo que hemos aducido *en el § 29 de este capítulo*, no vale aquí y mucho menos *el del § 17*. Basta, pues, con que sean elegidos por el Senado y los síndicos que estén presentes.

§ 35. No puedo, sin embargo, determinar con tanta precisión el número de estos sustitutos. Es cierto, no obstante, que tienen que ser tan numerosos como para que no puedan ser fácilmente sobornados. Pues, aunque no deciden nada por sí solos sobre los asuntos públicos, sí pueden influir en el Senado o, lo que es mucho peor, burlarlo, proponiéndole lo que no tiene importancia alguna y ocultándole lo que sí la tiene. Por no aludir siquiera a que, si fueran demasiado pocos, la simple ausencia de éste o aquél podría retrasar la gestión de los asuntos públicos. Pero, a la inversa, como estos cónsules son creados porque los grandes Consejos no pueden dedicarse a diario a los asuntos públicos, es necesario buscar un término medio, de suerte que lo reducido del número quede compensado por la rapidez de su actuación. De ahí que, si se eligen unos treinta cónsules por dos o tres meses, serán más de los que puedan ser corrompidos en este breve período. Por eso mismo he advertido que quienes ocupan su puesto, no deben en modo alguno ser elegidos sino en el preciso momento en que unos se van y otros les suceden[254].

§ 36. Hemos dicho, además, que la función de los cónsules es convocar el Senado, cuando algunos de ellos, aunque sean pocos, lo juzguen necesario; proponer los asuntos a tratar en él; clausurar sus sesiones y ejecutar sus decretos sobre los asuntos públicos. Cómo se haya, sin embargo, de proceder para que los asuntos no se retrasen mucho tiempo con inútiles discusiones, [3|340] lo diré ahora con brevedad.

Los cónsules deliberarán sobre qué asuntos deben elevar al Senado y qué medidas prácticas hay que tomar. Y, si todos fueran del mismo parecer, que convoquen el Senado y, una vez expuesta la cuestión y manifestada su propia opinión, recogerán los votos en el orden establecido, sin esperar a que otros expresen su parecer. Pero, si los cónsules defendieran más de una opinión, la primera que será propuesta al Senado, será aquella que hayan defendido mayor número de cónsules. Si dicha opinión no es aprobada por la mayor parte del Senado y de los cónsules, sino que el número total de los que dudan y los que niegan, es mayor (lo cual se debe constatar, como hemos dicho, por bolas), expondrán a continuación aquella opinión que sigue a la primera en número de votos, y así con las demás.

Si ninguna opinión fuera aprobada por la mayoría del Senado, se aplazará la sesión para el día siguiente o una fecha próxima, a fin de que los cónsules vean entretanto si logran hallar otras medidas que sean mejor aceptadas. Si no las hallaran o la mayor parte del Senado no las aprobara, habrá que escuchar la opinión de cada senador. Y, si tampoco ahora coincide la mayoría del Senado en una de ellas, habrá que votar de nuevo cada una de las opiniones; pero no se contarán tan solo, como hasta ahora, las bolas de los que afirman, sino también las de los que dudan y las de los que niegan. En el caso de que sean más los que afirman que los que dudan o los que niegan, se dará por válida esa opinión, y por inválida, en cambio, si son más los que niegan que los que dudan o los que afirman.

Pero, si, respecto a todas las opiniones, es mayor el número de los que dudan que el de los que niegan o afirman, se unirá al Senado el Consejo de síndicos. Entonces votarán conjuntamente síndicos y senadores; pero solo se computarán las bolas afirmativas y las negativas, prescindiendo de las que revelan indecisión[255].

El mismo procedimiento se deberá observar respecto a los asuntos que el Senado traslada al Consejo Supremo. Hasta aquí sobre el Senado.

§ 37. Por lo que respecta a la Curia o Tribunal de Justicia no se puede basar en los mismos principios que el que existe bajo un monarca (*tal como lo hemos descrito en el § 6 y ss. del capítulo VI*). Ya que (*por el § 14 de este capítulo*) toda consideración de estirpes o familias es ajena a los fundamentos del Estado aristocrático. Además, como [3|341] los jueces solo son elegidos de entre los patricios, puede ser que, por temor a quienes les sucedan, eviten pronunciar una sentencia inicua contra ningún patricio y que incluso no se atrevan a castigarlos como merecen; en cambio, se atreverán a todo contra los plebeyos y convertirán a los más ricos en objeto diario de sus rapiñas[256].

No ignoro que por este motivo muchos aprueban la decisión de los genoveses, de elegir a los jueces, no de entre los patricios, sino de entre los peregrinos. Pero a mi, que considero la cuestión en abstracto, me parece una pretensión absurda llamar a los peregrinos, y no a los patricios, para interpretar las leyes. Porque ¿qué otra cosa son los jueces sino intérpretes de las leyes? Por eso estoy convencido de que los genoveses también en esta cuestión, han mirado más a la idiosincrasia de su pueblo que a la naturaleza de este Estado. Ahora bien, como nosotros examinamos el tema en abstracto, debemos idear los medios que estén más acordes con la forma de este régimen[257].

§ 38. En cambio, por lo que toca al número de jueces, la naturaleza de este Estado no exige ninguno en concreto. Hay que procurar ante todo, igual que en el Estado monárquico, que sean más de los que pueda sobornar un particular. Efectivamente, su misión se limita a velar porque ningún particular haga injusticia a otro y dirimir por tanto los litigios entre particulares, tanto patricios como plebeyos, y aplicar las penas a los delincuentes, sean patricios, síndicos o senadores, que hayan transgredido las leyes a las que todos están sometidos[258].

Por lo demás, los litigios que puedan surgir entre las ciudades que pertenecen al Estado, deben ser zanjados en el Consejo Supremo.

§ 39. En cualquier Estado el período de tiempo para el que se eligen los jueces, es el mismo; además, cesará cada año parte de ellos. Finalmente, aunque no sea necesario que cada uno sea de distinta familia, hay que evitar que dos parientes próximos ocupen a la vez un puesto en el tribunal[259].

Esta última norma debe ser respetada en los demás Consejos, excepto en el Supremo. En éste basta con que en las elecciones se evite que nadie pueda proponer a un pariente o que le dé su voto, si otro lo hubiere propuesto, y, además, que nunca sean dos parientes próximos los que sacan las bolas de la urna, cuando se trata de nombrar a un funcionario del Estado. Esto, repito, basta en un [3|342] Consejo que consta de tan elevado número de hombres y al que no se asigna ningún emolumento especial. Por consiguiente, como esto no causará perjuicio alguno al Estado, sería absurdo dar una ley por la que se excluyera del Consejo Supremo a los parientes de todos los patricios (*como hemos dicho en el § 14 de este capítulo*)[260].

Que eso sería absurdo, es evidente. Los patricios no podrían dictar tal ley sin que *ipso facto* absolutamente todos renunciaran a esa parte de su derecho. De ahí que ya no serían los propios patricios los que velarían por dicha ley, sino la plebe, lo cual contradice abiertamente *lo dicho en los §§ 5 y 6 de este capítulo*. Por otra parte, la ley estatal que determina que sea una y la misma proporción entre el número de patricios y el de la población, tiene como fin primordial que se mantenga el derecho y el poder de los patricios, es decir, que no sean tan pocos que no puedan gobernar a la multitud.

§ 40. Por lo demás, los jueces deberán ser elegidos por el Consejo Supremo de entre los mismos patricios, esto es (*por el § 17 de este capítulo*), de entre los autores de las leyes. Y las sentencias que ellos hayan dictado, tanto sobre asuntos civiles como criminales, serán válidas, si se ha observado el procedimiento legal y no ha habido acepción de personas. Se autorizará legalmente a los síndicos para conocer, juzgar y dictaminar sobre este particular.

§ 41. Los emolumentos de los jueces deben ser los mismos que *hemos dicho en el § 29 del capítulo VI*. Es decir, que de cada sentencia que hayan dictado sobre asuntos civiles, recibirán del que perdió la causa una parte proporcional a la suma total en litigio. En cuanto a las sentencias sobre asuntos criminales, la única diferencia será que, tanto los bienes por ellos confiscados como las multas con que se castigan los crímenes menores, les sean asignados a ellos solos. Pero a condición de que nunca les esté permitido forzar a nadie con torturas a confesar[261].

De esta forma se evitará suficientemente que los jueces sean injustos con los plebeyos y que, por miedo, sean demasiado benévolos con los patricios. Efectivamente, aparte de que este miedo está mitigado por la simple avaricia, encubierta del especioso nombre de justicia, los jueces son numerosos y dan su voto, no públicamente, sino por bolas. De ahí que, si alguno se enojara por haber perdido la causa, no tendrá razones de culpar a un juez determinado. Además, el respeto a los síndicos impedirá que los jueces dicten una sentencia injusta o, al menos, absurda, y que ninguno de ellos haga nada fraudulentamente. [3|343] Aparte de que entre tan elevado número de jueces siempre habrá éste o aquél al que teman los inicuos[262].

Finalmente, por lo que toca a los plebeyos, también estarán suficientemente protegidos, si les está permitido apelar a los síndicos. Pues éstos están legalmente autorizados, como he dicho, a conocer, juzgar y dictaminar sobre la actuación de los jueces. No cabe duda de que los síndicos no podrán evitar el odio de muchos patricios ni de que, en cambio, serán muy bien vistos por la plebe, cuyos aplausos procurarán ganarse en cuanto les sea posible[263].

Para conseguirlo, no perderán ocasión alguna de revocar las sentencias contrarias a las leyes procesales (*leges fori*), de examinar la actuación de cualquier juez y de castigar a los transgresores. No hay nada que impresione más a la multitud. Que ejemplos similares rara vez puedan presentarse no es un inconveniente, sino una grandísima ventaja. Pues, si es cierto que una sociedad donde se toman diariamente medidas contra los delincuentes, está mal organizada (*como probamos en el § 2 del capítulo V*), también lo es que deben ser muy raros los casos que más célebres se hacen.

§ 42. Los gobernadores que se envían a las ciudades o provincias, debieran ser elegidos de la clase senatorial, ya que la función de los senadores es cuidar de la fortificación, de las finanzas, del ejército, etc., de las ciudades. Pero, como quienes fueron enviados a regiones un tanto remotas no podrán asistir habitualmente al Senado, los miembros del Senado solo serán nombrados gobernadores de las ciudades fundadas en el suelo patrio. En cambio, aquellos, a los que se quiere destinar a los lugares más apartados, deberán ser elegidos entre los patricios cuya edad no se aleje de la fijada para la clase senatorial[264].

Pero no creo que baste esto para garantizar la paz en todo el Estado, si las ciudades vecinas están totalmente privadas del derecho de voto. A menos que sean tan incapaces que se las pueda despreciar abiertamente, cosa del todo inconcebible. Es, pues, necesario otorgar a las ciudades vecinas el derecho de ciudadanía. De cada una de ellas se elegirán veinte, treinta o cuarenta (pues el número deberá ser mayor o menor en proporción a la magnitud de la ciudad), que se inscribirán en la lista de patricios. De éstos se debe elegir cada año a tres, cuatro o cinco para formar parte del Senado, y uno para síndico con carácter vitalicio. Los que formen parte del Senado, serán enviados como gobernadores a la ciudad en la que fueron elegidos, en compañía del síndico correspondiente[265].

[3|344] § 43. Por otra parte, los jueces que deban ser destinados a cada ciudad, deberán ser elegidos de entre los patricios de dicha ciudad. Pero no creo que sea necesario tratar esto con más detalle, dado que no concierne a los fundamentos de esta forma concreta de Estado.

§ 44. Quienes hacen de Secretarios en cualquier Consejo y funcionarios similares, como no tienen derecho a voto, deberán ser elegidos de la plebe. Pero, como el manejo diario de los asuntos les da un perfecto conocimiento de las medidas a tomar, es frecuente que se siga su consejo más de lo conveniente y que la marcha de todo el Estado dependa más que nada de sus directrices. Esto provocó la ruina de Holanda. Porque tal situación no puede menos de suscitar la envidia de muchos de los mejores. No cabe duda, en efecto, de que un Senado, cuya prudencia no estriba en el parecer

de los senadores, sino de los funcionarios, es frecuentado ante todo por los miembros inactivos. La situación de tal Estado no será, pues, mucho mejor que la de la monarquía, que es gobernada por unos cuantos consejeros del rey (*véase sobre ello los §§ 5-7 del capítulo VI*)[266].

Ahora bien, un Estado estará menos o más expuesto a este peligro según esté bien o mal organizado. Porque la libertad de un Estado, que no está afincada en bases suficientemente firmes, nunca es defendida sin peligro. Por eso, los patricios, para evitar este peligro, eligen de la plebe a funcionarios ávidos de fama y, cuando cambia la situación, los ofrecen en holocausto para aplacar la ira de quienes atentan contra la libertad. En cambio, cuando las bases de la libertad son bastante sólidas, entonces los mismos patricios reclaman para sí la gloria de defenderla y procuran que la buena gestión de los asuntos públicos dependa únicamente de su juicio.

Al establecer las bases del Estado aristocrático hemos observado, ante todo, estas dos condiciones, a saber, que la plebe quedara apartada tanto de las deliberaciones como de las votaciones (*véanse los §§ 3 y 4 de este capítulo*). Por eso hemos establecido que la suprema potestad del Estado resida en todos los patricios, la autoridad, en cambio, en los síndicos y en el Senado, y, finalmente, el derecho de convocar el Senado y (de proponerle) [267] los asuntos relativos al bien común, en los cónsules, elegidos del mismo Senado.

Si se determina, además, que quien hace de Secretario en el Senado o en otros Consejos, se elija por cuatro o cinco años como máximo, se le adjunta un Vicesecretario que sea designado por el mismo período [3|345] para que le ayude en su trabajo; o si en el Senado no hay uno, sino varios Secretarios, ocupado cada uno en distintos asuntos, nunca sucederá que el poder de los funcionarios revista especial importancia.

§ 45. Los Tribunos del tesoro también deberán ser elegidos de la plebe y darán cuenta de su gestión, no solo al Senado, sino también a los síndicos.

§ 46. En cuanto a la religión, hemos tratado ampliamente el tema en el *Tratado teológico-político*. Pero hemos omitido algunas cosas, porque no era aquél su lugar. Por ejemplo, que todos los patricios deben pertenecer a

la misma religión, a saber, a la más simple y universal, tal como la hemos descrito en dicho tratado[268]. Porque hay que evitar, ante todo, que los mismos patricios se dividan en sectas y que unos favorezcan más a éstos y otros a aquéllos; y que, además, víctimas de la superstición, intenten quitar a los súbditos la libertad de decir lo que sientan[269].

Por otra parte, aunque hay que conceder a todo el mundo la libertad de expresar lo que siente, hay que prohibir las grandes concentraciones. Por eso, aunque hay que permitir que los adictos a otra religión edifiquen cuantos templos quieran, serán pequeños, de una dimensión determinada y situados en lugares un poco distantes entre sí.

Es, sin embargo, muy importante que los templos dedicados a la religión patria sean grandes y suntuosos y que solo los patricios o senadores puedan realizar directamente el culto principal. Solo, pues, los patricios podrán bautizar, consagrar el matrimonio, imponer las manos y, en general, solo ellos serán reconocidos como sacerdotes de los templos y como defensores e intérpretes de la religión patria[270].

En cambio, para predicar y administrar el erario de la iglesia y despachar los asuntos cotidianos, el mismo Senado elegirá a algunos de la plebe; serán, pues, como vicarios del Senado y a él tendrán que darle cuentas de todo.

§ 47. He ahí cuanto se refiere a los fundamentos de este Estado. Añadiré ahora otros pocos que, aunque menos básicos, también revisten gran interés. Por ejemplo, los patricios llevarán un vestido o un hábito especial, por el que se les reconozca; se les saludará con un título especial, y todo plebeyo les cederá el puesto[271].

Si algún patricio perdiera sus bienes por algún infortunio que no se puede evitar, y puede probarlo claramente, le serán restituidos íntegramente de los bienes públicos. [3|346] Pero, si consta, por el contrario, que los gastó en regalos, lujos, juegos, prostitutas, etc., o si tiene más deudas que puede pagar, perderá su dignidad y se le declarará indigno de cualquier honor o cargo. Pues quien es incapaz de gobernarse a sí mismo y sus asuntos privados, más incapaz será de velar por las cosas públicas[272].

§ 48. Aquellos a quienes la ley obliga a jurar, evitarán el perjurio mucho mejor, si les manda jurar por la salvación o la libertad de la patria y por el Consejo Supremo, que si se les manda jurar por Dios. Porque quien jura por Dios apuesta un bien privado, del que solo él es juez. En cambio, quien apuesta con su juramento por la libertad y la salvación de la patria, jura por el bien común de todos, del cual no es él juez, y, si perjura, se declara *ipso facto* enemigo de la patria.

§ 49. Las Academias que se fundan con los gastos del Estado, se crean no tanto para cultivar los talentos cuanto para reprimirlos. Por el contrario, en un Estado libre, las ciencias y las artes se cultivan mejor, si se permite a todo el que lo pide enseñar públicamente, pero asumiendo él los gastos y el peligro de su reputación[273]. Pero estos detalles y otros similares los dejo para otro lugar, pues aquí solo había decidido tratar de lo concerniente al Estado aristocrático.

## Capítulo IX [De la aristocracia descentralizada]

§ 1. Hasta aquí hemos considerado el Estado aristocrático en cuanto que recibe su nombre de una sola ciudad que es la capital de todo el Estado. Ha llegado, pues, el momento de tratar de aquel que está formado por varias ciudades y que, en mi opinión, es preferible al anterior. Pero, para que veamos bien las diferencias y ventajas de cada uno, examinaremos cada uno de los fundamentos del Estado precedente y rechazaremos los que no convienen a éste, sustituyéndolos por otros en los que debe apoyarse[274].

§ 2. Y así, las ciudades que gozan del derecho de ciudadanía, deben estar construidas y defendidas de tal suerte que no solo no pueda cada una subsistir por sí sola sin ayuda de las otras, sino que tampoco pueda separarse de las otras sin gran perjuicio para todo el Estado. De este modo, en efecto, siempre se mantendrán unidas. Aquellas, en cambio, que están tan mal constituidas que ni se pueden conservar ellas [3|347] ni infundir

miedo a las demás, es evidente que no son autónomas, sino que dependen totalmente de las otras.[275]

§ 3 Por el contrario, todo lo que hemos demostrado *en los §§ 9 y 10 del capítulo precedente* se deduce de la naturaleza del Estado aristocrático en general, como, por ejemplo la proporción del número de patricios al de la población total, la edad y condiciones que deben reunir los candidatos a patricios. De ahí que no puede surgir diferencia alguna de que sea una o varias ciudades las que detentan el poder supremo.

La organización del Consejo Supremo, sin embargo, debe ser distinta en este caso. Efectivamente, si se designara una ciudad del Estado como sede de este Consejo Supremo, sería realmente la capital de dicho Estado. De ahí que, o bien habría que establecer un turno entre ciudades o habría que designar como sede del Consejo un lugar que no tuviera derecho de ciudadanía y perteneciera a todas ellas por igual. Pero tanto esto como aquello resulta tan fácil de decir como difícil de realizar, a saber, que tantos miles de hombres tengan que salir con frecuencia fuera de sus ciudades o reunirse ahora en este y después en aquel lugar[276].

§ 4 Ahora bien, para que podamos deducir de la misma naturaleza y situación de este Estado qué convenga hacer en este caso y cómo haya que organizar sus Consejos, hay que tener en cuenta lo siguiente. Cada ciudad posee tanto más derecho que un hombre privado, cuanto más poderosa es que él (*por el § 4 del capítulo II*). Por consiguiente, cada ciudad de este Estado (*véase el § 2 de este capítulo*) tiene tanto derecho en el interior de los muros o límites de su jurisdicción cuanto poder tiene. Por otra parte, todas las ciudades de este Estado están asociadas y unidas entre sí, no como confederadas, sino como partes de un mismo Estado[277].

Cada ciudad, sin embargo, tiene tanto más derecho que las demás sobre el Estado cuanto más poderosa es que ellas. Ya que quien pretende establecer una igualdad entre cosas desiguales se empeña en algo absurdo. Es muy justo considerar que todos los ciudadanos son iguales, porque el poder de cada uno es insignificante en comparación al poder de todo el Estado. Pero el poder de cualquier ciudad constituye una parte notable del

poder del mismo Estado y tanto mayor cuanto mayor es dicha ciudad. No se puede, por tanto, tener a todas las ciudades por iguales. Por el contrario, lo mismo que el poder, también el derecho de cada ciudad debe ser medido por su tamaño[278].

Los vínculos con que las ciudades deben ser sujetas para que constituyan un solo Estado son principalmente [3|348] (*por el § 1 del capítulo IV*) el Senado y el Tribunal de Justicia[279]. Cómo haya, sin embargo, que enlazarlas a todas mediante estos vínculos, de forma que cada una se mantenga en la medida de lo posible autónoma, lo explicaré ahora brevemente.

§ 5 Yo entiendo que los patricios de cada ciudad, los cuales deben ser más o menos numerosos según el tamaño de la misma (*por el § 3 de este capítulo*), detentan el derecho supremo sobre su ciudad. Ellos tienen, además, la suprema potestad en orden a fortificarla, ampliar sus murallas, establecer impuestos, dar y abrogar leyes y absolutamente todo cuanto estimen necesario para conservar y engrandecer su ciudad[280].

En cambio, para administrar los asuntos generales del Estado hay que crear un Senado exactamente en las mismas condiciones expuestas en el capítulo anterior. Entre este Senado y aquél no habrá otra diferencia sino que éste también tendrá autoridad para dirimir los litigios que pueden surgir entre distintas ciudades. Puesto que, como en este Estado no existe capital, los asuntos no pueden ser resueltos, como en aquél, por el Consejo Supremo (*véase el § 38 del capítulo precedente*).

§ 6 Por lo demás, en este Estado no será convocado el Consejo Supremo, a menos que sea necesario reformar el mismo Estado o en algún asunto extremadamente difícil, que los senadores se consideren incapaces de resolver. Será, pues, muy raro que todos los patricios se reúnan en Consejo. En efecto, la función principal del Consejo Supremo es (*como hemos dicho en el § 17 del capítulo anterior*) dictar y abrogar las leyes y, además, elegir a los funcionarios del Estado. Ahora bien, las leyes o derechos comunes de todo el Estado, una vez establecidos, no deben ser cambiados.

No obstante, si el momento y las circunstancias aconsejan establecer algún nuevo derecho o cambiar el ya establecido, puede estudiarse primero el asunto en el Senado. Una vez que el Senado haya llegado a un acuerdo, enviará emisarios a las ciudades para que expliquen a los patricios de cada ciudad la opinión del Senado. Si la mayoría de las ciudades coincidieran con la opinión del Senado[281], ésta quedará sancionada; de lo contrario, quedará sin valor. El mismo procedimiento habrá de seguirse para elegir a los jefes del ejército y para enviar embajadores a otros reinos, así como para dar normas sobre la declaración de guerra y [3|349] sobre la aceptación de condiciones de paz.

Sin embargo, para elegir a los demás funcionarios del Estado, como (*según hemos probado en el § 4 de este capítulo*) cada ciudad debe mantener su autonomía cuanto le sea posible y alcanzar en el Estado tanto más derecho cuanto más poderosa es que las demás, se habrá de seguir este otro procedimiento. Los senadores deben ser elegidos por los patricios de cada ciudad. Es decir, los patricios de una determinada ciudad elegirán en su Consejo un determinado número de senadores de entre sus ciudadanos, que estará en la proporción de 1:12 respecto al número total de patricios de dicha ciudad (*véase el § 30 del capítulo precedente*)[282]. Indicarán, además, quiénes quieren que pertenezcan a la primera, segunda, tercera, etc., sección. Los patricios de las otras ciudades elegirán del mismo modo un número mayor o menor de senadores, según sea su población, y los dividirán en tantas secciones como tiene, según dijimos, el Senado (*véase el § 34 del capítulo anterior*). De ahí resultará que en cada sección de senadores habrá más o menos de una ciudad según el tamaño de la misma. Pero los presidentes de las secciones y sus sustitutos, como su número es menor que el de ciudades, deben ser elegidos a suertes por el Senado de entre los cónsules[283].

También se seguirá el mismo procedimiento para elegir los Jueces supremos del Estado, es decir, que los patricios de cada ciudad elegirán de entre sus colegas más o menos jueces, en proporción al número total de sus habitantes.

Si se hace así, se logrará que cada ciudad sea lo más autónoma posible en la elección de sus funcionarios y que cada una alcance tanto más

derecho, lo mismo en el Senado que en el Tribunal de justicia, cuanto más poderosa es. Suponiendo, claro está, que el procedimiento seguido por el Senado y por el Tribunal de Justicia para resolver los asuntos públicos y para dirimir los pleitos coincide exactamente con el *descrito en los §§ 33 y 34 del anterior capítulo*.

§ 7. Por otra parte, los jefes de las cohortes y los tribunos militares deben ser elegidos también por los patricios[284]. Pues así como es justo que cada ciudad, en proporción a su tamaño, tenga que alistar determinado número de soldados para la común seguridad de todo el Estado, también es justo que cada ciudad pueda elegir por medio de los patricios, y en proporción al número de legiones que tiene que alimentar, tantos tribunos, jefes, portaestandartes, etc., como son necesarios para dirigir aquella parte del ejército que ella proporciona al Estado.

§ 8. El Senado no impondrá ningún impuesto a los súbditos. [3|350], sino que los recursos que, por decreto del Senado, sean necesarios para gestionar los asuntos públicos, los reclamará el propio Senado, no a los súbditos, sino a las ciudades. Y cada ciudad deberá cargar con una parte mayor o menor de los gastos, en proporción a su tamaño. Los patricios de cada ciudad exigirán a sus conciudadanos esa parte de la forma que prefieran, ya sea llamándoles a censarse, ya sea (como resulta más justo) imponiéndoles contribuciones[285].

§ 9. Además, aunque no todas las ciudades de este Estado sean marítimas ni los senadores procedan solo de ciudades marítimas, se les pueden asignar a ellos los mismos emolumentos *descritos en el § 31 del capítulo precedente*[286]. A ese fin cabe idear medios acordes con la estructura del Estado, que vinculen más estrechamente a las ciudades entre ellas.

Todo lo demás, relativo al Senado, al Tribunal de Justicia y a todo el Estado en general, tal como lo he expuesto en el capítulo anterior, se debe aplicar también a este Estado. Y así vemos que en un Estado que consta de varias ciudades, no es necesario designar ni una fecha ni un lugar concreto para convocar el Consejo Supremo. En cambio, al Senado y al Tribunal de

Justicia hay que asignarles una sede en un pueblo o en una ciudad que no tenga derecho a voto[287]. Pero retorno a lo relativo a las ciudades como tales.

§ 10. El procedimiento que seguirá el Consejo Supremo de una sola ciudad para elegir a los funcionarios de la ciudad y del Estado y para tomar resoluciones sobre sus asuntos, deberá ser el mismo que he *descrito en los §§ 27 y 36 del capítulo anterior*. Pues los motivos son idénticos aquí que allí.

Por otra parte, a este Consejo deberá estar subordinado el Consejo de síndicos, el cual guardará con él la misma relación que el Consejo de síndicos del capítulo precedente con el Consejo de todo el Estado. Dentro de los límites jurisdiccionales de la ciudad, su función también será la misma y recibirá los mismos emolumentos. Pero, si la ciudad es pequeña y, por tanto, el número de patricios tan exiguo que solo se puede nombrar a uno o dos síndicos, como dos no pueden formar un Consejo, entonces el Consejo Supremo de la ciudad proporcionará para cada caso jueces a los síndicos o se trasladará el asunto al Consejo Supremo de síndicos[288]. Porque de cada ciudad se enviarán también algunos síndicos al lugar donde tiene su sede el Senado para que observen si se respetan plenamente los derechos de todo el Estado y asistan a sus sesiones sin derecho a voto.

§ 11. Los cónsules de las ciudades también deben ser [3|351] elegidos por los patricios de dicha ciudad, y ellos constituirán, por así decirlo, su Senado. No puedo, sin embargo, ni creo que sea necesario, determinar su número[289], dado que los asuntos más importantes de dicha ciudad son gestionados por su Consejo Supremo, y los que se refieren a todo el Estado, por el Senado estatal. Por otra parte, si los cónsules son pocos, es necesario que emitan el voto públicamente en su Consejo y no por bolas como en los grandes Consejos. Efectivamente, en los pequeños Consejos, en los que se vote en secreto, cualquier miembro más avisado podrá descubrir sin dificultad al autor de cada voto y burlar con diversos artilugios a los más confiados[290].

§ 12. En cada ciudad, su Consejo Supremo nombrará, además, jueces; pero su sentencia podrá ser apelada ante el Tribunal Supremo del Estado, excepto en el caso del reo públicamente convicto o del deudor confeso.

§ 13. Solo nos resta, pues, hablar de las ciudades que no son autónomas. Si están fundadas en la misma provincia o región del Estado y sus habitantes tienen la misma nacionalidad y la misma lengua, deben ser consideradas, igual que las aldeas, como partes de las ciudades vecinas. Cada una deberá estar, pues, bajo el régimen de esta o aquella ciudad que sea autónoma[291]. Y la razón es que los patricios no son elegidos por el Consejo Supremo de dicho Estado, sino por el Consejo Supremo de cada ciudad, y serán más o menos en cada una, según el número de habitantes comprendidos en los límites de su jurisdicción (*por el § 5 de este capítulo*). Es, por tanto, necesario que la población (*multitudo*) de la ciudad que no es autónoma, sea añadida al censo de la población de otra que es autónoma y que dependa de su gobierno.

En cambio, las ciudades conquistadas por derecho de guerra y que han sido agregadas al Estado, o serán asociadas al Estado en calidad de vencidas y le estarán sujetas por tal favor, o bien se enviarán a ellas colonos con derecho de ciudadanía y sus gentes (*gens*) serán trasladadas a otras partes, o bien la ciudad será totalmente destruida[292].

§ 14. He ahí lo relativo a los fundamentos de este Estado. Que su condición es mejor que la de aquel que recibe su nombre de una sola ciudad, lo concluyo de lo siguiente. Los patricios de cada localidad, como acostumbra el humano deseo, se esforzarán en conservar y, si es posible, aumentar su derecho tanto en la ciudad como en el Senado. De ahí que intentarán atraerse a la multitud, administrando el Estado más bien con favores que con el miedo, y [3|352] aumentar su propio número. Ya que cuantos más sean los patricios, más senadores (*por el § 6 de este capítulo*) elegirán de su Consejo y más derecho (*por el mismo* §) tendrán, por tanto, en el Estado[293].

No importa que, como cada ciudad solo cuida de sí misma y envidia a las demás, surjan entre ellas frecuentes discordias y pierdan el tiempo en

discusiones. Pues, si mientras los romanos deliberan, se pierde Sagunto[294], al revés, mientras unos pocos lo deciden todo según su propio gusto, perecen la libertad y el bien común. Porque los talentos humanos son demasiado cortos para poder comprenderlo todo al instante. Por el contrario, se agudizan consultando, escuchando y discutiendo y, a fuerza de ensayar todos los medios, dan, finalmente, con lo que buscan y todos aprueban aquello en que nadie había pensado antes[295]. (De esto hemos visto muchos ejemplos en Holanda)[296].

Y, si alguno objetara que este Estado de Holanda no se mantuvo mucho tiempo sin un conde[297] o un sustituto que hiciera sus veces, que le sirva esto de respuesta. Los holandeses creyeron que para conseguir la libertad, era suficiente deshacerse del conde y decapitar el cuerpo del Estado. Y ni pensaron en reformarlo, sino que dejaron todos sus miembros tal como antes estaban organizados, de suerte que el condado de Holanda se quedó sin conde, cual un cuerpo sin cabeza. Y su mismo Estado ni tenía nombre. Nada extraño, pues, que la mayor parte de los súbditos no supieran en qué manos se hallaba la potestad suprema del Estado. Y, aunque así no fuera, lo cierto es que quienes detentaban realmente el poder estatal, eran muchos menos de los necesarios para gobernar a la multitud y dominar a poderosos adversarios. De ahí que éstos lograron a menudo amenazarles impunemente y, al final, destruirles. La caída súbita de su república no se produjo, pues, porque se hubiera gastado inútilmente el tiempo en deliberaciones, sino por la deforme constitución de dicho Estado y por el escaso número de sus gobernantes[298].

§ 15. Este Estado aristocrático, en el que el poder es detentado por varias ciudades, también es preferible al otro, porque en él no hay que evitar, como en el anterior, que todo su Consejo Supremo sea sometido con un simple golpe de mano, puesto que (*por el § 9 de este capítulo*) no tiene asignado un tiempo ni un lugar fijos para sus sesiones. Además, en este Estado son menos de temer los ciudadanos; porque, donde son varias las ciudades que gozan de libertad, no basta que quien intenta abrirse camino hacia el poder, ocupe una sola ciudad para conseguir el mando sobre las demás[299]. Finalmente, [3|353] en este Estado son más los que gozan de

libertad; pues donde reina una sola ciudad, el bien de las demás solo es buscado en la medida en que conviene a la que reina.

## Capítulo X. [De la aristocracia y la dictadura]

§ 1. Una vez explicados y aclarados los principios de ambos Estados aristocráticos, nos resta investigar si existe alguna causa culpable por la que puedan ser disueltos o transformados en otros.

La causa primordial por la que se disuelven tales Estados, es la que señala el sutilísimo florentino (*Discursos sobre Tito Livio, libro III, cap. 1*), a saber, que al Estado, como al cuerpo humano, «se le agrega diariamente algo que de vez en cuando necesita curación». De ahí que es necesario, dice, que alguna vez ocurra algo que haga volver al Estado a su principio, en el que comenzó a consolidarse. Si esto no se produce a su debido tiempo, sus vicios se acrecentarán hasta el punto de que no podrán ser erradicados sino con el mismo Estado. Y esto, añade, puede acontecer o bien por casualidad o bien por una prudente decisión de las leyes o de un hombre de excepcional virtud[300].

No cabe duda de que es una razón de grandísimo peso y que, si no se evita este inconveniente, el Estado no podrá subsistir por su sola virtud, sino únicamente por la suerte; y que, en cambio, si se ha puesto el remedio adecuado a ese mal, no podrá sucumbir por un vicio interno, sino tan solo por una inevitable fatalidad, como mostraremos más claramente después.

El primer remedio a este mal que me venía a la mente, es que se creara, cada cinco años, un dictador supremo por uno o dos meses, el cual tendría derecho a conocer, juzgar y dictaminar sobre la actuación de los senadores y de cualquier funcionario, y, por consiguiente, de restablecer el Estado sobre sus primeras bases. Pero quien desea evitar los inconvenientes del Estado, debe emplear medios que estén acordes con su naturaleza y que puedan derivarse de sus fundamentos[301]. De lo contrario, caerá en Escila, queriendo evitar Caribdis. Ahora bien, es cosa cierta que todos, tanto quienes gobiernan como quienes son gobernados, deben ser contenidos por el miedo al castigo o al perjuicio para que no puedan pecar impunemente o

con ganancia. Pero, a la inversa, también es cierto que, si este miedo fuera igual para los hombres buenos y los malos, el Estado correría inevitablemente un gravísimo peligro[302].

Dado, pues, que la potestad dictatorial es absoluta, no puede menos de resultar temible a todos, [3|354] sobre todo si el dictador fuera nombrado en una fecha fija, como se exige. Porque, en ese caso, cualquier hombre ambicioso de gloria buscaría con todo afán ese honor; y porque es cierto, además, que en tiempo de paz no se mira tanto la virtud como la opulencia, y que por tanto cuanto más soberbio es uno, más fácilmente alcanza los honores. Quizá por esto acostumbraban los romanos a nombrar al dictador, no en una fecha fija, sino cuando una circunstancia fortuita les obligaba a hacerlo. Y, no obstante, el rumor[303] del dictador, por citar las palabras de Cicerón, resultaba desagradable a las personas de bien. Y con razón, pues, como esta potestad dictatorial es exactamente la misma que la de un rey, puede transformarse, no sin gran peligro para el Estado, en monárquica, aunque solo sea por breve tiempo[304].

Añádase a ello que, si no se señala una fecha fija para nombrar al dictador, no habría un intervalo fijo entre uno y otro dictador, cosa que nos ha parecido indispensable, y se trataría, por tanto, de algo sumamente vago, que se podría fácilmente descuidar. Por consiguiente, a menos que esta potestad dictatorial sea eterna e invariable, en cuyo caso no se puede pasar a un solo individuo, manteniendo la misma forma de Estado, dicha potestad será en sí misma demasiado incierta y también, por tanto, la salvación y la conservación del Estado[305].

§ 2. No cabe, sin embargo, la menor duda de que (*por el § 3 del capítulo VI*), si la espada del dictador se pudiera mantener siempre en alto, conservando la misma forma de Estado, y amenazara tan solo a los malos, nunca los vicios cobrarían tal fuerza que no pudieran ser destruidos o corregidos.

Para cumplir, pues, todas estas condiciones hemos dicho que hay que subordinar al Consejo Supremo el Consejo de síndicos. Ya que así dicha espada dictatorial estará siempre en poder, no de una persona natural, sino social[306], cuyos miembros serán tantos que no puedan repartirse entre sí el

Estado (*por los §§ 1 y 2 del capítulo VIII*) ni confabularse para un crimen. A ello se añade que los síndicos tienen prohibido ocupar otros cargos del Estado, no pagan impuestos para el ejército y, finalmente, son de tal edad que prefieren lo presente y seguro a lo nuevo y arriesgado. De ahí que no constituyen peligro alguno para el Estado, sino que solo pueden infundir miedo a los malos. Y así será de hecho, ya que cuanto más débiles son para realizar crímenes, más fuertes son para reprimir la maldad. Pues, aparte de que pueden oponerse al mal en sus comienzos (porque el Consejo es eterno), son [3|355] bastante numerosos como para atreverse, sin temor a la envidia, a acusar y condenar a tal o cual poderoso; sobre todo, porque dan su voto por medio de bolas y la sentencia es dictada en nombre de todo el Consejo[307].

§ 3. Pero también en Roma eran perpetuos los tribunos de la plebe y, sin embargo, fueron incapaces de contener el poder de un Escipión. Y, además, tenían que trasladar al Senado lo que ellos consideraban beneficioso, y con frecuencia eran burlados por los senadores, quienes procuraban que la plebe favoreciera más a quien ellos menos temían. Añádase a ello que la autoridad de los tribunos frente a los patricios estaba respaldada por el favor de la plebe; y cuantas veces la congregaban, parecían provocar una sedición más bien que convocar un consejo. Ahora bien, todos estos inconvenientes no tienen cabida en el Estado que nosotros hemos *descrito en el capítulo precedente*[308].

§ 4. Lo cierto es que esta autoridad de los síndicos tan solo puede conseguir que se mantenga la forma del Estado e impedir, por tanto, que se infrinjan las leyes y que alguien pueda sacar una ganancia de la infracción. No podrá, sin embargo, evitar que se infiltren los vicios que no pueden ser prohibidos por una ley[309], como son aquellos en que caen los hombres que gozan de tiempo libre y de los cuales no rara vez se sigue la ruina del Estado. Porque los hombres en la paz, tan pronto deponen el miedo, se transforman paulatinamente de feroces y bárbaros en civilizados o humanos, y de humanos en blandengues e inactivos. Lejos de emularse unos a otros en la virtud, se emulan en la fastuosidad y en el lujo. Pronto

comienzan, pues, a sentir hastío de las costumbres patrias y a adoptar las ajenas, es decir, a ser esclavos[310].

§ 5. Para evitar estos males, muchos han intentado dar leyes controlando el gasto, pero en vano. Porque todos los derechos que se pueden conculcar sin hacer injuria a otro, son objeto de burla; y están tan lejos de frenar los deseos y apetencias de los hombres que más bien los intensifican. *Siempre nos empeñamos en lo prohibido y deseamos lo que se nos niega*. Y nunca falta a los hombres ociosos talento para eludir las leyes que se dictan sobre cosas que de ningún modo se pueden prohibir, como son los banquetes, los juegos, los adornos y otras cosas similares, ya que solo su exceso es malo y hay que medirlo por la fortuna de cada uno, sin que se lo pueda determinar por ninguna ley universal[311].

§ 6. Concluyo, pues, que aquellos vicios ordinarios de la paz, a que aquí nos referimos, nunca deben ser directa, sino indirectamente prohibidos. Es decir, que [3|356] hay que poner tales fundamentos al Estado que de ahí se siga, no que la mayoría procure vivir sabiamente (pues esto es imposible), sino que se guíe por aquellos sentimientos que llevan consigo la mayor utilidad del Estado. Hay que poner, pues, el máximo empeño en que los ricos, si no son parcos, sean, al menos, avaros. Porque no cabe duda de que, si este sentimiento de avaricia, que es universal y constante, es fomentado con el deseo de gloria, la mayoría de los hombres pondrán el máximo interés en aumentar sus posesiones sin caer en ignominia, a fin de alcanzar los honores y evitar el total desprestigio[312].

§ 7. Ahora bien, si prestamos atención a los fundamentos que hemos explicado en los dos capítulos precedentes para las dos formas de Estado aristocrático, constataremos que eso justamente se deriva de ellos. Porque el número de gobernantes es tan elevado en ambos que la mayor parte de los ricos tienen la vía abierta al gobierno y a los honores del Estado. Y, si se decide, además (*como dijimos en el § 47 del capítulo VIII*), que los patricios que deben más de lo que puedan pagar, sean destituidos de su dignidad y que a aquellos que perdieron sus bienes por algún infortunio, les sean restituidos en su integridad, no hay duda de que todos se esforzarán cuanto

puedan en conservar sus bienes. Por otra parte, no anhelarán las costumbres extranjeras ni sentirán hastío por las patrias, si se establece por ley que los patricios y cuantos aspiran a puestos honoríficos, se distingan por un traje especial (*véase al respecto los §§ 25 y 47 del capítulo VIII*)**[313]**.

Aparte de éstas, en cualquier Estado se pueden idear otras medidas, acordes con la naturaleza del lugar y la idiosincrasia del pueblo. Pero se velará, en primer lugar, porque los súbditos cumplan su deber espontáneamente, más bien que forzados por la ley.

§ 8. Efectivamente, el Estado que pone su máximo empeño en que los hombres sean conducidos por el miedo, carecerá más bien de vicio que poseerá virtud. Y, sin embargo, los hombres deben ser guiados de forma que les parezca que no son guiados, sino que viven según su propio ingenio y su libre decisión, hasta el punto de que solo les retengan el amor a la libertad, el afán de acrecentar sus bienes y la esperanza de alcanzar los honores del Estado**[314]**.

Por lo demás, las estatuas, los emblemas y otros incentivos de la virtud son más bien signos de esclavitud que de libertad, pues es a los esclavos y no a los libres a quienes se otorgan premios por su virtud. Reconozco, sin duda, que los hombres se estimulan con estos alicientes. Pero así como, en un comienzo, estas distinciones se conceden a relevantes personalidades, así, después, al crecer la envidia, las reciben gentes inútiles y engreídas por sus muchas riquezas, con la consiguiente indignación de todos los hombres de bien. Por otra parte, quienes ostentan las condecoraciones y estatuas de sus padres, se creen ofendidos, [3|357] si no se los prefiere a los demás. Finalmente, dejando aparte otras cosas, es cierto que la igualdad, cuya pérdida lleva automática y necesariamente consigo la pérdida de la común libertad, no puede, en modo alguno, ser conservada desde el momento que el derecho público otorga a un hombre, eminente por su virtud, honores especiales**[315]**.

§ 9. Sentado esto, veamos ya si estos Estados pueden ser destruidos por alguna causa culpable. Sin duda que, si algún Estado puede ser eterno, necesariamente será aquel cuyos derechos, una vez correctamente

establecidos, se mantienen incólumes. Porque el alma (*anima*) del Estado son los derechos. Y, por tanto, si éstos se conservan, se conserva necesariamente el Estado. Pero los derechos no pueden mantenerse incólumes, a menos que sean defendidos por la razón y por el común afecto de los hombres; de lo contrario, es decir, si solo se apoyan en la ayuda de la razón, son vencidos**[316]**.

Habiendo probado, pues, que los derechos básicos de las dos formas de Estado aristocrático están acordes con la razón y con el común afecto de los hombres, ya podemos afirmar que, si hay algún Estado eterno, necesariamente son éstos, o que, al menos no pueden ser destruidos por ninguna causa culpable, sino tan solo por una fatalidad inevitable**[317]**.

§ 10 Se nos puede, no obstante, replicar que, aunque los derechos del Estado, anteriormente expuestos, sean defendidos por la razón y por el común afecto de los hombres, eso no impide que sean alguna vez vencidos. Porque no hay ningún afecto que no sea vencido alguna vez por un afecto más fuerte y opuesto, ya que vemos que el temor a la muerte es vencido con frecuencia por el deseo de un objeto ajeno. Quienes, presa del terror, huyen del enemigo no pueden ser detenidos por miedo a ninguna otra cosa, sino que se precipitan en los ríos y se arrojan al fuego, con tal de escapar del hierro enemigo. De aquí que, aunque la sociedad esté bien organizada y los derechos perfectamente establecidos, en los momentos de extrema ansiedad para el Estado, cuando (como suele suceder) todos son presa de un terror de pánico, todos aprueban lo que les aconseja el miedo presente, sin pensar para nada en el futuro ni en las leyes. Todos los rostros se vuelven entonces hacia el varón célebre por sus victorias y le eximen de las leves y, dando con ello el peor ejemplo, le prorrogan el mando (*imperium*) y confían todos los asuntos públicos a su fidelidad. Esto, justamente, trajo la ruina del Estado romano.

Para responder a esta objeción, digo, en primer término, que en un Estado bien organizado no se produce tal terror sin que exista una causa proporcionada. Por tanto, ese terror y la consiguiente confusión no se pueden atribuir a ninguna causa, que pudiera ser evitada por la prudencia humana. Hay que advertir, además, que en un Estado [3|358], tal como el

que hemos descrito en los capítulos precedentes, no puede acontecer (*por los §§ 9 y 25 del capítulo VIII*) que tal o cual individuo brille tanto por su fama que atraiga hacia él todas las miradas. Antes al contrario, es inevitable que tenga otros rivales, a los que apoyen otros muchos. Así, pues, aunque el terror provoque cierta confusión en el Estado, nadie, sin embargo, podrá traicionar las leyes y nombrar, contra derecho, a alguien para detentar el supremo mando militar, sin que al momento protesten quienes proponen a otros candidatos. De ahí que, para dirimir la contienda, será necesario recurrir finalmente a las leyes ya establecidas y por todos aceptadas y ordenar las cosas del Estado conforme a las leyes en vigor[318].

Puedo, pues, afirmar, sin restricción alguna, que tanto el Estado en el que solo una ciudad detenta el poder como aquel, sobre todo, en el que lo detentan varias ciudades, son eternos; o, en otros términos, que no pueden ser disueltos o transformados en otro por ninguna causa interna.

## Capítulo XI [De la democracia]

§ 1. Paso, finalmente, al tercer Estado, el cual es totalmente absoluto y que llamamos democrático. Su principal diferencia del Estado aristocrático consiste, según hemos dicho[319], en que en éste solo depende de la voluntad y libre elección del Consejo Supremo el que se nombre a este o a aquel patricio. Nadie tiene, pues, derecho hereditario a votar ni a ocupar cargos del Estado ni puede reclamarlo en virtud de algún derecho, como sucede en el Estado de que aquí hablamos. En el Estado democrático, en efecto, todos los que nacieron de padres ciudadanos o en el solio patrio, o los que son beneméritos del Estado o que deben tener derecho de ciudadano por causas legalmente previstas, todos éstos, repito, con justicia reclaman el derecho a votar en el Consejo Supremo y a ocupar cargos en el Estado, y no se les puede denegar, a no ser por un crimen o infamia[320].

§ 2. Si se establece, pues, por ley que solo los ancianos que hayan llegado a cierto año de edad, o que solo los primogénitos, tan pronto se lo permita la edad, o que solo aquellos que contribuyen al Estado con cierta

suma de dinero, tengan derecho a votar en el Consejo Supremo y a administrar los asuntos del Estado: en todos estos casos el Estado deberá llamarse democrático, aunque pudiera suceder que el Consejo Supremo constara alguna vez de menos ciudadanos que el del Estado aristocrático antes descrito. Pues en todos esos casos los ciudadanos destinados a gobernar el Estado no son elegidos como los mejores por el [3|359] Consejo Supremo, sino que se destinan a esa función por ley[321].

Aunque estas formas de Estado, en las que no se destinan al gobierno los mejores, sino los que, por fortuna, son más ricos o han nacido los primeros, parezcan estar en desventaja respecto al Estado aristocrático, si se mira, sin embargo, a la práctica o a la común condición humana, se verá que la cosa viene a lo mismo. A los patricios, en efecto, siempre les parecerán los mejores quienes son ricos o están unidos a ellos por la sangre o la amistad. Evidentemente, si los patricios fueran de tal condición que eligieran a sus colegas sin dejarse llevar por ningún sentimiento, sino por el solo amor al bien público, no habría Estado alguno que fuera comparable al aristocrático. Pero la experiencia basta para hacer ver con todo tipo de datos que la realidad es todo lo contrario, especialmente en las oligarquías, donde la voluntad de los patricios, por falta de rivales, está sumamente libre de toda ley. Porque en éstas los patricios se esmeran en alejar del Consejo a los mejores y se buscan como colegas en el Consejo a aquellos que están pendientes de sus labios. De ahí que en semejante Estado las cosas marchen mucho peor, justamente porque la elección de los patricios depende de la voluntad absoluta de algunos, es decir, de una voluntad libre de toda ley[322]. Pero volvamos a nuestro punto de partida.

§ 3. Por lo dicho en el párrafo anterior está claro que podemos concebir varios géneros de Estado democrático. Pero no es mi propósito tratar de cada uno de ellos, sino tan solo de aquel en el que absolutamente todos los que únicamente están sometidos a las leyes patrias y son, además, autónomos y viven honradamente, tienen derecho a votar en el Consejo Supremo y a desempeñar cargos en el Estado[323].

Digo expresamente los que únicamente están sometidos a las leyes patrias, a fin de excluir a los peregrinos, puesto que se supone que dependen

de otro Estado[324].

He dicho, además, que, aparte de estar sometidos a las leyes del Estado, sean en lo demás autónomos, a fin de excluir a las mujeres y a los siervos, que están bajo la potestad de los varones y de los señores; y también a los niños y a los pupilos, mientras están bajo la potestad de los padres y de los tutores[325]. He dicho, finalmente, que viven honradamente, para que queden excluidos, ante todo, quienes son infames a consecuencia de un crimen o de algún género vergonzoso de vida[326].

§ 4. Mas quizá pregunte alguno si acaso las mujeres están bajo la potestad de los hombres por naturaleza o por ley. Ya que, si ese hecho solo se fundara en una ley, ninguna razón nos forzó a excluirlas del gobierno. Ahora bien, basta consultar a la misma experiencia para comprobar que ello se deriva de su debilidad. [3|360] Pues no ha sucedido en parte alguna que reinaran a la vez los hombres y las mujeres, sino que en cualquier punto de la tierra donde se hallan hombres y mujeres, vemos que los hombres gobiernan y las mujeres son gobernadas, y que, de esta forma, ambos sexos viven en concordia. Por el contrario, las amazonas que, según una conocida tradición, reinaron en otro tiempo, no soportaban que los varones moraran en el suelo patrio, sino que únicamente alimentaban a las hembras, mientras que daban muerte a los machos que habían parido[327].

Ahora bien, si las mujeres fueran iguales por naturaleza a los varones, tanto en fortaleza de ánimo como en ingenio, en lo cual consiste principalmente el poder humano y, por tanto, el derecho, sin duda que, entre tantas y tan diversas naciones[328], se encontrarían algunas en las que ambos sexos gobernaran por igual, y otras en las que los varones fueran gobernados por las mujeres y fueran educados de forma que el poder de su ingenio fuera menor. Pero, como esto no sucedió en parte alguna, podemos afirmar rotundamente que las mujeres no tienen, por naturaleza, un derecho igual al de los hombres, sino que, por necesidad, se supeditan a ellos. No puede, por tanto, suceder que ambos sexos gobiernen por igual, y, mucho menos que los varones sean gobernados por las mujeres[329].

Y, si consideramos, además, los afectos humanos, a saber, que los hombres casi siempre aman a las mujeres por el solo afecto sexual y que

aprecian su ingenio y sabiduría en la misma medida en que ellas son hermosas; y que, además, los hombres soportan muy a duras penas que aquellas mujeres, a las que ellos aman, favorezcan de algún modo a otros, y hechos por el estilo, veremos sin mayor dificultad que no puede acontecer, sin gran perjuicio para la paz, que los hombres y las mujeres gobiernen por igual[330].

[***El resto falta***]

# CORRESPONDENCIA[†]

## *Introducción*

> *En cuanto a mí, de todas las cosas que están fuera de mi poder, ninguna estimo más que poder tener el honor de trabar lazos de amistad con gentes que aman sinceramente la verdad* (Ep 19, pp. 86-87).

La primera edición de la *Correspondencia* (8), en la doble versión, latina y holandesa, de OP/NS (1677), incluía tan solo 75 cartas. A lo largo de dos siglos fueron apareciendo otras, de suerte que ascendieron a 84 en la de Vloten/Land (1883), a 86 en la de Gebhardt (1925) y a 88 en la de Akkerman/Hubbeling (1977), de las cuales 50 son suyas y 38 de otros, y se supone que 61 fueron escritas en latín y 27 en holandés.

Ahora bien, como los primeros editores, a fin de no comprometer a sus corresponsales, si aparecían asociados a Spinoza, eliminaron de algunas de ellas fechas y nombres, dejaron a sus lectores el difícil problema de adivinar cuáles eran las unas y los otros. Y a esos dos problemas hay que añadir otro, más importante, el de saber cuál era el idioma original de cada carta, ya que solo se han recuperado trece autógrafos. Los dos primeros problemas —nombres de los corresponsales y fechas de las cartas— están hoy casi resueltos o no crean especial dificultad. Por eso bastará aludir brevemente a su estado actual. El tercero, en cambio, es de máxima importancia y aún no está resuelto, por lo cual lo trataremos con mayor detalle.

Puesto que, en su conjunto, la problemática aquí planteada es compleja, a fin de que los lectores dispongan de una guía segura, hemos sintetizado

los resultados en una sola Tabla, impresa al final de las «Notas a la *Correspondencia*». En ella aparecen las distintas versiones de cada carta, junto con sus distintas numeraciones, tanto en OP/NS (retomada y modificada por Mignini/Proietti), como en Gebhardt, etc. Con ella como referencia, tocaremos los tres puntos siguientes: 1) Corresponsales y fechas; 2) Versiones textuales de cada carta, 3) Contenido biográfico y temático de la *Correspondencia*.

## 1. Corresponsales y fechas.

Hoy sabemos que los corresponsales de Spinoza eran, por orden alfabético de apellidos, los veinte siguientes: Balling, Blijenbergh, Bouwmeester, Boxel, Boyle, Burgh, Fabritius, Graevius, Hudde, Jelles, Leibniz, van der Meer, Meyer, Oldenburg, Ostens, Schuller, Stensen, Tschirnhaus, Velthuysen y Vries. Conocemos, además, con suficiente precisión la biografía de cada uno, y la damos en notas a la primera carta de cada uno. Su identificación, facilitada muy pronto por una carta de Schuller a Leibniz (N-85.3: 29/3/1678), resultó falsa en algunos casos, en los que las iniciales dadas se tomaron por las de otros: Hudde (Ep 34-36) por Huygens, Ostens (Ep 42-43) por Orobio de Castro, Bouwmeester (Ep 37) por Bresser; y el «anónimo» (Ep 84) no llegó a ser identificado con J. Jelles hasta Meinsma (20), 1896.

Las fechas, en cambio, siguen causando serios problemas, porque son imprescindibles para el orden, si no de impresión, sí del estudio de sus textos.

En efecto, OP/NS habían agrupado las 74 cartas (la Ep 84 aparecía solo como prefacio de TP) por corresponsales, desde Oldenburg (Ep 1-25) hasta A. Burgh (Ep 74). Pero, al haber impreso algunas sin sus fechas y/o sus nombres, su orden y uso resultaban inciertos. Por eso, al aparecer nuevas cartas y algunas de ellas autógrafas, Vloten/Land las imprimieron en orden cronológico y numeración única. Gebhardt y Akkerman/Hubbeling le siguieron, doblando los números de las cartas nuevas: Ep 12-A, 30-I y 30-II, 48-A y 48-B, 67-A.

Éste es el orden que habíamos seguido en la primera edición y que hemos decidido mantener ahora, no solo por evitar los perjuicios que su alteración conlleva, sino porque es obvio que Spinoza es más importante que cada uno de sus corresponsales y, en todo caso, es su trayectoria personal la que debe servir de hilo conductor a sus cartas.

## 2. Versiones y ediciones.

Como Spinoza escribía mejor el latín que el holandés, que hablaba en la calle, redactó todas sus obras en latín (J-70). No obstante, como algunos de sus corresponsales o apenas sabían latín (Jelles) o lo manejaban con mayor dificultad (Blijenbergh) que su idioma nativo, el holandés, en su *Correspondencia* existen cartas, tanto suyas como de otros, que fueron escritas en holandés. Y, como no se conservan más que 13 en autógrafo, aún hoy sigue siendo difícil saber cuál de las versiones existentes es la preferible.

Atendiendo a la menor o mayor dificultad de elección entre las versiones conservadas, se pueden clasificar en tres grupos. Al 1.º pertenecen las 13 cartas autógrafas, para las cuales no se necesita alternativa alguna, aunque existan. Al 2.º grupo pertenecen 54 cartas de las 75 de OP/NS, aquellas de las que solo existen esas dos versiones; en cuyo caso, lo obvio sería elegir aquella versión que esté en el idioma del original perdido, si se supiera cuál era éste. Al grupo 3.º pertenecen las 21 cartas restantes de las 75 de OP/NS, de las cuales existe una tercera copia, a saber, de 5 la copia de Leibniz y de 16 otra distinta, que suele ser preferida a OP/NS.

El resultado es que actualmente la versión original, por un lado, y la holandesa, por otro, van ganando terreno entre los editores. Baste decir que, en las 7 cartas con dos versiones *latinas*, Gebhardt prefirió el original en la proporción de 2/7, Akkerman y Domínguez de 5/7, y Mignini de 7/7. La discrepancia mayor está en Ep 6 y Ep 32, para las cuales los tres primeros preferimos la versión de OP por haber sido revisada por Spinoza después de haber enviado la original, mientras que Mignini prefiere ésta. Para las 27

cartas (incluidas Ep 48-A y Ep 84), que se suponen escritas originalmente *en holandés*, las preferencias por éste frente al latín son similares: 6/26 en Gebhardt, 9/27 en Akkerman, 17/27 en Domínguez, 19/27 en Mignini.

Así, pues, todavía existen desacuerdos entre los editores y traductores sobre cuál sea la versión preferible para algunas cartas. Todos ellos giran en torno a dos cuestiones. En unos casos, se trata de si se ha de preferir la versión latina o la holandesa, ya que no se sabe cuál es la original; en otros, de si es mejor el texto original o el impreso con notables variantes y «mejoras». Gebhardt, como dijimos, prefirió a veces OP al original (latino u holandés), porque suponía que su texto era el que el mismo autor, Spinoza, había corregido para su publicación. Pero Akkerman le criticó de haber «invertido» el orden obvio, sobre todo cuando, existiendo el autógrafo holandés (Ep 23 y Ep 27), Gebhardt había preferido el latino de OP. No obstante, hay dos casos (Ep 6 y Ep 32) en los que Akkerman prefiere, como Gebhardt, la versión de OP a la autógrafa. Y es obvio que esta incoherencia limita el alcance de sus críticas.

A fin de evitar equívocos, hemos de aclarar que, si también nosotros hemos traducido de OP, y no de NS, diez cartas de Spinoza, que se suponen escritas en holandés (Ep 17 a Balling, Ep 21 a Blijenbergh, Ep 34-36 a Hudde, y Ep 39, 40, 41, 44, 50 a Jelles), es porque dudamos de que su historia textual esté probada con razones sólidas, ni internas ni externas. En todo caso, el argumento de que NS habría hecho en algunas una re-traducción del texto de OP al holandés (contando o no con la versión original holandesa de Spinoza), nos parece falaz. Por el contrario, en Ep 17, la versión latina (OP) nos resulta dudosa; y en Ep 84 nos parece más probable que haya sido redactada por Spinoza en holandés.

Vista la *Correspondencia* en su conjunto, las divergencias entre las distintas versiones, tal como aparecen en las ediciones actuales, no afectan apenas a su contenido. Y, dado que el proyecto en curso, de una nueva edición crítica de las *Opera* de Spinoza, no ha llegado a las cartas, hemos seguido el texto de Gebhardt, aunque contrastándolo con los demás.

## 3. Contenido biográfico y temático.

La *Correspondencia* de Spinoza, a pesar de ser tan reducida en número de cartas como en su volumen, constituye el documento histórico más objetivo sobre su vida y su obra. Y ello a pesar de que tampoco sus corresponsales son de gran relevancia. En ella se inician los debates que darían origen a esa controversia apasionante, que es el «spinozismo». El lector podrá comprobar esos dos aspectos, vida y doctrinas, buscando los términos oportunos en el *Índice analítico*, y completándolos con la *Cronología* y las *Biografías*. No obstante, en las líneas siguientes, hacemos un recuento de sus temas más destacados.

Comencemos por la biografía. En las cartas se hallan noticias de primera mano sobre el nombre y el apellido de Spinoza en autógrafos y en su sello, sobre su afición a la óptica y su oficio de pulidor de lentes para microscopios y telescopios, sobre sus idiomas y su patria, sobre sus residencias sucesivas y sobre su precaria salud.

Pero, por encima de todo eso, ellas son la manifestación más viva y directa de su carácter ante los distintos interlocutores y sus opiniones personales sobre los temas más polémicos de su sistema.

En el carácter, Spinoza era algo así como un espíritu «estoico», tal como diría Colerus (C-66), y en sus escritos practicaba el método cartesiano, por lo cual se mostraba mesurado en la manifestación de sus sentimientos. A pesar de ello, la lectura de sus cartas resulta apasionante. En ellas lo sorprendemos hablando de forma más directa que en sus tratados, ya que tiene que pronunciarse, no sobre los temas que él elige, sino sobre los que otros le fuerzan a abordar y que suelen ser para él los más espinosos. Recuérdese el diálogo o debate con Boyle, con Blijenbergh, con Velthuysen, con Tschirnhaus y, quizá el más duro de todos, el último con Oldenburg sobre Cristo y los misterios cristianos.

Spinoza, cuyos resortes le hacen vibrar con muy distintos tonos en los escolios de su *Ética*, actúa en sus cartas con toda la riqueza y fuerza que cada uno de sus interlocutores le exigía. En otra ocasión los hemos clasificado en cinco grupos, desde sus íntimos amigos, con de Vries y Balling, Bouwmeester y Meyer; sus amigos más lejanos, con Oldenburg y Boxel; sus desconocidos, con Leibniz y Fabritius; sus adversarios, con Blijenbergh, Velthuysen y Burgh. El lector curioso puede comparar la

proximidad y cercanía, que manifiesta con de Vries (Ep 8-10), con el hondo impacto que le causa la muerte de un niño de Balling, y la sintonía con que intenta consolarle contándole sus propias experiencias. Y puede contrastar después esas expresiones, confiadas y serenas, con los duros reproches que dirige a Blijenbergh, cuando le insiste en sus dudas, y con los ásperos y sarcásticos improperios que lanza contra Burgh, en respuesta a los suyos (Ep 76). En esas y otras cartas vemos a su autor en persona, ora haciendo gala de sinceridad y nobleza, ora golpeando con su ironía y su implacable dialéctica a su adversario, logrando así que, ante amigos y enemigos, su persona quede al mismo nivel que su obra.

Hagamos, para terminar, una breve alusión al contenido «temático» de las Cartas. Es sin duda una cuestión de máximo interés, ya que se puede decir que, así como en su *Ética* Spinoza ha dado forma de sistema a los principales temas de las demás obras, en las *Cartas* son debatidos todos esos y otros muchos. Y la razón es que, como hemos mostrado en la Introducción a cada una de sus obras, en ellas no sólo se alude o describe las circunstancias en que las redactó y publicó, sino que se debaten sus temas, al ritmo en que son compuestas y publicadas (PPC/CM y TTP) o que circulan en copias (TIE y *Ética*).

Por eso mismo, en la «Introducción» a nuestra primera edición de la *Correspondencia* (1988), habíamos titulado un epígrafe «el sistema a debate». Pero este tema ha hallado aquí su lugar adecuado en la *Introducción general* (6.2-6.6; 8.4-8, 5), donde hemos tomado como hilo conductor la *Ética*, por lo cual remitimos a ella a nuestros lectores.

# TEXTO DE LA CORRESPONDENCIA

## CARTAS[1]
## de algunos varones doctos a B. D. S.
## y
## RESPUESTAS
## del autor, que contribuyen no poco a explicar el resto de sus obras.

[4|5] **Carta 1**

*Henry Oldenburg*[2]
al muy ilustre señor B. d. S.

Muy ilustre señor y estimado amigo:

Cuando recientemente estuve con usted en su retiro de Rijnsburg[3], me resultaba tan penoso separarme de su lado, que tan pronto estuve de vuelta en Inglaterra, hago cuanto me es posible por unirme de nuevo a usted, al menos mediante la comunicación epistolar. La ciencia de las cosas permanentes, unida a la modestia[4] y a la elegancia de las costumbres (cualidades todas ellas con las que la naturaleza y su propio esfuerzo amplísimamente le han adornado) poseen por sí mismas tal poder de seducción que arrastran a amarlas a todos los hombres sencillos y de educación liberal. ¡Ea!, pues, preclarísimo señor, estrechemos las manos con una amistad no fingida y cultivémosla esmeradamente con toda clase de estudios y de buenos oficios. Cuanto pueda surgir de mi corto ingenio, considérelo como suyo. Y permítame, a su vez, que pueda reclamar para mí

una parte de las dotes intelectuales que usted posee, siempre que ello no redunde en perjuicio suyo[5].

En Rijnsburg habíamos conversado sobre Dios, la extensión y el pensamiento infinito, sobre la [4|6] diferencia y acuerdo de estos atributos, sobre la naturaleza de la unión del alma (*animae*) humana con el cuerpo, y, en fin, sobre los principios de la filosofía de Descartes y de Bacon. Pero, como entonces solo hablamos de temas tan importantes como de paso y a prisa, y además todos ellos siguen torturando desde entonces mi espíritu, en virtud de la amistad entre nosotros iniciada, me decido ahora a tratarlos con usted y a rogarle con toda amabilidad que me exponga con más amplitud sus ideas acerca de los puntos citados.

Antetodo, no se resista a instruirme sobre estos dos temas: primero, en qué pone usted la verdadera diferencia entre la extensión y el pensamiento; segundo, qué defectos observa usted en la filosofía de Descartes y de Bacon y de qué manera piensa poder eliminarlos y sustituirlos por algo más sólido. Cuanto más liberalmente me escriba usted sobre estas cuestiones y otras similares, más estrechamente me ligará a usted y me forzará a prestarle, en cuanto pueda, análogos servicios[6].

Ya están en la imprenta *Ciertos ensayos fisiológicos*, escritos por un noble inglés, hombre de extraordinaria erudición. Tratan de la naturaleza del aire y de su propiedad elástica, comprobada con cuarenta y tres experimentos, así como de los fluidos y sólidos, y de cosas similares. Tan pronto salga a la luz, procuraré que le entreguen esta obra por medio de un amigo que quizá atraviese el mar[7].

Mientras tanto, que goce usted de larga salud y acuérdese de su amigo, que es con todo afecto y devoción suyo.

*Henry Oldenburg*
Londres, 16/26 de agosto de 1661[8].

[4|7] **Carta 2**

*B. d. S.* al muy noble y muy docto señor
Henry Oldenburg

(Respuesta a la precedente)

Muy ilustre señor:

Cuán grata es para mí su amistad, lo podrá usted juzgar, si consigue que su modestia no le impida reflexionar sobre las virtudes que tan copiosamente posee. Por mi parte, cuando las contemplo, me parece que es no poco orgullo atreverme a iniciar esa amistad, especialmente cuando pienso que, entre amigos, todas las cosas, sobre todo las espirituales, deben ser comunes[9]. Todo ello hay que atribuirlo, pues, no a mi, sino a su modestia y benevolencia, ya que la primera le invitó a rebajarse a sí mismo, y la segunda, a enriquecerme a mi, de tal manera que no temo entablar la estrecha amistad que usted insistentemente me ofrece y de mi parte solicita, y pondré todo mi empeño en mantenerla.

En cuanto a las dotes de mi ingenio, si es que algunas poseo, permitiría gustoso que usted las reclamara como propias, aun cuando supiera que ello iba a redundar en grave perjuicio mío. Pero, a fin de no dar la impresión de que le quiero denegar lo que por derecho de amistad me solicita, intentaré explicarle mi opinión sobre los temas de que habíamos hablado, aunque no pienso que esto vaya a conseguir unirle más estrechamente a mi, a menos que cuente con su benevolencia[10].

Comenzaré, pues, refiriéndome brevemente a Dios. Lo defino como un ser, que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales es infinito o sumamente perfecto en su género. Hay que señalar que entiendo por atributo todo aquello que se concibe por sí y en sí, de suerte que su concepto no implica el concepto de otra cosa. Así, por ejemplo, la extensión se concibe en sí y por sí; el movimiento, en cambio, no, puesto que se concibe en otro y su concepto incluye la extensión. Que ésta [4|8] sea la verdadera definición de Dios, consta por el hecho de que entendemos por Dios un ser sumamente perfecto y absolutamente infinito. Que tal ser exista, se demuestra fácilmente a partir de esa definición; pero, como no es éste el momento, prescindiré de la demostración.

Lo que sí debo demostrar, a fin de contestar a la primera pregunta que me formula su señoría, son los puntos siguientes. Primero, que en la naturaleza no pueden existir dos sustancias, a menos que difieran en toda su

esencia. Segundo, que la sustancia no puede ser producida, sino que pertenece a su misma esencia el existir. Tercero, que toda sustancia debe ser infinita o sumamente perfecta en su género. Una vez demostrados estos tres puntos, su ilustrísima podrá ver con facilidad a dónde tiendo, con tal que preste atención simultáneamente a la definición de Dios. Así que no es necesario que exponga más claramente todo esto.

No obstante, para demostrarlo con claridad y concisión, no he ideado nada mejor que someter al examen de su ingenio lo que he probado según el método geométrico[*1].

Le envío, pues, esos tres puntos por separado, esperando que usted me dé su opinión[11].

En segundo lugar, me pregunta qué errores descubro en la filosofía de Descartes y de Bacon. Aunque no es mi costumbre revelar los errores de los demás, quiero complacerle también en esto. El primero y mayor de todos es que se han desviado mucho del conocimiento de la primera causa y origen de todas las cosas. El segundo, que no conocieron la verdadera naturaleza de la mente humana. El tercero, que nunca lograron indicar la verdadera causa del error. Cuán indispensable sea el exacto conocimiento de estas tres cosas, tan solo lo ignoran quienes carecen en absoluto de todo estudio y disciplina.

Ahora bien, que ellos se desviaron del conocimiento de la primera causa y de la mente humana, se colige fácilmente de la verdad de las tres proposiciones antes mencionadas; por lo cual me limitaré a señalar el tercer error[12].

De Bacon solo diré que habla de este tema de forma muy confusa y que no prueba casi nada, sino que solo expone. Pues, en primer lugar, supone que el entendimiento humano, aparte de la falacia de los sentidos, yerra por su propia naturaleza; pues, como todo lo concibe a su imagen y no a imagen del universo, es como un espejo desigual a los rayos de luz de las cosas, que mezcla su naturaleza a la de éstas, etc. En segundo lugar, [4|9] el entendimiento humano tiende por propia naturaleza a lo abstracto, y lo que es cambiante finge que es permanente, etc. En tercer lugar, el entendimiento humano se desliza constantemente, sin poder detenerse ni descansar.

Las otras causas que añade a éstas, pueden reducirse todas fácilmente a la única asignada por Descartes: porque la voluntad humana es libre y más amplia que el entendimiento o, como dice el mismo Verulamio de forma más confusa[*2], porque el entendimiento no es de luz seca, sino que recibe una infusión de la voluntad. (Es de advertir que el Verulamio toma con frecuencia al entendimiento por el alma (*mens*), en lo cual difiere de Descartes)[13].

Mostraré, pues, que esa causa es falsa (de las otras apenas me ocuparé por su escasa importancia), lo cual ellos mismos hubieran visto fácilmente, si se hubieran percatado de que la voluntad difiere de esta o aquella volición de la misma forma que la blancura de este o aquel objeto blanco, o la humanidad de este o aquel hombre. De suerte que tan imposible es concebir que la voluntad es causa de esta o aquella volición como lo es que la humanidad sea causa de Pedro y de Pablo. Así, pues, como la voluntad no es sino un ente de razón y de ningún modo se puede llamar causa de esta o de aquella volición; como, además, las voliciones particulares necesitan de una causa para existir y no pueden llamarse libres, sino que son necesariamente tales como las determinan sus causas; como, en fin, según Descartes, los mismísimos errores son voliciones particulares, se sigue necesariamente de todo ello que los errores, es decir, las voliciones particulares, no son libres, sino que están determinadas por causas externas y en modo alguno por la voluntad, que es lo que había prometido demostrar, etc.[14].

<Rijnsburg, princ. sept. 1661>.

## [4|10] **Carta 3**

*Henry Oldenburg*
al muy ilustre señor B. d. S

Muy distinguido y estimado amigo:

Me han entregado su eruditísima carta y la he leído con gran placer. Apruebo de buen grado su método geométrico de demostración, pero al

mismo tiempo atribuyo a mi torpeza que no alcance con la misma facilidad lo que usted expone con tanta precisión. Le ruego, pues, que me permita presentarle las razones de mi dificultad, al abordar las siguientes cuestiones, y pedirle su solución[15].

La primera es si usted comprende, de forma clara e indubitable, que por la sola definición, que usted da de Dios, se demuestra que tal ser existe. Por mi parte, cuando considero que las definiciones solo contienen conceptos de nuestra mente y que nuestra mente concibe muchas cosas que no existen y que es fecundísima en multiplicar y aumentar las cosas ya concebidas, no logro ver cómo del concepto que tengo de Dios puedo inferir la existencia de Dios. En efecto, del conjunto de todas las perfecciones que percibo en los hombres, los animales, los vegetales, los minerales, etc., puedo concebir y formar una sustancia única que posea todas aquellas cualidades unidas; más aún, mi mente es capaz de multiplicarlas y aumentarlas al infinito. Por tanto, puede forjar así un ser perfectísimo y soberano, sin que se pueda concluir de ahí que tal ser existe.

La segunda cuestión es si a usted le parece indudable que ni el pensamiento limita al cuerpo ni el cuerpo al pensamiento, siendo así que aún está sin decidir qué es el pensamiento: si es un movimiento corpóreo o un acto espiritual, totalmente distinto del cuerpo.

La tercera cuestión es si aquellos axiomas, que usted me comunicó, los tiene usted por principios indemostrables, conocidos por la luz natural y que no necesitan de [4|11] prueba alguna. Quizá el primer axioma sea de ese tipo; pero no veo que pueda decirse lo mismo de los otros tres. En efecto, el segundo supone que en la naturaleza real no existe nada, fuera de las sustancias y los accidentes; y sin embargo muchos sostienen que el tiempo y el lugar no son ni lo uno ni lo otro. Su tercer axioma, a saber: «las cosas que poseen atributos diversos no tienen nada común entre sí» está tan lejos de que yo lo conciba claramente que todas las cosas del universo parecen convencerme más bien de lo contrario. Pues todas las cosas que conocemos, difieren en parte y en parte convienen.

Finalmente, el cuarto: «las cosas que no tienen nada común entre sí no pueden ser la una causa de la otra», no resulta tan transparente a mi nebuloso entendimiento que no necesite que se le proyecte alguna luz.

Porque Dios no tiene nada formalmente común con las cosas creadas, y, sin embargo, es considerado por casi todos nosotros como causa de ellas[16].

De ahí que, como no me parece que esos axiomas están fuera de toda duda, fácilmente adivinará usted que las proposiciones, sobre ellos construidas, no pueden menos de vacilar. Y cuanto más las examino, más dudas me asaltan sobre su validez. Acerca de la primera, reflexiono así: dos hombres son dos sustancias y del mismo atributo, ya que uno y otro están dotados de razón; de ahí concluyo que existen dos sustancias del mismo atributo. Acerca de la segunda, pienso que, como nada puede ser causa de sí mismo, a duras penas podemos comprender cómo pueda ser verdad que «la sustancia no puede ser producida, ni siquiera por otra sustancia». Como esta proposición establece que todas las sustancias son causa de sí mismas, y a todas y cada una de ellas las hace independientes entre sí y otros tantos dioses, niega la causa primera de todas las cosas. Confieso sinceramente que no lo entiendo, a menos que usted se digne revelarme más clara y ampliamente su opinión acerca de este sublime argumento y mostrarme cuál es el origen y formación de las sustancias, así como la interdependencia de las cosas y su mutua subordinación.

Por la amistad que hemos iniciado le conjuro a que actúe con toda libertad y confianza conmigo en este asunto, y le ruego insistentemente que tenga la absoluta seguridad de que todo aquello, que usted se digne comunicarme, lo mantendré con toda reserva y que no comunicaré nada cuya divulgación pudiera redundar en su perjuicio o engaño.

[4|12] En nuestro Colegio Filosófico nos dedicamos a realizar experimentos y observaciones, hasta el límite de nuestras posibilidades, y estamos empeñados en elaborar una historia de las artes mecánicas. Pues estamos convencidos de que por los principios de la mecánica se pueden explicar perfectamente las formas y cualidades de las cosas, y que todos los efectos de la naturaleza resultan del movimiento, la figura, la estructura y sus diversas combinaciones, sin necesidad de recurrir a formas inexplicables y a cualidades ocultas, que son el asilo de la ignorancia[17].

El libro que le prometí se lo enviaré tan pronto como sus delegados de Holanda (*belgici*), que actúan aquí, manden, como suelen, algún mensajero

a La Haya, o en cuanto cualquier otro amigo, al que pueda entregárselo con confianza, vaya por ahí[18].

Le ruego que disculpe mi prolijidad y mi sinceridad. Tan solo le pido que tome a bien, como corresponde a amigos, lo que le he expuesto sin disimulos ni elegancias cortesanas, y créame que soy su sincero y adictísimo amigo.

*Henry Oldenburg*
Londres, 27 de sept. de 1661.

## Carta 4

*B. d. S.*
al muy noble y muy docto señor Henry Oldenburg
(Respuesta a la precedente)

Muy distinguido señor:

Cuando estoy preparando mi viaje a Amsterdam, para pasar allí una o dos semanas, [4|13] he recibido su gratísima carta y he visto sus objeciones a las tres proposiciones que le envié. Dada la premura de tiempo, procuraré responder a éstas, dejando a un lado el resto[19].

Respecto a la primera, no digo que de la definición de una cosa cualquiera se siga la existencia de la cosa definida, sino tan solo (como demostré en el escolio que adjunté a las tres proposiciones) de la definición o idea de un atributo, es decir (como expresamente he explicado acerca de la definición de Dios), de una cosa que se concibe en sí y por sí. En dicho escolio he expuesto también, si no me engaño, con suficiente claridad, sobre todo para un filósofo, la razón de esa diferencia. Pues se supone que no ignora la diferencia que existe entre una ficción y un concepto claro y distinto, ni tampoco la verdad de este axioma, a saber, que toda definición o idea clara y distinta es verdadera. Hechas estas observaciones, no veo qué otra cosa se pueda exigir para la solución de la primera objeción.

Paso, pues, a la solución de la segunda. Usted parece conceder que, si el pensamiento no pertenece a la naturaleza de la extensión, la extensión no

sería limitada por el pensamiento, puesto que usted solo duda del ejemplo. Pero dese cuenta, por favor, que, si alguien dice que la extensión no está limitada por la extensión, sino por el pensamiento, ¿no es lo mismo que si dijera que la extensión no es absolutamente infinita, sino tan solo en cuanto a la extensión? Es decir, no me concede que la extensión es absolutamente infinita, sino solo en cuanto extensión, es decir, que es infinita en su género. Claro que usted dice que quizá el pensamiento sea un acto corpóreo. Supongámoslo, aunque no lo admita. Pero, al menos, no me negará usted esto: que la extensión, en cuanto tal, no es el pensamiento, y esto basta para explicar mi definición y para demostrar la tercera proposición.

En tercer lugar, me hace usted la objeción de que los axiomas no se pueden enumerar entre las nociones comunes. No voy a discutirlo. Pero usted llega a dudar de su verdad e incluso parece querer demostrar que más bien es verosímil lo contrario. Ahora bien, fíjese, por favor, en la definición que propuse de sustancia y de accidente, de la cual se infiere todo esto. Pues entiendo por sustancia aquello que se concibe por sí y en sí, es decir, aquello cuyo concepto no implica el concepto de otra cosa. En cambio, por modificación o accidente entiendo aquello que existe en otra cosa y se concibe por aquello en lo que existe.

[4|14] De donde resulta: *primero*, que la sustancia es por naturaleza anterior a los accidentes, ya que éstos no pueden existir ni ser concebidos sin aquélla. *Segundo*, que fuera de las sustancias y los accidentes no existe nada en la realidad, es decir, fuera del entendimiento. Pues todo lo que existe se concibe por sí o por otro, y su concepto o implica el concepto de otra cosa o no lo implica. *Tercero*, que las cosas que poseen atributos diferentes no tienen nada común entre sí; ya que he explicado el atributo como aquello cuyo concepto no incluye el concepto de otra cosa. *Cuarto*, finalmente, que de dos cosas que no tienen nada común entre sí, la una no puede ser causa de la otra. Pues, como el efecto no tendría nada en común con la causa, todo lo que él tuviera, lo tendría de la nada. Y respecto a lo que usted aduce, que Dios no tiene nada formalmente común con las cosas creadas, etc., he afirmado todo lo contrario en mi definición; pues he dicho que Dios es un ser que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales es infinito o sumamente perfecto en su género.

En cuanto a lo que añade contra mi primera proposición, le ruego, amigo mío, que considere que los hombres no se crean, sino que únicamente se engendran y que sus cuerpos ya existían antes, aunque bajo otra forma. De aquí se sigue algo que acepto de buen grado: que, si se aniquilara una parte de la materia, se desvanecería simultáneamente toda la extensión[20].

La segunda proposición, por su parte, no introduce varios dioses, sino tan solo uno, que consta de infinitos atributos.

<Rijnsburg, principio oct. 1661>.

**Carta 5**

*Henry Oldenburg*
al muy ilustre señor B. d. S.

Muy estimado amigo:

He aquí el opúsculo que le había prometido. Comuníqueme su opinión sobre el mismo, especialmente sobre los experimentos que incluye sobre el nitro y sobre los fluidos y los sólidos[21].

Le doy las gracias más sinceras por su segunda carta [4|15], llena de erudición, que he recibido ayer. Lamento mucho, sin embargo, que su viaje a Amsterdam le haya impedido contestar a todas mis dudas. Le ruego, pues, que me remita, tan pronto tenga un rato libre, lo que entonces omitió. Pues, en esta última carta, me ha dado usted mucha luz, mas no tanta como para haber disipado toda oscuridad. Confío que lo conseguirá cuando me instruya, con toda claridad y precisión, sobre el verdadero y primer origen de las cosas. Ya que, mientras no me quede claro por qué causa y de qué modo comenzaron las cosas y con qué tipo de conexión dependen de la causa primera, si es que tal existe, todo cuanto oigo y cuanto leo me parece un cajón de sastre. Así, pues, doctísimo señor, le ruego encarecidamente que me ceda su antorcha en este asunto y no dude de mi fidelidad y gratitud, pues soy su adictísimo,

*Henry Oldenburg*
Londres, 11/21 de octubre de 1661.

**Carta 6[22]**

*B. d. S.*
al nobilísimo y doctísimo señor Henry Oldenburg

Contiene unas observaciones al libro del nobilísimo señor *Robert Boyle*[23] sobre el nitro, la fluidez y la solidez. (Respuesta a la precedente)

Ilustrísimo señor:

He recibido el libro del agudísimo Boyle y lo he estudiado cuanto mis ocupaciones me lo han permitido.

Le agradezco muchísimo este obsequio. Veo que no [4|16] me equivoqué cuando, al prometerme por primera vez este libro, supuse que usted estaba interesado por algo muy importante. Ahora desea usted, doctísimo señor, que emita mi modesta opinión sobre lo que él ha escrito. Lo haré en cuanto me permita mi escaso ingenio, señalando algunos puntos que me parecen oscuros o insuficientemente demostrados. A causa de mis ocupaciones, todavía no he podido recorrerlos todos y mucho menos examinarlos. He aquí, pues, lo que he creído señalar acerca del nitro, etc.[24].

*Sobre el nitro*

En primer lugar, el autor infiere de su experimento sobre la reintegración del nitro que el nitro es un cuerpo heterogéneo, compuesto de partes fijas y volátiles, y que su naturaleza (al menos en cuanto a los fenómenos) es muy diferente de la naturaleza de las partes de que se compone, aunque surge de la simple mezcla de éstas. Para que esta conclusión sea correcta se requiere, según creo, otro experimento que demuestre que el [4|17] espíritu de nitro no es realmente nitro y que sin la ayuda de la sal de lejía no se lo puede condensar ni cristalizar. Al menos

había que comprobar si la cantidad de sal fija, que queda en la retorta, es la misma para la misma cantidad de nitro y si aumenta en proporción a ésta. Por lo que se refiere a lo que el ilustrísimo varón dice (en la sección novena: § 9) haber descubierto con la balanza y a que los fenómenos del espíritu de nitro son muy diversos y algunos incluso contrarios a los fenómenos del mismo nitro, en nada contribuye, según creo, a confirmar su conclusión. Para que se vea, expondré, en pocas palabras, el medio más sencillo que se me ocurre para explicar este <fenómeno> de la reintegración del nitro. Añadiré a ello dos o tres experimentos muy sencillos, con los que se confirma de algún modo esta explicación[25].

Así, pues, para explicar este fenómeno con la máxima sencillez, no supondré otra diferencia entre el espíritu de nitro y el propio nitro fuera de aquella que es patente: que las partículas de éste están en reposo, mientras que las de aquél, con tal que se las agite lo suficiente, chocan unas con otras. Y en cuanto a la sal fija, supondré que en nada contribuye a la constitución de la esencia [4|18] del nitro, sino que la consideraré como las escorias del nitro, pues compruebo que ni el espíritu de nitro está exento de ellas, sino que, pese a la presión, sobrenadan con bastante profusión en el interior del mismo.

Esta sal o estas escorias poseen poros u orificios del tamaño de las partículas del nitro. Pero yo he constatado que, cuando las partículas del nitro eran expulsadas, por la acción del fuego, de sus poros, unos se estrecharon y otros, por eso mismo, se vieron forzados a dilatarse, mientras que la sustancia misma o las paredes de estos orificios se volvían rígidas y al mismo tiempo muy frágiles.

De ahí que, al insuflarle espíritu nítrico, algunas de sus partículas comenzaron a filtrarse con violencia [4|19] por los orificios más estrechos; y como su espesor (como bien demostró Descartes) es desigual, comenzaban curvando, a modo de un arco, sus rígidas paredes antes de romperlas; mas cuando las rompían, forzaban a sus fragmentos a esparcirse y, mientras conservaban el movimiento que antes tenían, permanecían tan incapaces como antes de condensarse y cristalizar.

Por el contrario, las partes del <espíritu de> nitro que se filtraban por los poros más anchos, como no tocaban sus paredes, estaban

necesariamente rodeadas de alguna materia sutilísima y, al igual que las partes de la leña por la acción de la llama o del calor, eran empujadas hacia arriba y volaban a lo alto. Pero, si eran bastante abundantes o si se unían con los fragmentos de las paredes y con las partículas que habían entrado por los orificios más estrechos, formaban gotas que volaban hacia arriba.

En cambio, si por medio de agua o de aire[*3], se afloja la sal fija y se vuelve menos activa, entonces es capaz de frenar el ímpetu de las partículas del <espíritu de> nitro y de forzarlas a perder el movimiento que tenían y a quedarse fijas de nuevo, como sucede con una bala de cañón al chocar con la arena o con el lodo.

La reintegración del nitro consiste exclusivamente en esta fijeza de las partículas del espíritu nítrico, y para conseguirla se emplea, como resulta de esta explicación, la sal fija como instrumento. Hasta aquí lo relativo a la reintegración del nitro[26].

Veamos ahora, si lo desea, en primer lugar, por qué el espíritu de nitro y el nitro mismo difieren tanto en sabor, y en segundo lugar, por qué el nitro es inflamable y no lo es en modo alguno el espíritu de nitro.

Para entender el primer punto hay que señalar que los cuerpos en movimiento nunca chocan con otros por sus superficies más amplias, mientras que los cuerpos en reposo se apoyan unos sobre otros por sus superficies mayores. [4|20] De ahí que, si se colocan sobre la lengua las partículas de nitro, mientras están en reposo, apoyarán sobre ella sus superficies más amplias y obstruirán sus poros, provocando la sensación de frío; aparte de que el nitro no se puede disolver con la saliva en partes tan diminutas <como con el fuego>. Pero, si esas partículas se colocan en la lengua mientras se agitan rápidamente, chocarán contra ella con sus superficies más agudas y se filtrarán por sus poros; y cuanto más se agiten, más intensamente pincharán la lengua, de la misma forma que una aguja producirá sensaciones distintas según que la toque de punta o se apoye en ella de lado.

En cuanto a la causa por qué el nitro es inflamable y no lo es, en cambio, el espíritu nítrico, reside en que, cuando las partículas del nitro están en reposo, es más difícil que el fuego las lleve hacia arriba que cuando poseen un movimiento propio en todas las direcciones. De ahí que, cuando

están en reposo, ofrecen resistencia al fuego hasta que éste las separa unas de otras y las envuelve por doquier; pero, una vez que las envuelve, las arrastra consigo de aquí para allá hasta que adquieran movimiento propio y entonces se elevan en forma de humo.

Por el contrario, las partículas del espíritu nítrico, como ya están en movimiento y aisladas unas de otras, basta muy poco calor del fuego para que se difundan en todas direcciones por una esfera más amplia, [4|21] de suerte que algunas desaparecen en forma de humo y las otras se introducen en la materia que alimenta al fuego antes de que la llama las rodee por todos lados, con lo cual extinguen el fuego más bien que lo avivan.

Paso ya a los experimentos que parecen confirmar esta explicación. El primero consiste en que he constatado que las partículas de nitro, que se disipan en forma de humo al estallar, son nitro puro. En efecto, después de haber licuado reiteradamente nitro en una retorta incandescente y de prenderle fuego con un carbón encendido, recogí el humo en una copa de vidrio fría hasta que se cubrió de su rocío. Después humedecí más el frasco con mi aliento y, finalmente[*4], lo expuse al aire frío para que se secara. Hecho esto, aparecieron diminutos cristales de nitro salpicados en el frasco.

Para que no cupiera sospechar que ese fenómeno no se debía tan solo a las partículas volátiles, sino que quizá la llama había arrastrado consigo trozos enteros de nitro [4|22] (para hablar según la opinión del ilustrísimo Boyle) y que había expulsado después las partes fijas junto con las volátiles, antes de que se disolvieran; para que no cupiera tal sospecha, repito, hice subir el humo por un tubo A de más de un pie de largo, como por una chimenea, de modo que las partes más pesadas se adhiriesen al tubo y que pudiera recoger solo las partes más volátiles que pasaban por un orificio más estrecho B. <Y también tomaba una pequeña cantidad de nitro para que la llama fuera más débil y menos excitada. Y>, como he dicho ya, el experimento resultó.

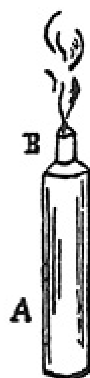



*Figura 1*

Pero tampoco quise contentarme con eso, sino que, para examinar mejor el hecho, tomé una cantidad mayor de nitro, lo licué y lo prendí con una brasa encendida; coloqué, como antes, el tubo A sobre la retorta y, mientras duró la llama, sostuve junto al orificio B un trozo de espejo. Se adhirió a éste cierta materia que se licuaba al exponerla al aire. <Por donde conjeturé al instante que esa materia constaba tan solo de partículas fijas>. Y, aunque esperé algunos días, no logré observar ningún efecto del nitro; en cambio, cuando añadía espíritu de nitro, se transformaba en nitro.

De este experimento se pueden concluir, según creo, tres cosas: *primera*, que las partes fijas se separan de las volátiles en el momento de licuarse y que, una vez disociadas, [4|23] la llama las empuja a unas y a otras hacia arriba; *segunda*, que una vez que las partes fijas se han separado de las volátiles mediante una detonación, no pueden volver a reunirse; de donde se sigue, *tercera*, que las partes que se adhirieron al frasco y se condensaron en cristales diminutos no eran fijas, sino solo volátiles[27].

El segundo experimento, que parece mostrar que las partes fijas no son más que escorias del nitro, es éste: que cuanto más purificado está el nitro, más volátil y más apto para cristalizar lo encuentro. Pues cuando colocaba cristales de nitro purificado o filtrado en una copa de vidrio, como A, y le añadía un poco de agua fría, junto con este agua fría, se evaporaba un poco del mismo; después de lo cual aquellas partículas fugitivas se adherían otra vez a los labios de la copa y se condensaban en gotas diminutas.




*Figura 2*

El tercer experimento, que parece demostrar que las partículas del espíritu nítrico se hacen inflamables al perder su movimiento, es el siguiente. Instilé unas gotas de espíritu nítrico en un cucurucho de papel húmedo y añadí después arena, por cuyos intersticios se filtraban continuamente los espíritus del nitro. Cuando la arena había absorbido todo o casi todo el espíritu nítrico, la sequé al fuego en el mismo cucurucho con todo cuidado. Hecho lo cual quité la arena y coloqué el papel junto a una brasa encendida; tan pronto como prendió fuego, el [4|24] papel chisporroteaba tal como suele hacer cuando está empapado del mismo nitro.

Si hubiera tenido vagar para proseguir mis experimentos, habría añadido otros que quizá aclarasen por completo el asunto. Pero como estoy enteramente distraído por otras cosas, los dejaré, con su permiso, para otra ocasión. Paso, pues, a otras observaciones.

§ 5. Donde el ilustrísimo señor trata incidentalmente de la figura de las partículas del nitro, acusa a los autores modernos de haberla descrito mal.

No sé si incluye entre ellos a Descartes; de ser así, quizá lo acuse fundándose en dichos de otros, ya que Descartes no habla de tales partículas, perceptibles por los ojos. Y no creo yo que el ilustre Boyle piense que, si frotáramos las gotitas de nitro hasta cambiarlas en paralelepípedos o en cualquier otra figura, dejarían de ser nitro. Quizá se refiera a ciertos químicos que no admiten sino lo que pueden ver con los ojos y palpar con las manos.

§ 9. Si pudiéramos realizar con rigor este experimento, confirmaría plenamente lo que quería concluir del primer experimento arriba mencionado.

[4|25] De § 13 a § 18. El ilustrísimo señor intenta demostrar que todas las cualidades táctiles solo dependen del movimiento, la figura y las demás afecciones mecánicas. Pero, como el ilustre autor no propone sus argumentos como matemáticos, no es en absoluto necesario examinar si son totalmente convincentes. Por lo demás, no sé por qué el ilustre señor pone tanto empeño en deducirlo de su experimento, puesto que esto ya ha sido más que suficientemente demostrado por el Verulamio y, después, por Descartes[28].

Ni veo tampoco que este experimento nos ofrezca indicios más elocuentes que otros experimentos bastante corrientes. Y así, respecto al *calor*, ¿no aparece lo mismo, y con idéntica claridad, cuando al frotar dos palos uno con otro, aunque estén fríos, producen con solo aquel movimiento una llama, o cuando la cal se calienta al echarle agua? Respecto al *sonido*, no veo que se observe en este experimento algo más novedoso que en la ebullición del agua común y en otros muchos casos. En cuanto al *color* (que se cambiaba al añadir espíritu nítrico), por atenerme exclusivamente a lo probable, tan solo diré que vemos que los vegetales cambian en múltiples y los más variados colores. Además, los cuerpos que [4|26] exhalan *olor* fétido, si se los agita, lo exhalan más fétido todavía y especialmente si se los calienta algo. Finalmente, el vino *dulce* se transforma en vinagre, y así otras muchas cosas.

Por lo cual (*si me es lícito expresarme con libertad filosófica*), todas estas cosas las juzgaría superfluas. *Digo esto porque temo que otros, que aprecian menos de lo que es justo al ilustre varón, juzguen mal de él*[*5] [29].

§ 24. También he comprobado por experiencia que las partículas de sal fija flotan en aquellas gotitas salinas. Pues cuando ellas volaban hacia arriba, chocaban contra un vidrio plano que había preparado al efecto y que había calentado un poco a fin de que toda partícula volátil que se adhiriera al vidrio volara. Hecho esto, observaba que una materia espesa y brillante se adhería, aquí y allí, al vidrio.

§ 25 En este párrafo parece que el ilustre varón quiere demostrar que las partículas alcalinas son llevadas de aquí para allá por el impulso de las partículas salinas, mientras que las partículas salinas se elevan ellas mismas, por su propio impulso en el aire.

Ahora bien, en mi explicación he dicho que las partículas de espíritu nítrico adquieren un movimiento más agitado, porque, cuando penetran en orificios más anchos, deben ser [4|27] necesariamente ceñidas por cierta materia sutilísima e impulsadas por ella hacia arriba, como las partículas de leña por el fuego. En cambio, las partículas alcalinas recibieron su movimiento del impulso de las partículas de espíritu nítrico que se colaron por los orificios más estrechos.

Añadiré aquí que el agua pura no puede disolver ni relajar tan fácilmente las partes fijas. Nada extraño, pues, que, al echar espíritu nítrico en la solución de esa sal fija disuelta en agua, se produzca la ebullición, que el ilustre autor describe en el § 24.

Aún más, pienso que dicha ebullición será más intensa que si el espíritu nítrico se mezclara a la sal fija todavía intacta. Porque en el agua esta sal se disuelve en diminutas moléculas, que se pueden separar más fácilmente y moverse con más libertad que cuando todas las partes de la sal chocan entre sí y se adhieren firmemente.

§ 26. Ya he hablado del sabor del espíritu ácido; solo me resta, pues, referirme al alcalino. Cuando colocaba el álcali en la lengua, sentía un calor, al que seguía un picor. Lo cual me indica que es una especie de cal; pues, así como la cal se calienta con el agua, también esta sal se calienta con la saliva, el sudor, el espíritu nítrico y quizá también con el aire húmedo.

[4|28] § 27. Del hecho de que una partícula de materia se una a otra no se sigue *ipso facto* que adquiera una nueva forma, sino tan solo que se hace mayor. Esto basta para conseguir lo que pretende explicar el ilustre autor en este párrafo <a saber, que ataca al oro>

§ 33. Mi opinión sobre la forma de filosofar del ilustre varón la expresaré cuando haya visto la disertación que él menciona aquí y en el comentario preliminar (en la pág. 23).

*De la fluidez*[30]

§ 1. «Consta suficientemente que hay que enumerarlas entre las afecciones más generales, etc.»

Yo no me inclinaría a pensar que las nociones tomadas del uso vulgar y que explican la naturaleza, no como es en sí, sino tal como se percibe por los sentidos humanos, haya que enumerarlas entre los géneros supremos ni tampoco mezclarlas (por no decir confundirlas) con las nociones puras, que explican la naturaleza como es en sí. Pertenecen a estas últimas el movimiento y el reposo y sus leyes; a las primeras, en cambio, lo visible e invisible, lo caliente y lo frío y, como en seguida diré, también lo fluido y lo sólido, etc.

[4|29] § 5. «La primera (causa de la fluidez) es la pequeñez de los cuerpos componentes, ya que en los más grandes, etc.».

Aunque los cuerpos sean pequeños, tienen (o pueden tener) superficies desiguales y asperezas. De ahí que, si los cuerpos grandes se movieran de suerte que su movimiento estuviera en la misma proporción a su masa que el movimiento de los cuerpos diminutos a la suya, también deberían llamarse fluidos, si no fuera que el término fluido designa algo extrínseco y que, en el uso vulgar, solo se emplea para designar aquellos cuerpos móviles, cuyas partes diminutas e intersticios escapan a la sensación humana. Por eso es lo mismo dividir los cuerpos en fluidos y sólidos que en visibles e invisibles.

En el mismo § 5. «Si no podemos comprobarlo con experimentos químicos».

Nadie podrá comprobar esto jamás, ni con experimentos químicos ni con otros, sino tan solo mediante el razonamiento y el cálculo. Pues con el razonamiento y el cálculo dividimos los cuerpos al infinito y, por consiguiente, también las fuerzas necesarias para moverlos; pero con experimentos nunca podremos comprobarlo.

[4|30] § 6. «Los cuerpos grandes son muy poco aptos para constituir los fluidos, etc.»

Es algo evidente por sí mismo, ya se entienda o no por fluido lo que acabo de decir. Lo que no veo es cómo el ilustre varón lo verifique con los experimentos aducidos en este § 6. Pues (ya que queremos dudar de algo <cierto>), aunque los huesos sean inadecuados para formar el quilo y

fluidos similares, pueden muy bien ser aptos para formar algún nuevo tipo de fluido[31].

§ 10. «Y ello aun cuando los haga menos flexibles que antes, etc».

Sin cambio alguno de las partes, por el simple hecho de que aquellas que penetraron en el recipiente se separaron de las demás, pudieron coagularse en un cuerpo más consistente que el aceite. En efecto, los cuerpos son más ligeros o más pesados según la naturaleza de los fluidos en que son sumergidos. Y así, las partículas de manteca, mientras flotan en la leche, forman parte del líquido. Pero, cuando la leche es agitada, adquiere un movimiento nuevo al que no todas las partes componentes pueden adaptarse por igual: ésta es la única razón de que algunas partes se hagan más pesadas, las cuales empujan hacia arriba a las más ligeras. [4|31] Pero, como estas partes, a su vez, son más pesadas que el aire, por lo que no pueden formar con él un líquido, son empujadas por él hacia abajo; como, por otra parte, no son adecuadas al movimiento, tampoco pueden formar ellas solas un líquido, sino que se apoyan unas en otras y se adhieren. De forma análoga, los vapores, cuando se separan del aire, se transforman en agua, la cual, respecto al aire, puede llamarse sólida[32].

§ 13. «Tomo como ejemplo una vejiga distendida por el agua más bien que una vejiga llena de aire, etc.»

Como las partículas del agua se están moviendo incesantemente en todas direcciones, es evidente que, si no son retenidas por los cuerpos circundantes, ella se extendería por todas partes[33].

Por lo demás, confieso que no puedo entender todavía qué pueda ayudar la distensión de una vejiga llena de agua en orden a confirmar la opinión sobre los pequeños espacios. Pues la razón de por qué las partículas de agua no ceden a la presión ejercida con el dedo sobre las paredes de la vejiga (cosa que harían si estuvieran libres), es que no existe equilibrio [4|32] o circulación como se da cuando un cuerpo, por ejemplo *nuestro dedo <ver figura 3>*, está rodeado de un fluido o de agua. Pero, por más que el agua esté presionada por la vejiga, sus partículas cederán a una piedra contenida en la vejiga, de idéntica forma que suelen hacerlo fuera de ella.



*Figura 3*

Mismo § 13. «¿Existe una porción de materia?»

Hay que responder afirmativamente, a menos que prefiramos indagar al infinito o, lo más absurdo de todo, que concedamos que existe el vacío[34].

§ 19. «Para que las partículas del líquido encuentren entrada en los poros y sean detenidas allí, cómo es posible, etc.)»

Esto no se debe afirmar, de forma categórica, de todos los líquidos que hallan entrada en los poros de otros cuerpos. Pues las partículas de espíritu nítrico, si penetran en los poros de un papel blanco, lo vuelven rígido y frágil. Lo cual se puede comprobar echando unas gotas en una cápsula de hierro incandescente, como A, de forma que el humo salga expulsado por un cucurucho de papel, como B. Además, el mismo espíritu nítrico humedece el cuero, pero no lo moja, y, no obstante, lo contrae, de igual modo que el fuego.

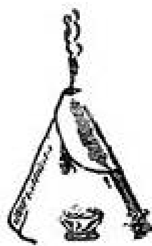


*Figura 4*

Mismo § 19. «Como la naturaleza <las destinó> a nadar y a volar, <con tal cuidado dotó sus plumas>, etc».

Busca la causa en el fin[35].

§ 23. «Aunque sus movimientos rara vez son percibidos por nosotros. Tómese, en efecto, etc.»

Sin este experimento y [4|33] sin ningún dispendio, la cosa aparece bastante clara por el hecho de que nuestro aliento, que en invierno lo vemos mover bastante bien, en verano y en habitaciones caldeadas no logramos percibirlo. Además, si en tiempo de verano el aire se enfría bruscamente, los vapores que ascienden del agua, debido a la nueva densidad del aire, no pueden dispersarse con la misma facilidad que antes de enfriarse; de ahí que se congreguen de nuevo sobre la superficie del agua con tal abundancia que nos resulta bastante fácil verlos.

Por lo demás, el movimiento es a menudo demasiado lento para ser percibido por nosotros, como podemos colegirlo del cuadrante solar y de la sombra del sol; y otras muchas veces es demasiado rápido para que lo percibamos, como se puede comprobar con una antorcha encendida si se la mueve circularmente con cierta velocidad, en cuyo caso imaginamos que la parte encendida está en reposo en todos los puntos de la periferia que describe con su movimiento. Yo podría indicar aquí las causas de este fenómeno, si no lo estimara superfluo.

Digamos, finalmente, aunque sea de paso, que, para entender la naturaleza de los fluidos en general, basta saber que podemos mover nuestra mano, con un movimiento proporcionado al fluido, en todas sus direcciones, sin experimentar ninguna resistencia, lo cual resulta suficientemente claro a aquellos que prestan la atención debida a las nociones que explican la naturaleza tal como es en sí y no en relación a los sentidos humanos[36].

Mas [4|34] no por eso desprecio como inútil esta «historia»; antes al contrario, si de cada líquido se hiciera una con el máximo cuidado y con todo rigor, la consideraría utilísima en orden a entender <y dominar> sus diferencias peculiares, lo cual es tan necesario como deseado por todos los filósofos[37].

*De la solidez*

§ 7. «A las leyes generales de la naturaleza <conforme>»[38].

Es la demostración de Descartes, y no veo que el ilustre señor (Boyle) introduzca ninguna auténtica demostración, sacada de sus experimentos u observaciones.

En este punto y en los siguientes había hecho muchas observaciones; pero después vi que el ilustre autor se corrige a sí mismo.

§ 16. «Y una vez cuatrocientas treinta y dos <onzas>»[39].

Si se compara con el peso del mercurio encerrado en el tubo, se aproxima mucho al peso exacto. Sin embargo, he considerado que valía la pena examinar esto [4|35] a fin de apreciar, en la medida de lo posible, la relación entre la presión del aire sobre los lados, es decir, siguiendo una línea paralela al horizonte, y la presión que se ejerce en sentido perpendicular a éste. Lo cual creo que se puede hacer así.

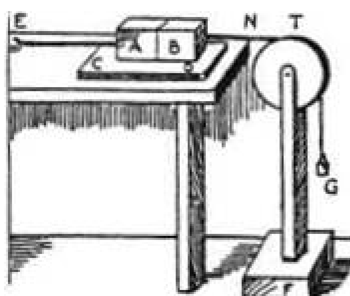


*Figura 5*

Supongamos, en la figura 5, un espejo plano CD, cuidadosamente pulido; AB, dos mármoles en contacto inmediato; el mármol A está atado al diente E, mientras que el B está atado a la cuerda N; T es una polea y G es el peso que indicará la fuerza necesaria para separar el mármol B del mármol A en dirección de una línea paralela al horizonte. En la figura 6, F es un cordón de seda bastante fuerte, con el que el mármol B está atado al piso; D es una polea y G es el peso que indicará la fuerza necesaria para separar el mármol A del mármol B en dirección de una línea perpendicular al horizonte[40].

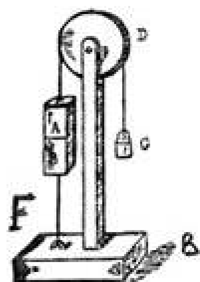


*Figura 6*

He aquí, estimado amigo, las observaciones que hasta ahora he hecho a los experimentos del señor Boyle. En cuanto a sus primeras preguntas, al releer mis respuestas a las mismas, no veo que haya omitido nada. [4|36] Y si acaso hubiera expuesto algo de forma oscura, como me suele suceder por la penuria del lenguaje, le ruego se digne indicármelo, y me esforzaré por explicarlo con más claridad.

Por lo que se refiere a su nueva pregunta, de cómo empezaron a existir las cosas y con qué nexo dependen de la causa primera, he compuesto sobre este asunto y, además, sobre «la reforma del entendimiento», un opúsculo completo, en cuya trascripción y corrección me ocupo ahora. Pero a veces desisto de este trabajo, porque todavía no tengo ninguna decisión firme sobre su publicación. Pues temo que los teólogos de nuestra época se ofendan y me ataquen con el odio y vehemencia que les es habitual, a mí que siento verdadero horror hacia las disputas. Esperaré su consejo acerca de este asunto. Y para que usted sepa qué contiene esta obra mía, que pueda disgustar a los predicadores, le diré que muchos atributos que ellos, y todos cuantos conozco, atribuyen a Dios, los considero como creaturas; y al revés, otras cosas que, por sus prejuicios, ellos consideran como creaturas, defiendo que son atributos de Dios y que ellos los han entendido mal. Y además, no separo a Dios de la naturaleza tanto como lo hicieron todos aquellos de que tengo noticia[41].

Espero, pues, su consejo, ya que le considero como amigo fidelísimo, de cuya lealtad sería un crimen dudar. Mientras tanto, que siga usted bien y continúe amando, como ha empezado a hacerlo, a éste que es enteramente suyo.

Benedictus Spiñoza[42]
<Rijnsburg, abril/mayo, 1662>[43]

[4|37] **Carta 7**

*Henry Oldenburg* al muy ilustre señor B. d. S.

Hace ya bastantes semanas, muy ilustre señor, que recibí su gratísima carta, con sus atinadas observaciones al libro de Boyle. El mismo autor, junto conmigo, le agradece muchísimo las reflexiones que nos ha comunicado; y se lo hubiera notificado mucho antes, de no haber abrigado la esperanza de verse muy pronto liberado del cúmulo de ocupaciones que pesan sobre él, y poder así remitirle, en el mismo acto, su respuesta junto con su agradecimiento. Pero la verdad es que se ha visto de momento frustrado en su esperanza, ya que le absorben tanto tiempo los asuntos públicos y privados que tiene que limitarse, por ahora, a expresarle su gratitud, viéndose forzado a dejar para otra ocasión su opinión acerca de sus anotaciones.

Se añade a ello que dos adversarios le han atacado en escritos impresos, y se siente obligado a responderles a ellos antes. Esos escritos no se dirigen contra su tratado sobre el nitro, sino contra otro librito suyo, que contiene experimentos neumáticos, que prueban la elasticidad del aire. Tan pronto quede libre de estas ocupaciones, también le dará su parecer acerca de sus reparos. Mientras tanto, le ruego que no interprete en mal sentido esta tardanza[44].

El Colegio de filósofos, al que le había aludido personalmente, se ha convertido, con el favor de nuestro rey, en Sociedad Real, y ha sido respaldado con un documento público, por el que se le confieren notables privilegios, y hay fundadas esperanzas de que será dotado de los recursos necesarios[45].

Soy plenamente de la opinión de que no prive a los estudiosos de las obras que usted sabiamente ha elaborado, con la agudeza que le caracteriza, sobre temas filosóficos o teológicos, sino que permita que salgan a la luz, por más que los teologastros puedan gruñir. Su República es sumamente libre y hay que filosofar en ella [4|38] con plena libertad; por lo demás, su propia prudencia le sugerirá que exprese sus ideas y opiniones con la mayor moderación posible; después, deje el resultado al destino. Deseche, pues, honorabilísimo señor, todo temor a irritar a los hombrecillos de nuestro tiempo. Bastante tiempo se ha sacrificado a la ignorancia y a la necedad.

Despleguemos las velas de la verdadera ciencia y escrutemos los secretos de la naturaleza con más profundidad de lo que se ha hecho hasta ahora.

Supongo que usted podrá editar, sin peligro, sus meditaciones en su país, y que no es de temer ningún reparo a ellas entre los sabios. Pues, si usted tiene a éstos por patronos y protectores, y le aseguro que así será, ¿qué ha de temer del Momo ignorante?[46].

No cejaré, estimado amigo, hasta que le convenza con mis ruegos y, cuanto de mí dependa, nunca permitiré que sus pensamientos, que son tan valiosos, estén condenados a eterno silencio. Le ruego encarecidamente que no se retrase en comunicarme, tan pronto como le sea posible, la decisión que usted tome al respecto.

Quizá se produzcan aquí hechos dignos de ser conocidos por usted. Pues la susodicha Sociedad se entregará ahora con entusiasmo a su proyecto y tal vez, mientras perdure la paz en estas costas, brindará un alto honor a la República de las Letras. Que siga usted bien, eximio señor, y créame de usted devotísimo e íntimo amigo.

*Henry Oldenburg.*
<Londres, julio/agosto, 1662>.

## Carta 8[47]

*Simón de Vries*[48]
al muy ilustre señor B. d. S.

Integérrimo amigo:

Ya hace tiempo que deseo visitarle personalmente, pero el tiempo y el largo invierno no me lo han permitido. [4|39] A veces, me quejo de mi suerte, que interpone entre nosotros un espacio que nos mantiene tan alejados al uno del otro. Dichoso, más aún, dichosísimo su compañero Casеario[49], que, al morar bajo el mismo techo, puede conversar con usted de los temas más importantes durante la comida, la cena y el paseo. Pero, aunque nuestros cuerpos están tan alejados el uno del otro, usted ha estado

muchísimas veces presente a mi espíritu, especialmente cuando me dedico a sus escritos y los toco con mis manos.

Mas, como no todo nos resulta suficientemente claro a los compañeros del Colegio (por eso hemos repetido el inicio del curso)[50] y para que no piense que me he olvidado de usted, me he decidido a escribirle esta carta.

Por lo que respecta al Colegio, está organizado de la forma siguiente: uno de nosotros (por turno) lee un pasaje, lo explica según su criterio y además demuestra todas las proposiciones conforme al orden que usted les ha dado. Y si sucede que la respuesta que el uno da, no satisface al otro, hemos pensado que vale la pena tomar nota de ello y escribirle a usted, para que nos lo aclare, si es posible, a fin de que, con su ayuda, podamos defender la verdad contra los supersticiosamente religiosos y cristianos y mantenernos firmes frente a los ataques de todo el mundo[51].

Efectivamente, como no todas las definiciones, una vez leídas y explicadas, nos parecían claras, no fuimos del mismo parecer sobre la naturaleza de la definición. Por lo cual, durante su ausencia, hemos consultado a cierto autor, a saber, a un matemático llamado Borelli[52]. Al tratar de la naturaleza de la definición, del axioma y del postulado, aduce también las opiniones de otros sobre el particular. La suya propia reza así: «Las definiciones se usan en la demostración como premisas. Por lo cual es necesario que sean conocidas con evidencia, de lo contrario no se puede obtener de ellas un conocimiento científico o evidentísimo». Y en otro lugar: «No se debe elegir a la ligera, sino con la máxima cautela, la razón de la estructura o la propiedad esencial, a saber, la primera y más conocida, de un objeto. Pues, si la construcción y la propiedad mencionada es imposible, no se hará una definición científica. Si alguien dijera, por ejemplo: “llamemos líneas ‘figurales’ a dos líneas rectas que delimitan un espacio”, sería una definición de no seres y por tanto imposible, y por consiguiente de ella se deduciría más bien ignorancia que ciencia. Por otra parte, si la construcción o la susodicha propiedad es posible y verdadera, pero desconocida o dudosa [4|40] para nosotros, tampoco la definición será correcta, ya que las conclusiones derivadas de lo desconocido o de lo dudoso, serán igualmente inciertas o dudosas, y por lo mismo nos proporcionarán conjetura u opinión, pero no ciencia cierta».

Tacquet[53] parece disentir de esa opinión, ya que, como usted sabe, sostiene que se puede pasar directamente de un enunciado falso a una conclusión verdadera.

En cambio, Clavio[54], cuya opinión también recoge Borelli, opina así: «Las definiciones son expresiones artificiales, y no es necesario dar la razón de por qué una cosa se define de este o del otro modo, sino que basta con que nunca se afirme que la cosa definida le conviene a algo sin demostrar previamente que dicha definición le conviene a esa cosa».

Así, pues, Borelli quiere que la definición de un objeto conste necesariamente de la propiedad o estructura primera y esencial, la más evidente para nosotros y verdadera. Por el contrario, a Clavio no le importa que sea o no primera, evidentísima y verdadera, a condición de que la definición, que proponemos, no se atribuya a ningún objeto antes de demostrar que le conviene.

Nosotros seguiríamos más bien a Borelli; no sabemos muy bien con cuál de los dos estará usted de acuerdo o si no estará con ninguno. Por eso, como existen tantas divergencias sobre la naturaleza de la definición, que se cuenta entre los principios de la demostración, y como, si no se libera el espíritu de sus dificultades, tampoco se liberará de las que de ahí se derivan, desearíamos muchísimo, si no es demasiada molestia para usted y si sus ocupaciones se lo permiten, que su señoría se dignase escribirnos qué piensa de este asunto y también cuál es la distinción entre los axiomas y las definiciones. Pues Borelli no admite ninguna distinción verdadera, a no ser en cuanto al nombre, pero yo creo que usted admite alguna otra.

Además, su tercera definición[55] no nos resulta suficientemente clara. Yo he aducido como ejemplo lo que usted me dijo en La Haya, a saber, que una cosa puede ser considerada de dos maneras: o como es en sí o en cuanto tiene relación a otra cosa, como, por ejemplo, el entendimiento, pues se lo puede considerar o bien bajo el aspecto del pensamiento o como compuesto de ideas.

Pero no vemos bien en qué consistiría esta distinción, puesto que consideramos que, si concebimos correctamente el pensamiento, debemos comprenderlo bajo las ideas, ya que, si le quitamos todas las ideas, destruiremos el pensamiento. Así que, al no resultarnos suficientemente

claro el ejemplo, también el asunto mismo nos sigue siendo, [4|41] en cierto modo, oscuro, por lo que necesitamos una explicación ulterior.

Finalmente, en el escolio 3.º de la proposición 8.ª, se dice desde el comienzo: «De ahí se sigue claramente que, aunque los atributos se conciban como realmente distintos (es decir, uno sin ayuda del otro), no por eso constituyen dos seres o dos sustancias distintas. Y la razón es que pertenece a la naturaleza de la sustancia que todos sus atributos, es decir, cada uno por separado, es concebido por sí, puesto que existieron simultáneamente en ella»[56]. Con lo cual usted parece suponer que la naturaleza de la sustancia está constituida de forma que pueda poseer varios atributos, cosa que no ha demostrado todavía, a menos que se refiera con ello a la quinta definición de la sustancia absolutamente infinita, es decir, de Dios. De no ser así, si digo que cada sustancia solo posee un atributo y tengo la idea de dos atributos, podría concluir correctamente que donde hay dos atributos distintos, hay también dos sustancias distintas. También sobre esto le pedimos una explicación más clara.

Le doy muchísimas gracias por sus escritos, que me entregó P. Balling[57] y que me produjeron gran alegría. Pero especialmente el escolio de la proposición 19[58].

Si, desde aquí, puedo serle útil en algo que esté en mi poder, estoy a su disposición y basta con que usted me lo indique. He comenzado a asistir a un curso de anatomía y ya casi he hecho la mitad; cuando lo termine, comenzaré el de química y así, siguiendo sus consejos, recorreré toda la medicina. Termino y espero su respuesta; reciba mis saludos, que soy de usted adictísimo,

*S. J. De Vries*
Amsterdam, 24 de febrero de 1663.
Sr. Benedictus Spinosa, en Rijnsburg, 1663.

[4|42] **Carta 9[59]**

B. *d. S.*
al doctísimo joven Simón de Vries

(Respuesta a la precedente)

Muy estimado amigo:

He recibido su carta, largo tiempo deseada, y le doy las más sinceras gracias por ella, así como por su afecto hacia mi. Su larga ausencia no ha sido para mí menos incómoda que para usted; pero, al menos, me agrada que mis modestas lucubraciones le resulten útiles a usted y a nuestros amigos. Pues así, aunque estén ausentes, hablo con ustedes desde mi ausencia. Ni tiene por qué envidiar usted a Caseario[60]; pues nadie me resulta más enojoso que él y con nadie he procurado ser más reservado. Por eso quisiera prevenirle a usted y a todos los conocidos de que no le comuniquen mis opiniones hasta que sea un poco más maduro. Aún es demasiado jovencito y poco constante, más amante de la novedad que de la verdad. Espero, no obstante que, dentro de pocos años, él mismo se corregirá de estos defectos juveniles; aún más, por lo que puedo juzgar de sus dotes, casi estoy seguro de ello, y por eso éstas me inclinan a amarle.

Por lo que se refiere a las cuestiones surgidas en su colegio (organizado con bastante acierto), veo que ustedes tropiezan en ellas por no distinguir entre los géneros de definiciones: a saber, entre la definición que sirve para explicar una cosa, de la cual solo se busca la esencia, ya que solo de ella se duda, y la definición que tan solo se propone para someterla a examen. La primera, al tener un objeto determinado, debe ser verdadera; la segunda, en cambio, no tiene por qué ser tal. [4|43] Así, por ejemplo, si alguien me pide una descripción del templo de Salomón, debo darle una descripción verdadera, a menos que quiera parlotear con él. Por el contrario, si he concebido en mi mente un templo que deseo construir, y de esa descripción concluyo que debo comprar tal terreno y tantos miles de piedras y de otros materiales, ¿acaso alguien, que esté en su sano juicio, me dirá que he concluido mal, porque me he servido, quizá, de una falsa definición? ¿O acaso me exigirá alguien que pruebe mi definición? Ese tal no hace otra cosa que decirme que no he concebido lo que he concebido o exigirme que pruebe que he concebido lo que he concebido, lo cual es una pura broma.

Por consiguiente, la definición o bien explica la cosa tal como es fuera del entendimiento, en cuyo caso debe ser verdadera y no se diferencia de la

proposición y del axioma, sino en cuanto que ella solo se aplica a las esencias de las cosas o de sus afecciones, mientras que éste es mucho más amplio, ya que se extiende también a las verdades eternas; o bien explica la cosa tal como es concebida o puede ser concebida por nosotros, en cuyo caso también difiere del axioma y de la proposición en que no exige, como el axioma, ser concebida como verdadera, [4|44| sino simplemente ser concebida. Por tanto, una mala definición es aquella que no se concibe.

Y para que entiendan esto, tomaré el ejemplo de Borelli, a saber, que alguien dijera que llama «figúrales» a dos líneas rectas que delimitan un espacio. Si ese tal entiende por línea recta lo que todos entienden por línea curva, entonces es buena definición (por tal definición se entendería una figura como <*a*> u otras similares), a condición de que, en lo sucesivo, no se entiende por ella una figura cuadrada u otras. Pero, si por línea recta entiende lo que habitualmente entendemos por tal, es algo totalmente inconcebible y por tanto no es definición en absoluto. Borelli, cuya opinión se inclina usted a aceptar, confunde totalmente estas cosas[61].

Añado otro ejemplo, el mismo que ustedes aducen al final. Si digo que cada sustancia tan solo tiene un atributo, es una simple proposición y exige demostración. Si digo, en cambio, que por sustancia entiendo aquello que consta de un solo atributo, será buena definición, a condición de que, en lo sucesivo, designe con nombres distintos del de sustancia a los seres que constan de varios atributos[62].

En cuanto a lo que ustedes dicen, que no demuestro que la sustancia (o ente) puede tener varios atributos, quizá no han querido atender a las demostraciones, [4|45] pues he utilizado dos. Según la primera, nada nos resulta más evidente que esto: todo ser es concebido por nosotros bajo algún atributo y cuanta más realidad o ser tiene un ente, tantos más atributos hay que atribuirle; por lo cual, el ser absolutamente infinito debe ser definido, etc. La segunda demostración, que considero excelente, es la siguiente: cuantos más atributos atribuyo a un ente, tanto más lo concibo como verdadero; sucedería todo lo contrario, si hubiera fingido una quimera o algo parecido[63].

En cuanto a que ustedes dicen que no conciben el pensamiento sino bajo la forma de ideas, debido a que, si quitan las ideas, destruyen el

pensamiento, creo yo que les sucede eso porque, mientras ustedes, cosas pensantes, hacen eso, dejan a un lado todos sus pensamientos y conceptos. Nada extraño, pues, que, tras haber dejado a un lado todos sus pensamientos, no les quede nada que pensar. Pero, yendo a la cuestión, creo que he demostrado con suficiente claridad y evidencia que el entendimiento, aunque sea infinito, pertenece a la naturaleza naturada y no a la naturaleza naturante[64].

Por lo demás, no acabo de ver qué importa esto en orden a entender la tercera definición ni por qué ésta implica tropiezo alguno. [4|46] Pues la misma definición, tal como se la he entregado, reza así: «por sustancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, es decir, aquello cuyo concepto no incluye el concepto de otra cosa. Por atributo entiendo lo mismo, excepto que se dice atributo respecto al entendimiento que atribuye a la sustancia tal naturaleza determinada». Esta definición explica con bastante claridad, creo yo, qué quiero entender por sustancia y por atributo[65].

Ustedes desean, sin embargo, que les explique con un ejemplo cómo una y la misma cosa puede ser designada con dos nombres. Aunque no es en absoluto necesario, me serviré de dos para no escatimar. El primero es que por Israel se entiende el tercer patriarca y entiendo lo mismo por Jacob, ya que el nombre de Jacob le fue impuesto, porque había agarrado el talón de su hermano[66]. El segundo es que entiendo por plano aquello que refleja todos los rayos de la luz sin variación alguna, y lo mismo entiendo por blanco, excepto que blanco se dice respecto al hombre que intuye el plano, etc.[67].

<Creo que con esto he contestado suficientemente a sus preguntas. De momento espero recibir su juicio y, si todavía queda algo que, según su parecer, no está bien demostrado o no lo está con suficiente claridad, no recelen en indicármelo>.

<B. de Spinoza>.
<Rijnsburg, febrero/marzo, 1663>[68].

[4|47] **Carta 10**

*B. d. S.*
al doctísimo joven *Simón de Vries*

Muy estimado amigo:

Me pregunta usted si tenemos necesidad de la experiencia para saber si la definición de un atributo es verdadera[69]. A lo cual respondo que nosotros no necesitamos jamás la experiencia, excepto para aquellas cosas que no se pueden deducir de la definición de la cosa, como, por ejemplo, la existencia de los modos, ya que ésta no se puede derivar de la definición de la cosa. No es, pues, necesaria para aquellas cosas cuya existencia no se distingue de su esencia y que, por lo mismo, se concluye de su definición. Aún más, ninguna experiencia podrá jamás informarnos al respecto, ya que la experiencia no nos enseña la esencia de ninguna cosa; lo más que puede hacer es determinar nuestra mente a que solo piense en las esencias de ciertas cosas. De ahí que, como la existencia de los atributos no se distingue de su esencia, no podremos alcanzarla con experiencia alguna[70].

Usted me pregunta, además, si también las cosas y las afecciones de las cosas son verdades eternas. Sin duda alguna, respondo. Y si insiste por qué no las llamo verdades eternas, digo que para distinguirlas, como todos suelen hacer, de aquellas otras que no explican ni una cosa ni una afección de una cosa, como, por ejemplo, que «de la nada no procede nada». Esta proposición y otras similares, digo, se denominan verdades eternas sin restricción alguna, con lo que se quiere significar únicamente que no residen en parte alguna fuera de la mente, etc.[71]

<B. d. S.>.
<Rijnsburg, marzo 1663>.

[4|48] **Carta 11**[72]

*Henry Oldenburg*
al muy ilustre señor B. d. S.

(Respuesta a la carta 6)

Muy distinguido señor y querido amigo:

Podría aducir muchas razones para excusarme ante usted de mi prolongado silencio, pero las reduciré a dos principales: la enfermedad del nobilísimo Boyle y la multitud de mis ocupaciones. Aquella impidió que el señor Boyle pudiera responder con más prontitud a sus observaciones acerca del nitro; éstas me han tenido tan atareado durante muchos meses que apenas si era dueño de mi persona. De ahí que tampoco pude cumplir con aquel compromiso al que me confieso obligado con usted. Siento verdadera emoción de que, al menos de momento, han desaparecido ambos obstáculos y puedo así reanudar mi contacto con tan gran amigo. Y lo hago ahora con gran satisfacción, y tengo el firme propósito de evitar con todo esmero, y con el favor divino (*favente Numine*), que en adelante se interrumpa nuestro intercambio epistolar por tanto tiempo.

Pero, antes de tratar con usted aquellos temas que nos incumben personalmente a ambos, le comunicaré a usted lo que debo hacer en nombre del señor Boyle[73].

Recibió, con su amabilidad habitual, las notas que usted había redactado sobre su pequeño tratado químico-físico y le da las gracias por su examen. Ante todo, desea señalarle que su objetivo no era tanto demostrar que ése era un análisis filosófico y perfecto del nitro, sino más bien explicar cómo la doctrina de las formas sustanciales y de las cualidades, vigente en las escuelas, descansa sobre [4|49] una base débil, y que las llamadas diferencias específicas entre las cosas se pueden reducir al tamaño, movimiento, reposo y situación de sus partes[74].

Dicho esto, el autor dice además que su experimento del nitro enseña con toda seguridad que toda la masa del nitro se descompuso, mediante el análisis químico, en partes que se distinguen unas de otras y del todo; pero que, después, se reunieron de nuevo y configuraron el mismo cuerpo, de suerte que su peso difería poco del primitivo. Y añade que él ha demostrado que eso es realmente así, pero que no ha tratado del método de formación, que usted parece conjeturar, ni ha precisado nada al respecto por caer fuera de su propósito. Y en cuanto a lo que usted supone sobre el método de

formación, a saber, que la sal fija del nitro son sus escorias, y otras cosas por el estilo, opina que son afirmaciones gratuitas y sin prueba por su parte. Y lo que usted aduce: que estas escorias o esta sal fija posee orificios excavados a medida de las partículas del nitro, nuestro autor señala que la sal de potasa[75], combinada con espíritu nítrico, produce el nitro, exactamente igual que lo hace el espíritu nítrico mezclado con su propia sal fija. De donde cabe colegir que existen poros similares en todos los cuerpos de los que no son expulsadas las partículas volátiles del nitro[76].

Ni ve tampoco dicho autor que aquella necesidad, que usted alega, de una materia sutilísima, esté probada por ningún fenómeno, sino tan solo inferida de la hipótesis de la imposibilidad del vacío[77].

Lo que usted discute sobre las causas de la diferencia entre el sabor del espíritu nítrico y el del mismo nitro, el autor niega que le concierna a él. En cuanto a lo que usted refiere, que el nitro es inflamable y que el espíritu nítrico no lo es, dice que supone la doctrina de Descartes sobre el fuego, la cual no acaba de satisfacerle[78].

Por lo que toca a los experimentos, por los que usted piensa comprobar su interpretación del fenómeno, el autor aduce cuanto sigue: 1.º) Que el espíritu nítrico es, sin duda, nitro materialmente, pero no formalmente, puesto que difieren al máximo por sus cualidades y virtudes, a saber, por el sabor, el olor, la volatilidad, el poder de disolver los metales, de cambiar los colores de los vegetales, etc. 2.º) En cuanto a que usted dice que ciertas partículas, empujadas hacia arriba, se reúnen en cristales de nitro, sostiene que ello se debe a que las partes de nitro son expulsadas por el fuego junto con el espíritu nítrico, tal como sucede con el humo. 3.º) A lo que usted refiere sobre el efecto de la defecación, le responde el autor que, en ella, el nitro se libera principalmente de [4|50] cierta sal, análoga a la sal común; y que el ascenso y la formación de cristales es algo común a esta y otras sales, y que dependen de la presión del aire y de otras causas, que serán tratadas en otro lugar y que nada tienen que ver con esta cuestión. 4.º) Lo que usted dice sobre su tercer experimento, señala el autor que sucede lo mismo con algunas otras sales, y afirma, además, que el papel tan pronto se enciende, hace vibrar las partículas rígidas y sólidas, que componían la sal, y de ese modo produce con ellas el chisporroteo[79].

En cuanto a su opinión, de que el noble autor inculpa, en § 5, a Descartes, piensa él que es usted el que debe ser acusado, ya que él no apuntaba en modo alguno a Descartes, sino a Gassendi[80] y a otros que atribuyen una figura cilíndrica a las partículas del nitro, cuando en realidad es prismática; y que, además, él se refería exclusivamente a las figuras visibles.

En cuanto a lo que usted señala a sus §§ 13-18, tan solo replica que él escribió esas cosas, sobre todo, para mostrar y dejar sentado qué método usa la química para confirmar los principios mecánicos de la filosofía, y que no le consta que otros autores hayan afirmado y expuesto con tanta claridad eso mismo. Porque es nuestro Boyle del número de aquellos que no confían tanto en su razón que no quieran buscar el acuerdo entre los fenómenos y la razón. Por otra parte, afirma que existe una gran diferencia entre la experiencia espontánea, en la que no sabemos qué aporta la naturaleza y qué otras cosas intervienen, y aquellos experimentos en los que nos consta con seguridad qué cosas intervienen en ellos.

Las maderas son cuerpos mucho más complejos que el objeto que estudia el autor. Y en la ebullición del agua común se agrega el fuego exterior, que no se emplea en la producción de nuestro sonido. Además, el hecho de que los vegetales se cambien en tantos y tan variados colores, aún no se cuenta con una causa conocida, pero con este experimento se comprueba que tiene su origen en el cambio de sus partes, ya que muestra que el color cambió al inyectar espíritu nítrico. Finalmente, dice que el nitro no tiene olor fétido ni suave, ya que el olor fétido solo lo adquiere al disolverse, y lo pierde al solidificarse de nuevo.

En cuanto a lo que usted señala al § 25 (lo demás, según dice, no le atañe), responde que él ha hecho uso de aquellos principios epicúreos[81], que pretenden que las partículas poseen un movimiento connatural; pues había que servirse de alguna hipótesis para explicar los fenómenos. Mas eso no implica que él la haga suya, sino que [4|51] la emplea para sostener su opinión frente a los químicos y a las escuelas, limitándose a mostrar que, mediante esa hipótesis, se explica bien el hecho.

Y en cuanto a lo que usted añade sobre la incapacidad del agua pura para disolver las partes fijas, le responde nuestro Boyle que los químicos

observan con frecuencia y afirman que el agua pura disuelve con más rapidez las sales alcalizadas que otros cuerpos.

Sus observaciones acerca de la fluidez y de la solidez, el autor aún no ha tenido vagar para examinarlas. Por mi parte, le transmito lo que acabo de consignar, a fin de no verme privado por más tiempo de su trato y correspondencia epistolar.

Le ruego vehementemente que se digne tomar a bien lo que le transmito de forma tan inconexa e incompleta, y que esto lo atribuya más bien a mis prisas que al ingenio del ilustre Boyle. Pues he reunido estas observaciones de conversaciones amistosas, que he mantenido con él sobre la materia, más bien que de una respuesta suya metódicamente programada. De ahí que se me habrán escapado muchas cosas por él dichas, y que él quizá expresó con más rigor y elegancia que las por mí recogidas. Asumo, pues, toda la culpa y descargo totalmente de ella al autor.

Y paso ya a aquellos temas que nos conciernen a ambos. Séame permitido preguntarle, de entrada, si ya ha elaborado usted aquel opúsculo tan importante, en el que trata del primer origen de las cosas y de su dependencia de la causa primera, así como de la reforma de nuestro entendimiento. Por cierto, encarecido amigo, no creo que pueda salir a la luz nada, que sea más grato y bien venido para los hombres doctos y perspicaces, que ese tratado suyo. Eso es lo que un hombre de su genio e ingenio debe mirar, más bien que lo que agrada a los teólogos de nuestro siglo y modas, que suelen preocuparse menos por la verdad que por su comodidad. Le conjuro, pues, por nuestra alianza de amistad, por todos los derechos de aumentar y divulgar la verdad, a que no nos niegue ni nos prive de sus escritos sobre dichos temas. Mas, si alguna razón, de mayor peso de las que preveo, le impidiera publicar la obra, le ruego insistentemente que no se resista a enviarme un resumen por carta; le quedaré muy agradecido de ese favor de amigo[82].

Dentro de poco, saldrán a la luz otras cosas del eruditísimo Boyle, que le enviaré en recompensa, y a ellas le adjuntaré otras que le describirán toda la organización de nuestra Sociedad Regia, a cuyo Consejo pertenezco, con otros veinte, [4|52] y de la que soy Secretario, con otro[83].

La escasez de tiempo me impide, por esta vez, que pueda aludir a otras cosas. Le prometo toda la fidelidad de que es capaz un alma honesta, y me ofrezco a usted para cualquier servicio que mis escasas dotes puedan prestarle, que soy, de corazón, honorabilísimo señor, enteramente suyo,

*Henry Oldenburg*
Londres, 3 de abril de 1663.

## Carta 12[84]

*B. d. S.*
al muy docto y experto señor
Lodewijk Meyer[85],
Doctor en filosofía y en medicina
<Sobre la naturaleza del infinito>.

Entrañable amigo:

He recibido dos cartas de usted, una del 11 de enero, que me entregó el amigo N. N., y otra del 26 de marzo y que me envió no sé qué amigo[86], desde Leiden. Ambas me han sido muy gratas, principalmente por haber sabido por ellas que todas sus cosas marchan muy bien y que usted se recuerda a menudo de mí. Es, además, para mí un deber darle las más sinceras gracias por su benevolencia hacia mí y por la consideración que siempre ha mostrado conmigo. Y al mismo tiempo le ruego que crea en mi fidelidad hacia usted, que me esforzaré en demostrarle en todo momento en la medida de mis escasas posibilidades. Y para comenzar a hacerlo, procuraré contestar a lo que me pregunta en su carta. Usted me pide que le comunique mis ideas sobre el infinito, y lo hago con muchísimo gusto.

[4|53] El tema del infinito siempre ha parecido a todos dificilísimo e incluso inextricable, por no haber distinguido[87] entre aquello que es infinito por su propia naturaleza o en virtud de su definición, y aquello que no tiene límites, no en virtud de su esencia, sino de su causa; por no haber distinguido, además, entre aquello que se dice infinito, porque no tiene

límites y aquello, cuyas partes no podemos ni igualar ni explicar mediante un número, aunque conozcamos su máximo y su mínimo; y, finalmente, por no haber distinguido entre aquello que solo podemos entender, pero no imaginar, y aquello que también podemos imaginar. Si hubieran prestado atención a todo esto, repito, nunca habrían sido asediados por tal cúmulo de dificultades. Pues habrían comprendido claramente cuál infinito no se puede dividir en partes o no puede tenerlas, y con cuál sucede todo lo contrario sin contradicción alguna. Y habrían comprendido, además, cuál infinito puede ser concebido, sin incoherencia ninguna, como mayor que otro, y cuál no, como se verá por lo que diremos enseguida. Pero antes expondré brevemente estos cuatro conceptos: la *sustancia, el modo*, la *eternidad* y la *duración*[88].

[4|54] Respecto a la sustancia, quisiera indicar lo siguiente: 1.º) A la esencia de la sustancia pertenece la existencia, es decir, que de su sola esencia o definición se sigue que existe; lo cual, si no me falla la memoria, le he demostrado antes, de viva voz y sin acudir a otras proposiciones. 2.º) Del primer punto se sigue que la sustancia no es múltiple, sino que solo existe una de la misma naturaleza. 3.º) Ninguna sustancia puede ser entendida sino como infinita.

A las afecciones de la sustancia las llamo modos, y su definición, por cuanto no es la misma definición de la sustancia, no puede implicar existencia alguna. De ahí que, aun cuando existan, podemos concebirlos como no existentes; de donde se sigue, además, que, mientras nos atengamos a la esencia de los modos y no prestemos atención al orden de toda la materia, del hecho de que los modos ya existan no podemos concluir que existirán o no después ni que existieron antes o no. De donde se desprende claramente que nosotros concebimos la existencia de la sustancia como totalmente diversa de la existencia de los modos. De aquí se deriva la diferencia entre la eternidad y la duración. Pues por la duración solo podemos explicar la existencia de los modos, [4|55] mientras que la existencia de la sustancia se explica por la fruición infinita de existir o, forzando el latín, de ser.

De todo lo anterior se desprende claramente que, si, como sucede las más de las veces, consideramos únicamente la esencia de los modos y no el orden de la naturaleza, podemos determinar a voluntad su existencia y duración, sin destruir en absoluto el concepto que de ellos tenemos, así como concebirlos mayores y menores y dividirlos en partes. En cambio, la eternidad y la sustancia, como no pueden ser concebidas más que como infinitas, no admiten nada por el estilo, a menos que destruyamos simultáneamente su concepto. Por eso aquellos que piensan que la sustancia está formada por partes o cuerpos realmente distintos entre sí, hablan por hablar, por no decir que desvarían. Es como si alguien se empeñara en formar, mediante la simple adición o conglomerado de muchos círculos, un cuadrado o un triángulo u otra cosa de esencia radicalmente diversa. De ahí que todo ese fárrago de argumentos con que los filósofos se afanan comúnmente por mostrar que la sustancia extensa es finita, caen por su base, puesto que todos ellos suponen que la sustancia corpórea está [4|56] compuesta de partes. Siguiendo el mismo método, otros autores, una vez persuadidos de que la línea consta de puntos, lograron inventar muchos argumentos para demostrar que la línea no es divisible al infinito.

Pero si usted me pregunta por qué tenemos una propensión natural a dividir la sustancia extensa, le respondo que la cantidad es concebida por nosotros de dos maneras: abstracta o superficialmente, tal como la tenemos en la imaginación gracias a los sentidos, y en cuanto sustancia, lo cual solo se consigue mediante el entendimiento[89]. Y así, si nos atenemos a la cantidad tal como está en la imaginación (lo cual sucede muy a menudo y con más facilidad), resultará ser divisible, finita, compuesta de partes y múltiple. Mas, si la consideramos tal como está en el entendimiento, y la concebimos tal como es realmente en sí (cosa sumamente difícil), entonces constataremos que es infinita, indivisible y única, como le he demostrado antes suficientemente.

Por otra parte, el tiempo y la medida surgen del hecho de que nosotros podemos determinar a nuestro arbitrio la duración y la cantidad, en cuanto que a ésta la concebimos aislada de la sustancia y a aquélla la separamos del [4|57] modo como se deriva de las cosas eternas. El tiempo nos sirve

para medir la duración, y la medida para determinar la cantidad, de suerte que podamos imaginar a ambas lo más fácilmente posible. Además, del hecho de que a las afecciones de la sustancia las separamos de la sustancia misma y las reducimos a clases, con el fin de imaginarlas lo más fácilmente posible, surge el número. Por todo lo cual se ve con claridad que la medida, el tiempo y el número no son otra cosa que simples modos de pensar o más bien de imaginar.

No es extraño, pues, que todos aquellos que intentaron entender el progreso de la naturaleza sirviéndose de semejantes nociones, y por cierto mal entendidas, se hayan enredado tan admirablemente que, al final, no han logrado desenredarse sino trastocándolo todo y admitiendo los mayores absurdos. Porque, existiendo muchas cosas que no se pueden captar, en modo alguno, con la imaginación, sino con solo el entendimiento, tales como la sustancia, la eternidad y otras cosas, si alguien se empeñara en explicarlas mediante nociones que son simples auxiliares de la imaginación, no hace otra cosa que dedicarse a desvariar con su imaginación. Los mismos modos de la sustancia, si se los confunde con los entes de razón o auxiliares de la imaginación, nunca serán correctamente entendidos. Ya que, cuando lo hacemos así, los [4|58] separamos de la sustancia y del modo como fluyen de la eternidad, sin los cuales, sin embargo, no pueden ser bien entendidos.

Para que usted vea esto con mayor claridad todavía, vea el ejemplo[90] siguiente. Mientras uno conciba la duración en abstracto y, confundiéndola con el tiempo, comience a dividirla en partes, jamás llegará a comprender cómo una hora, por ejemplo, puede pasar. Pues, para que pase la hora, es necesario que pase antes su mitad y, después, la mitad del resto y después la mitad que queda de este resto; y si prosigue así sin fin, quitando la mitad de lo que queda, nunca podrá llegar al final de la hora. De ahí que muchos que no están acostumbrados a distinguir los entes de razón de los seres reales se han atrevido a asegurar que la duración consta de momentos, con lo cual, queriendo evitar Caribdis, han caído en Escila; ya que es lo mismo formar la duración de momentos que el número de la simple adición de ceros.

De lo dicho resulta bastante claro que ni el número ni la medida ni el tiempo pueden ser infinitos, puesto que no son sino auxiliares de la

imaginación; de lo contrario, el número no sería número, ni la medida sería medida [4|59], ni el tiempo sería tiempo. De donde se colige fácilmente por qué muchos que confundían estos tres con las cosas mismas, por ignorar la verdadera naturaleza de las cosas, negaron el infinito en acto.

Pero cuán pobremente han razonado éstos, que lo juzguen los matemáticos, para quienes los argumentos de este calibre no pueden ofrecerles dificultad alguna, por tratarse de asuntos que ellos captan clara y distintamente. Pues, aparte de que han descubierto muchas cosas que no pueden ser explicadas con número alguno, lo cual pone en evidencia la incapacidad de los números para determinarlo todo, también conocen otras que ningún número puede medirlas, sino que superan cualquier número que se pueda asignar. Y, no obstante, no concluyen de ahí que dichas cosas superen todo número por la multitud de sus partes, sino porque la misma naturaleza de la cosa no permite, sin manifiesta contradicción, ser numerada[91]. Así, por ejemplo, todas las desigualdades del espacio interpuesto entre dos círculos, A-D y B-C[92], y todas las variaciones que debe sufrir la materia, que se mueve en él, superan todo número.

Y esa conclusión no se infiere de la excesiva magnitud del espacio interpuesto; puesto que, por pequeña que tomemos esa porción, las desigualdades de esa pequeña porción superarán todo número. [4|60]

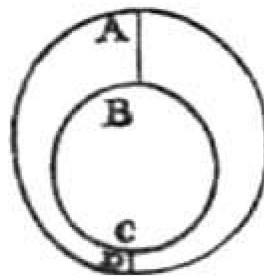


*Figura 7*

Tampoco se infiere dicha conclusión, como sucede en otros casos, de que no contemos con un máximo y un mínimo, ya que en este caso tenemos lo uno y lo otro: el máximo A-B y el mínimo C-D.

La conclusión se deriva únicamente de que la naturaleza del espacio interpuesto entre dos círculos que tienen centros distintos, no admite nada semejante. De ahí que, si alguien quiere determinar todas aquellas

desigualdades mediante un número definido, deberá lograr al mismo tiempo que el círculo no sea círculo.

Así también, volviendo ya a nuestro tema, si alguien quisiera determinar todos los movimientos de la materia que han existido hasta ahora, reduciendo éstos y su duración a un número y a un tiempo determinados, no intentará otra cosa que privar de sus afecciones a la sustancia corpórea, que solo podemos concebir como existente, y hacer que no tenga la naturaleza que realmente tiene. Estas y otras muchas cosas que he tocado en esta carta, podría demostrarlas claramente, si no lo juzgara superfluo.

Por todo lo anteriormente dicho se ve con claridad que algunas cosas son infinitas por su propia naturaleza [4|61] y no pueden ser concebidas como finitas; que otras lo son en virtud de la causa, a la que inhieren, las cuales, mientras se conciben en abstracto, se pueden dividir en partes y ser consideradas como finitas; y que otras, en fin, se llaman infinitas o, si usted prefiere, indefinidas, porque no se pueden equiparar a ningún número, aunque se pueden concebir como mayores o menores; pues no se sigue que deban ser necesariamente iguales aquellas cosas que no se equiparan a un número, como es evidente por el ejemplo aducido y por otros muchos.

Finalmente, he puesto en breves palabras ante sus ojos las causas de los errores y confusiones en torno a la cuestión del infinito y, si no me engaño, las he explicado todas, de suerte que no creo que quede ninguna sobre dicho tema que no haya tocado o que no pueda ser facilísimamente resuelta con lo dicho. Por eso no creo que sea menester detenerle por más tiempo con esto.

No obstante, quisiera advertir, aunque sea de paso, que los peripatéticos más recientes han entendido mal, según creo, la demostración de los antiguos con la que trataban de demostrar la existencia de Dios. Tal como la encuentro en cierto judío, llamado [4|62] Rab Chasdai[93], reza así: «Si se diera un proceso de causas al infinito, todas cuantas cosas existen, serían causadas. Es así que a nada que sea causado le compete existir necesariamente en virtud de su esencia. Luego, no existe nada en la realidad, a cuya esencia pertenezca existir necesariamente. Ahora bien, *esto es absurdo*, luego también aquello».

La fuerza del argumento no reside, pues, en que es imposible que se dé el infinito en acto o el proceso de causas al infinito, sino solo en que < > *se*

*supone* que las cosas, que no existen necesariamente por su naturaleza, no son determinadas a existir < > por una cosa, que existe por su naturaleza.[94]

Tendría que pasar ahora, ya que el tiempo me apremia, a su segunda carta. Pero, podré contestar con más comodidad a las cuestiones que ella plantea, cuando usted se digne visitarme. Le ruego, pues, que, si es posible, venga cuanto antes, ya que se aproxima a toda prisa la fecha de mi partida. Basta por hoy. Que siga usted bien y recuérdese de mi, que soy, etc.

<B. d. S.>.
<Rijnsburg, 20 de abril de 1663>[95]

[4|62*] **Carta 12-A[96]**

*B. d. S.* al señor Lodewijk Meyer

Queridísimo amigo: He recibido ayer su gratísima carta, en la cual me pregunta usted si me ha indicado correctamente, en el capítulo 2.º de la parte I del *Apéndice*, todas las proposiciones, etc., que allí se citan, de la parte I de los *Principios*. Además, si no habría que borrar lo que se dice en la parte II, a saber, que el Hijo de Dios es el mismo Padre. Finalmente, si no habría que cambiar lo que yo digo: que no sé qué entienden los teólogos por el término «personalidad». A lo cual digo que[97]:

1) Todo lo que usted ha indicado en el capítulo 2.º del *Apéndice*, lo ha indicado correctamente. En cambio, en el capítulo 1.º de dicho *Apéndice*, pág. 1, usted ha indicado el escolio de la proposición 4 <PPC> y yo preferiría que indicase el escolio de la proposición 15, donde examino ex profeso todos los modos de pensar. Además, en la pág. 2 del mismo capítulo, al margen, ha escrito usted estas palabras, «negationes cur non sint ideae» <las negaciones por qué no son ideas>, donde, en lugar de la palabra «negationes», hay que poner «entia rationis» <entes de razón>, puesto que hablo del ente de razón en general, y digo que no es una idea.

2) En cuanto a que dije que el Hijo de Dios es el mismo Padre, creo que se sigue clarísimamente de este axioma, a saber, que las cosas que coinciden con una tercera, coinciden entre sí. No obstante, como esta

cuestión no tiene ninguna importancia para mí, si usted piensa que esto puede molestar a algunos teólogos, haga como mejor le parezca.

3) Finalmente, se me escapa qué entienden los teólogos con la palabra «personalidad», mas no qué entienden por ese vocablo los críticos.

En todo caso, como el ejemplar está en su poder, usted puede ver mejor todas estas cosas: si cree que se las debe cambiar, haga como mejor crea.

Adiós, querido amigo, y continúe recordándome, que soy de usted adictísimo,

*B. de Spinoza*
Voorburg, 26 de julio de 1663[98]
A mi señor, Lodewijk Meyer, doctor en medicina y maestro en artes liberales. En Amsterdam (por correo).

## [4|63] **Carta 13**

*B. d. S.* al muy noble y docto señor Henry Oldenburg
(Respuesta a la carta 11)

Nobilísimo señor:

He recibido, por fin, su carta, largo tiempo deseada, y por fin, también, le puedo contestar. Pero antes de entrar en ella, le diré con toda brevedad qué me ha ido contestarle antes.

Después de trasladar aquí, en el mes de abril, mis enseres, partí para Amsterdam[99]. Allí me rogaron algunos amigos que les hiciera una copia de cierto tratado que contiene, en resumen, la segunda parte de los *Principios* de Descartes, demostrada según el método geométrico, y los principales temas que se tratan en *la metafísica*. Dicho tratado lo había dictado antes de entonces a cierto joven, al que no quería enseñar abiertamente mis opiniones. Posteriormente, me pidieron que elaborase cuanto antes pudiera, según el mismo método, también la primera parte. Y, para no contrariar a los amigos, me puse inmediatamente a redactarla y la concluí en dos semanas. Se la entregué a mis amigos y ellos me rogaron, finalmente, que les permitiera editar todo aquello, cosa que lograron

fácilmente, pero bajo el compromiso de que uno de ellos, en mi presencia, le diera un estilo más elegante y que añadiese un breve prefacio, en el que advirtiese a los lectores que no reconocía como mías todas las cosas que contiene dicho tratado, «pues he escrito en él no pocas cosas, acerca de las cuales sostengo todo lo contrario»[*6] [100] y que indicara algún ejemplo de ello. Un amigo, a cuyo cargo corre la edición de este librito, se ha comprometido a hacer todo esto, y por tal motivo permanecí algún tiempo en Amsterdam. Desde que regresé a esta aldea, en la que resido, apenas he podido disponer de mí a causa de los amigos que se han dignado visitarme. [4|64] Al fin, amabilísimo amigo, dispongo de algo de tiempo para comunicarle estas cosas, y al mismo tiempo le puedo explicar por qué accedo a que este tratado sea publicado. En efecto, quizá con esa ocasión algunas personas, que ocupan el primer rango en mi patria, mostrarán su deseo de ver las demás cosas que he escrito y que reconozco como mías. En cuyo caso, procurarán que las pueda hacer públicas sin ningún inconveniente ni peligro legal para mi[101]. Si así sucediera, no dudo que publicaré enseguida algunas cosas; de lo contrario, guardaré silencio antes que imponer mis opiniones a los demás, contra la voluntad de la patria, y de volverlos hostiles contra mi. Le ruego, pues, respetable amigo, que no se resista a esperar hasta entonces, ya que, en ese momento, tendrá o bien el tratado impreso o su compendio, como me pide. Mientras tanto, si usted desea recibir uno o varios ejemplares del libro que está en prensa, satisfaré su deseo tan pronto llegue a mis manos y disponga del medio de enviárselos cómodamente.

Y vuelvo ya a su carta. Es para mí un deber darle las más sinceras gracias, a usted y al nobilísimo Boyle, por su manifiesta benevolencia hacia mí y por su actitud liberal. Pues los numerosos, importantes y delicados asuntos, a que usted se dedica, no pudieron conseguir que se olvidara de su amigo, antes al contrario, usted me promete amablemente que pondrá todo empeño en que nuestro hábito epistolar no se interrumpa en adelante por tanto tiempo. También agradezco al eruditísimo señor Boyle que se haya dignado responder a mis notas, aunque de paso y como pensando en otra cosa[102]. Reconozco, en efecto, que no son de tanta importancia como para

que el eruditísimo varón gaste en contestarlas el tiempo que puede emplear en pensamientos más altos.

No pensaba yo, ni siquiera podía imaginarlo, que el eruditísimo señor no se hubiera propuesto otra cosa, en su tratado del nitro, que demostrar que aquella doctrina, pueril y ridícula, de las formas sustanciales, de las cualidades, etc., se asentaba sobre una base endeble. Pero, cuando me convencí de que el distinguido señor nos ha querido explicar la naturaleza del nitro, diciendo que es un cuerpo heterogéneo, compuesto de partes fijas y volátiles, me propuse demostrar con mi exposición (cosa que pienso haber logrado con creces) que nosotros podemos explicar con toda facilidad todos los fenómenos [4|65] del nitro, al menos los que yo conozco, aunque no concedamos que el nitro es un cuerpo heterogéneo, sino homogéneo. No me incumbía, pues, demostrar que la sal fija se reduce a las escorias del nitro, sino tan solo suponerlo, para comprobar cómo el distinguido varón conseguía probarme que dicha sal no eran escorias, sino más bien algo absolutamente necesario para constituir la esencia del nitro, sin lo cual no podría concebirse. Porque, como digo, pensaba yo que el ilustre señor había querido demostrar eso.

En cuanto a que dije que la sal fija posee orificios excavados a la medida de las partículas del nitro, no es porque lo necesitara para explicar la reintegración del nitro. Pues, si, como he dicho, la reintegración del nitro consiste en la mera solidificación del espíritu nítrico, está claro que toda cal, cuyos orificios son demasiado estrechos para poder contener las partículas de nitro y cuyas paredes son débiles, es apta para detener el movimiento de las partículas del nitro y, por lo mismo, según mi hipótesis, para reintegrar el nitro. De ahí que tampoco es nada sorprendente que existan otras sales, tales como el tártaro y la potasa, con cuya ayuda se logre reintegrar el nitro. Por eso mismo, solo dije que la sal fija del nitro posee orificios, excavados a la medida de las partículas del nitro, a fin de dar cuenta de por qué la sal fija del nitro es más apta para reintegrar el nitro, de suerte que se aleje poco de su primitivo peso. Aún más, a partir del hecho de que se encuentren otras sales con las que se puede reintegrar el nitro, pensaba yo mostrar que la cal de nitro no es necesaria para constituir la esencia del nitro, si el distinguido señor no hubiera dicho que no existe

ninguna sal más extendida que el nitro, por lo que podía estar oculta en el tártaro y en la potasa.

Y en cuanto a lo que añadí, que las partículas de nitro están rodeadas en los orificios mayores de materia más sutil, lo deduje, como indica el ilustre varón, de la imposibilidad del vacío; y no sé por qué él da a éste el nombre de hipótesis, cuando se sigue claramente del principio de que la nada no tiene ninguna propiedad[103]. Y me sorprende que el ilustre señor dude de esto, cuando él mismo parece afirmar que no existen accidentes reales; pues, pregunto, ¿no existiría un accidente real, si existiera una cantidad sin sustancia?

Por lo que concierne a las causas de la diferencia entre el sabor del espíritu nítrico y del mismo nitro, me vi forzado a proponerlas a fin de mostrar cómo, a partir de la única diferencia que quise admitir entre el espíritu nítrico y el mismo nitro, [4|66] y sin tener en cuenta para nada la sal fija, podía explicar con toda facilidad los fenómenos.

Y lo que expuse sobre la inflamabilidad del nitro y la no inflamabilidad (*aflogía*) del espíritu nítrico, no supone sino que, para excitar la llama en un cuerpo cualquiera, se requiere una materia que disocie sus partes y las agite, cosas ambas que enseñan, según creo, la experiencia cotidiana y la razón de forma convincente.

Paso a los experimentos que aduje para confirmar, no con absoluta seguridad, sino «de algún modo», como dije expresamente, mi explicación. Al primer experimento el ilustre señor no aporta nada, fuera de lo que yo mismo había señalado en los términos más explícitos; de todos aquellos aspectos, en que me he esforzado por eliminar toda duda sobre algo en que ambos estamos de acuerdo, no dice nada. Lo que aduce respecto al segundo experimento, a saber, que en la defecación se libera al máximo el nitro de cierta sal, análoga a la sal común, se limita a afirmarlo, pero no lo prueba; pues, como expresamente advertí, no aporté esos experimentos para confirmar definitivamente con ellos cuanto dije, sino porque parecían confirmar de algún modo lo que yo había dicho y que había probado estar acorde con la razón. En cuanto a lo que añade, que la formación de cristales es común al nitro con otras sales, no veo qué relación tiene con este tema: pues concedo que también otras sales tienen escorias y que se hacen más

volátiles, si se liberan de ellas. Lo mismo digo del tercer experimento: no veo que indique algo que me concierna.

En la sección quinta, pensé que el noble varón criticaba a Descartes, cosa que también hizo en otros lugares haciendo uso de la libertad de filosofar, a todos concedida, y sin lesionar la dignidad de ninguno de los dos. Quizá otros que hayan leído los escritos del ilustre Boyle y los *Principios* de Descartes, a menos que se les prevenga explícitamente, estén de acuerdo conmigo. Por lo demás, el ilustre señor no expresa con claridad su opinión, pues no llega a decir si el nitro deja de ser tal, si sus cristales visibles (los únicos de que dice hablar) son frotados hasta que se transformen en paralelepípedos o en otras figuras.

Pero dejo eso y paso a lo que el ilustre señor afirma sobre los §§ 13-18. Y digo que acepto gustoso que esta reintegración del nitro es un excelente experimento para investigar la naturaleza misma del nitro, siempre que se [4|67] conozcan antes los principios mecánicos de la filosofía y que todas las variaciones de los cuerpos se produzcan según las leyes mecánicas. Pero niego que eso se deduzca de forma más clara y evidente de dicho experimento que de otros muchos, obvios y espontáneos, y que, sin embargo, no lo prueban con toda seguridad.

En cuanto a lo que dice el ilustre señor, que él no encontró estas opiniones suyas estudiadas y expresadas con tanta claridad en otros autores, quizá tenga él, contra los argumentos del Verulamio y de Descartes, alguna razón, que no logro ver, con la que cree poder refutarles. No los cito aquí, porque no pienso que el ilustre autor los ignore; pero sí señalaré que también ellos quisieron que los fenómenos estuvieran acordes con su razón. Y si acaso se equivocaron en algo, hombres eran y no creo que nada humano les fuera ajeno[104].

Agrega, además, que existe una gran diferencia entre aquellos experimentos (obvios, pero dudosos, que aduje), en los cuales ignoramos qué aporta la naturaleza y qué otras cosas intervengan, y aquellos experimentos en los que nos consta con certeza qué factores contribuyen a los mismos. Pero no veo todavía que el ilustre autor nos haya explicado la naturaleza de los elementos empleados al efecto, a saber, la cal de nitro y el

espíritu nítrico; de suerte que esas dos cosas no me parecen menos oscuras que las que propuse, a saber, la cal común y el agua.

En cuanto a la madera, concedo que es un cuerpo más complejo que el nitro; pero, mientras ignore la naturaleza de ambos y el modo como se produce, en los dos casos, el *calor*, ¿qué importa, me pregunto, todo esto? Además, no sé por qué motivo se atreve a afirmar el ilustre señor que él sabe qué aporta la naturaleza en es te punto que tratamos. ¿De qué forma, pregunto, nos podrá mostrar que aquel calor no surgió de una «materia sutilísima»?[105] ¿Quizá porque el peso es muy poco inferior al peso primitivo? Aunque no se hubiera perdido nada, no se podría, según creo, concluir nada de ahí. Pues vemos con qué facilidad pueden empaparse las cosas de un color, empleando una pequeñísima cantidad de materia; de ahí que tampoco resultan más pesadas ni más ligeras a nuestros sentidos. No me faltan, pues, motivos para poder dudar que quizá han intervenido elementos que no pueden captarse por ningún sentido, sobre todo cuando se ignora cómo pudieron surgir de dichos cuerpos todas aquellas variaciones que el ilustre varón observó al hacer sus experimentos. Aun más, tengo por [4|68] seguro que el calor y aquella efervescencia que refiere el ilustre autor tuvieron su origen en materia adventicia.

Además, el hecho de que la perturbación del aire es la causa de donde surge el sonido, pienso que lo puedo demostrar más fácilmente por la ebullición del agua (por no referirme a la agitación) que por ese experimento, en el que se ignora totalmente la naturaleza de sus elementos y en el que se observa, además, calor, sin que se conozca de qué modo ni de qué causas ha surgido. Finalmente, hay muchas cosas que no exhalan ningún olor, pero si se sacuden de cualquier forma sus partes y se calientan, inmediatamente se percibe el olor, y si se enfrían de nuevo, dejan de nuevo de oler (al menos a nuestros sentidos), como, por ejemplo, el ámbar y otras cosas que no sé si son más complejas que el nitro.

Las observaciones que hice a § 24[106] muestran que el espíritu nítrico no es puro espíritu, sino que es rico en cal de nitro y otras sustancias; por eso dudo si el señor Boyle ha observado con el debido cuidado lo que dice haber descubierto por medio de la balanza, a saber, que el peso del espíritu

nítrico que él introdujo era casi igual al peso del mismo destruido en la deflagración.

Finalmente, aunque el agua pura, a simple vista, pueda disolver con más rapidez las sales alcalinas, sin embargo, como es un cuerpo más homogéneo que el aire, no puede tener tantos tipos de corpúsculos, como él, que puedan filtrarse por los poros de todo tipo de cal. Por eso, como en el agua predominan las partículas de un solo tipo, las cuales solo pueden disolver la cal hasta cierto límite, cosa que no sucede con el aire, es obvio que el agua disolverá la cal hasta ese límite con más rapidez que lo hará el aire. Como, por el contrario, el aire consta también de partículas más gruesas y también de otras mucho más sutiles, y de todo tipo de partículas que pueden infiltrarse de mil maneras a través de poros mucho más estrechos que aquellos por los que pueden atravesar las partículas de agua, se sigue de ahí que el aire, aunque no puede disolver la cal de nitro con tanta rapidez como el agua, por no poder contener tantas partículas de cada clase, la disuelve, sin embargo, en partículas mucho más finas y la hace más blanda y, por tanto, más apta para detener el movimiento de las partículas de espíritu nítrico. Porque los experimentos no han logrado todavía convencerme de que entre el nitro y el espíritu nítrico existe alguna otra diferencia, fuera de que las partículas del primero están en reposo, mientras que las del segundo se entrechocan [4|69] con gran violencia; de suerte que entre el nitro y el espíritu nítrico existe la misma diferencia que entre el hielo y el agua[107].

Ya no me atrevo a entretenerle por más tiempo con estas cosas, pues temo haber sido demasiado prolijo, por más que procuré ser lo más breve posible. Si, no obstante, le he molestado en algo, le ruego me disculpe y que, por otra parte, interprete en el mejor sentido lo que libre y sinceramente le dice un amigo. Pues, si me pareció incorrecto guardar absoluto silencio en mi carta sobre esos temas, también sería pura adulación alabar ante usted lo que a mí me agradaba menos, ya que considero que eso es lo más pernicioso y funesto entre amigos. Por eso decidí exponer con toda franqueza mis ideas, pues estoy convencido de que nada será más grato a los filósofos. No obstante, si a usted le parece más prudente echar al fuego estos pensamientos que entregarlos al eruditísimo señor Boyle, en su mano están, haga como le plazca, con tal de que me crea adictísimo y afectísimo

de usted y del nobilísimo señor Boyle. Lamento que mi flaqueza no me permita mostrarle esto más que con palabras; no obstante, etc.

<B. d. S.>.
<17/27 de julio de 1663>[108].

## Carta 14

*Henry Oldenburg* al muy ilustre señor B. d. S.

Muy ilustre señor y respetable amigo:

La reanudación de nuestra correspondencia epistolar supone para mí un gran placer. Por eso debo decirle que recibí con profunda alegría su carta del 17/27 de julio, y ello por dos motivos: porque es prueba de su buena salud y porque me da más confianza en que se mantiene su amistad conmigo. Para colmo, me anuncia usted que ha enviado a la [4|70] imprenta la primera y la segunda parte de los *Principios* de Descartes, demostrados según el método geométrico, y me ofrece generosamente un ejemplar o dos. Acepto con mucho gusto el obsequio y le ruego que remita, a mi nombre, si le place, ese tratado, que ya está en prensa, al señor Pedro Serrario[109], que reside en Amsterdam. Pues le he dado el encargo de que recoja ese paquete y me lo envíe por un amigo que haga la travesía.

Por otra parte, permita que le manifieste mi pesar de que usted suprima todavía aquellos escritos que reconoce como suyos, sobre todo en un Estado tan libre que en él se permite que pienses lo que quieras y digas lo que pienses[110]. Desearía que usted desechara tales reparos, especialmente cuando puede silenciar su nombre y mantenerse así fuera de todo peligro.

El nobilísimo señor Boyle se ha ido de viaje; tan pronto regrese a la ciudad, le entregaré aquella parte de su eruditísima carta que le concierne, y cuando tenga en mi poder su opinión sobre sus ideas, se la remitiré a usted. Supongo que usted ya ha visto su *Químico escéptico* que, publicado hace tiempo en latín, se ha difundido en el extranjero; contiene muchas paradojas químico-físicas y somete a un severo análisis los principios hipostáticos (así los llaman) de los espagíricos[111].

Recientemente ha publicado otro librito, que quizá no haya llegado todavía a sus libreros, por lo cual se lo incluyo en este paquete y le ruego encarecidamente que reciba con benevolencia este regalillo. Como usted verá, contiene la defensa de la fuerza elástica del aire contra un tal Francisco Linus[112], que se esfuerza en explicar los fenómenos descritos en los *Nuevos experimentos físico-mecánicos* del señor Boyle mediante un lazo que escapa al entendimiento, igual que a todo sentido. Hojee y examine el libro, y deme después en síntesis su opinión sobre él[113].

Nuestra Sociedad Real prosigue celosamente sus planes, a la medida de sus fuerzas, manteniéndose dentro de los límites de la observación y la experiencia y rehuyendo todos los enredos de las disputas.

Recientemente se ha realizado un célebre experimento, que inquieta mucho a los partidarios del vacío y encanta, en cambio, a los partidarios de lo lleno. Consiste en lo siguiente. [4|71]

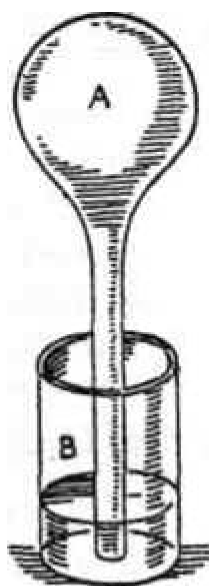



*Figura 8*

Se llena de agua hasta la boca una ampolla de vidrio A y se pone boca abajo dentro de un vaso de vidrio B, que contiene agua; se meten ambos bajo la campana de la nueva máquina neumática del señor Boyle y se extrae el aire de la campana: se verán subir, en gran cantidad, burbujas de aire, del agua del vaso a la ampolla A y expulsar de allí todo el agua al vaso B, bajo el nivel del agua contenida en éste.

Se dejan en ese estado los dos recipientes durante uno o dos días, extrayendo repetidas veces el aire del recipiente mediante frecuentes aspiraciones. Se retiran entonces de la campana y se llena de ese agua, privada de aire, la ampolla A y se la invierte de nuevo en el vaso B, y se colocan de nuevo ambos recipientes bajo la campana. Se vacía de nuevo la campana mediante las suficientes aspiraciones, y quizá se vean ascender algunas burbujitas por el cuello de la ampolla A; las cuales, subiendo hasta arriba, se expanden por la acción de las sucesivas aspiraciones, y expulsan, como antes, todo el agua fuera de la ampolla.

Se saca otra vez la ampolla de la campana y se llena hasta arriba con el agua de la que se ha extraído el aire; se invierte, como antes, se coloca bajo la campana y se extrae con todo cuidado el aire de la campana.

Cuando se la haya vaciado totalmente de aire, el agua quedará tan suspendida en la empolla que no descenderá en absoluto. Según Boyle, en este experimento se ha suprimido totalmente la causa que, en el experimento de Torricelli[114], se dice que sostiene el agua, a saber, la presión del aire sobre el agua contenida en el vaso B; y, sin embargo, el agua no desciende de ningún modo en la ampolla.

Me había propuesto añadir aquí más cosas; pero los amigos y las ocupaciones me reclaman. <Tan solo añadiré esto: que, si usted desea enviarme las cosas que va a imprimir, ponga la dirección de sus cartas y paquetes de la forma siguiente, etc.>[115]

[4|72] No puedo cerrar esta carta sin inculcarle una y otra vez que publique aquellas cosas que usted mismo ha meditado, y no dejaré de instarle hasta que satisfaga mi petición. Mientras tanto, si usted me quisiera comunicar las ideas capitales de esas meditaciones suyas, le quedaría infinitamente agradecido y obligado. Que goce usted de muy buena salud y que continúe amándome como hasta ahora. Su fidelísimo amigo.

*Henry Oldenburg*
Londres, 31 de julio de 1663.

## Carta 15[116]

*B. d*e *Spinoza* al señor Lodewijk Meyer envía muchos saludos

Queridísimo amigo:

El *Prefacio*, que usted me envió por medio de nuestro amigo de Vries, se lo remito por él mismo. Como usted verá, le he indicado unas cuantas cosas al margen, pero aún me han quedado unas pocas que me pareció más oportuno comunicárselas por carta, a saber:

1.º En la página 4, donde usted informa al lector con qué ocasión he compuesto la primera parte, quisiera que allí mismo o donde le plazca le informara también de que la he redactado en dos semanas. Hecha esta advertencia previa, nadie pensará que estas cosas están expuestas con tal claridad que no puedan estarlo mejor, y así no quedarán desconcertados por encontrarse aquí o allá con alguna palabreja que les resulte oscura.

2.º Quisiera que usted indicara que yo demuestro muchas cosas de modo distinto a como las demostró Descartes, no por corregir a Descartes, sino por mantener mejor mi propio orden y por no aumentar tanto el número de axiomas. Y que, por esa misma razón, muchas cosas que Descartes se limitó a exponer sin demostración alguna, tuve que demostrarlas, y otras que él dejó de lado, tuve que añadirlas.

Finalmente, quiero rogarle encarecidamente, queridísimo amigo, que lo que usted escribió al final contra ese hombrecillo, lo omita y borre totalmente. Y, aunque son muchas las razones que me mueven a hacerle este ruego, [4|73] solo aduciré una: quisiera que todos pudieran persuadirse fácilmente de que esto se publica en beneficio de todos los hombres y que únicamente el deseo de difundir la verdad le mueve a usted a editar este librito, por lo cual usted pone el máximo empeño en que este opúsculo sea grato a todos, invita a los hombres, con benevolencia y dulzura, al estudio de la verdadera filosofía y se afana en ser útil a todos. Todo el mundo lo creerá fácilmente así, a condición de que vea que no se ataca a nadie y que no se propone nada que pueda ofender a alguien. Pero, si, no obstante, ese señor u otro quiere demostrar su espíritu malévolo, entonces podrá usted describir su vida y costumbres sin ser censurado. Le pido, pues, que no se resista a esperar hasta entonces, sino que acceda a mi ruego, y créame de usted adictísimo y fidelísimo amigo[117].

B. de Spinoza
Voorburg, 3 de agosto de 1663.

El amigo de Vries había prometido llevar personalmente esta carta; pero, como no sabe cuándo volverá a visitarle, la envío por otro. Le adjunto a ella la parte del escolio de la proposición 27 de la parte II, tal como empieza la página 75, para que usted mismo se la entregue al impresor y se imprima de nuevo. Las cosas que aquí le envío deben, necesariamente, ser de nuevo impresas y hay que añadir unas 14 o 15 líneas, pues se pueden intercalar con facilidad[118].

## Carta 16

*Henry Oldenburg* al muy ilustre señor B. d. S.

Muy distinguido y respetable amigo:

Apenas han transcurrido tres o cuatro días desde que le envié una carta por el correo ordinario. Le mencionaba en ella un librito escrito por el señor Boyle, que [4|74] pensaba enviarle. No abrigaba entonces la esperanza de hallar tan pronto un amigo que se lo llevase; pero después apareció uno con más rapidez de la que suponía.

Reciba, pues, ahora lo que entonces no pude mandarle, junto con un saludo muy respetuoso del señor Boyle, que ya ha regresado del campo a la ciudad. Le ruega que lea usted el prólogo a sus *Experimentos* sobre el nitro[119] y así comprenderá el verdadero objetivo que se propuso en esa obra, a saber, que las doctrinas de la más sólida filosofía hoy vigente se pueden ilustrar con experimentos evidentes y que éstos, a su vez, se pueden explicar muy bien sin las formas, las cualidades y los elementos irrisorios de las Escuelas. Por otra parte, él no se ha propuesto enseñar la naturaleza del nitro ni tampoco rechazar lo que alguien haya podido decir sobre la homogeneidad de la materia o las diferencias de los cuerpos, que pueden originarse solamente del movimiento, la figura, etc. Dice que solo quiso mostrar que las diversas estructuras de los cuerpos hacen surgir múltiples

diferencias entre ellos y que de ellos surgen efectos muy diversos; de ahí que, mientras no se llegue con el análisis hasta la materia primera, con razón los filósofos y otros admitirán cierta heterogeneidad. No creo que, en el fondo, exista desacuerdo entre usted y el señor Boyle.

En cambio, en cuanto a lo que usted dice, que toda cal cuyos orificios son demasiado estrechos para contener las partículas del nitro y cuyas paredes son blandas, es apta para detener el movimiento de las partículas de nitro y, por lo mismo, para reintegrar el nitro: responde el señor Boyle que, si se combina el espíritu nítrico con otras cales, no se forma con ellas verdadero nitro.

Por lo que atañe al razonamiento que usted hace para desechar el vacío, dice el señor Boyle que ya lo conocía y que lo previó, pero que no le convence en absoluto; que hablará de ello en otro lugar.

Me pidió que le preguntase si usted le podría ofrecer un ejemplo en el que dos cuerpos olorosos, reunidos en uno, formen un cuerpo totalmente inodoro (el nitro). Tales son, según dice, las partes del nitro, ya que su espíritu exhala un olor muy repugnante y el nitro fijo no queda privado de olor.

Le ruega, además, que considere seriamente si es correcta la comparación que usted ha establecido entre el hielo y el agua con el nitro y el espíritu nítrico; pues el hielo se transforma todo en agua, y el hielo inodoro, [4|75] transformado en agua, permanece inodoro; por el contrario, entre el nitro y el espíritu nítrico existen cualidades divergentes, como lo prueba ampliamente el tratado impreso.

Estas y otras observaciones similares las fui recogiendo de una conversación con el ilustre autor sobre este tema, y estoy seguro que, a causa de mi débil memoria, las repito desvirtuándolas más bien que valorándolas justamente.

Como ustedes están de acuerdo en el tema central, no quisiera exagerar más las diferencias; preferiría trabajar en que unan sus ingenios, emulándose en el cultivo de la filosofía sólida y genuina. Permítame que le amoneste, en primer lugar, a usted a que prosiga estableciendo los principios de las cosas con la agudeza de su talento matemático, así como incito sin descanso a mi noble amigo Boyle a que confirme e ilustre aquella

filosofía con experimentos y observaciones reiterados y precisos. Ya ve usted, queridísimo amigo, cuál es mi ambición y mi propósito. Sé que nuestros filósofos en este reino no van a desistir de su función experimental; y no estoy menos persuadido de que usted también cumplirá esmeradamente su tarea, por más que chillen y le acuse el vulgo de filósofos y teólogos. Dado que en la carta precedente ya le exhorté reiteradamente a lo mismo, no insisto ahora para no hacerme pesado.

Tan solo añado una cosa: que se digne enviarme, por medio del señor Serrario, todo lo que ya esté en prensa, ya sean comentarios suyos a Descartes, ya sea algo extraído del archivo de su propia inteligencia. Con ello me obligará todavía más hacia usted y en la primera ocasión comprenderá que soy su adictísimo,

*Henry Oldenburg*
Londres, 4 de agosto de 1663.

## [4|76] **Carta 17**[120]

*B. d. S.* al muy docto y prudente señor Pieter Balling[121]

Querido amigo:

Su última carta, escrita, si no me engaño, el 26 del mes pasado, llegó correctamente a mis manos. Me causó gran tristeza e inquietud, aunque ésta ha disminuido mucho al constatar con qué prudencia y fortaleza de espíritu ha sabido usted despreciar las molestias de la fortuna o, mejor dicho, de la opinión, en el momento en que dirigen contra usted los más duros ataques. No obstante, mi inquietud se acrecienta de día en día, y por eso le ruego y suplico, por nuestra amistad, que no tenga reparo en escribirme largamente.

En cuanto a los «presagios», que usted menciona, a saber, que, cuando su niño estaba todavía perfectamente sano, oyó usted unos gemidos similares a los que profirió después, cuando estaba enfermo, poco antes de morir, me inclino a pensar que no era un gemido real, sino una simple imaginación suya, puesto que usted dice que, cuando usted se levantaba y se disponía a escuchar, no los oía con tanta claridad como antes o después,

cuando volvía a dormirse. En efecto, eso demuestra que aquellos gemidos no eran más que una simple imaginación, pues ésta, mientras estaba libre y sin trabas, podía imaginar ciertos gemidos con más precisión y viveza que cuando usted se levantaba para dirigir el oído a un lugar determinado.

Lo que acabo de decir puedo explicarlo y, al mismo tiempo, confirmarlo con otro caso que me sucedió a mí en Rijnsburg, el invierno <anterior>[122]. Cuando cierta mañana, al clarear ya el día, me había despertado de un sueño muy pesado, las imágenes que se me habían presentado en sueños se me ponían con tal viveza ante los ojos que parecían reales, especialmente la de cierto brasileño, negro y sarnoso, al que nunca había visto antes. [4|77] Esta imagen desaparecía en su mayor parte cuando, para entretenerme con otra cosa, fijaba la mirada en un libro o en otro objeto. Pero tan pronto volvía a retirar la vista de ese objeto, dirigiendo los ojos a algo sin atención alguna, se me presentaba de nuevo, reiteradamente, la misma imagen del mismo <negro>[123], con la misma viveza, hasta que se difuminaba poco a poco su cabeza. Digo, pues, que lo mismo que me ocurrió a mí en el sentido interno de la vista, le sucedió a usted en el oído. Pero, como la causa fue muy diversa, su caso fue un presagio y el mío no, como se verá claramente por lo que diré a continuación[124].

Los efectos de la imaginación surgen de la constitución del cuerpo o de la mente[125]. Para no ser prolijo, lo probaré de momento por la sola experiencia. Constatamos que las fiebres y otras alteraciones corporales son causa de delirios y que aquellos que poseen una sangre espesa no imaginan más que riñas, disgustos, muertes y cosas por el estilo. Vemos también que la imaginación solo es determinada por la constitución del alma, ya que sabemos por experiencia que sigue en todo las huellas del entendimiento y conecta y encadena sus imágenes y sus palabras unas con otras, siguiendo un orden, como hace el entendimiento con sus demostraciones, de suerte que no podemos entender casi nada de lo que la imaginación no forme alguna imagen a partir de alguna huella[126].Como así es en realidad, digo que todos los efectos de la imaginación que proceden de causas corpóreas no pueden ser jamás presagios de cosas futuras, puesto que sus causas no implican ninguna cosa futura. En cambio, los efectos de la imaginación o imágenes que tienen su origen en la constitución de la mente, pueden ser

presagios de una cosa futura, porque la mente puede presentir algo que es futuro. Y por eso mismo lo puede imaginar con la misma precisión y viveza que si esa cosa estuviera presente.

Y así, un padre (por aducir un ejemplo parecido al suyo) ama tanto a su hijo que él y su amado hijo son <como> uno y el mismo. Y como, según he demostrado en otro lugar, se debe dar en el pensamiento una idea de las afecciones de la esencia del hijo y de las cosas que de ellas se siguen; y como el padre, en virtud de la unión que tiene con su hijo, es una parte del hijo <pensado>, el alma del padre debe participar necesariamente de la esencia ideada del hijo, de sus afecciones y de lo que de ellas se deriva, tal como he demostrado más ampliamente en otro lugar. [4|78] Como, además, el alma del padre participa idealmente de aquello que se sigue de la esencia del hijo, aquél puede, como he dicho, imaginar a veces alguna de aquellas cosas, que se derivan de su esencia, con la misma viveza que si la tuviera delante[127].

A saber, cuando concurren las siguientes circunstancias: 1.º) Si el hecho que sucede al hijo durante su vida es notable; 2.º) si es de tal índole que lo podamos imaginar con facilidad; 3.º) si el tiempo en que ha sucedido no es demasiado remoto; 4.º) finalmente, si el cuerpo está bien constituido y no solo en lo que atañe a la salud, sino también en que esté libre y exento de todo cuidado y ocupación que turban a los sentidos desde el exterior. Puede ayudarnos también a conseguirlo el pensar en cosas que suscitan más ideas similares a aquellas. Por ejemplo, si mientras hablamos con este o aquel oímos unos gemidos, las más de las veces sucederá que, cuando volvamos a pensar en ese hombre, nos vengan de nuevo a la memoria aquellos gemidos que habíamos oído en el momento de hablar con él.

He ahí, querido amigo, mi opinión sobre su pregunta. Reconozco que he sido brevísimo; pero lo he hecho de forma que le proporcione a usted materia sobre la que escribirme en la próxima ocasión, etc.

Voorburg, 20 de julio de 1664.

## [4|79] **Carta 18**[128]

*Willem van Blijenbergh*[129]
al muy ilustre señor B. d. S.

Muy señor mío y desconocido amigo:

He tenido el honor de hojear ya varias veces con atención su tratadito, recientemente publicado, junto con su «Apéndice»[130]. A otros más bien que a usted debería yo decir qué gran solidez he hallado en él y qué placer he experimentado con ello. No puedo, sin embargo, silenciar que cuantas más veces lo releo atentamente, más me agrada, y continuamente descubro algo que antes no había advertido. No obstante, a fin de no dar la impresión de adular, no quiero en esta carta admirar demasiado a su autor, pues sé que los dioses todo lo venden con trabajo.

Y, a fin de no tenerle demasiado tiempo admirado [4|80] sobre quién es y cómo puede ser que un desconocido se tome tanta libertad como para escribirle, le diré que es alguien que, impulsado tan solo por el deseo de la verdad pura, se esfuerza, durante esta breve y frágil vida, por hincar firmemente el pie en el conocimiento, en cuanto lo permite nuestro humano ingenio; alguien que, para investigar la verdad, no se ha fijado otro objetivo que la misma verdad; alguien que no pretende alcanzar con la ciencia ni honores ni riquezas, sino simplemente la verdad y la tranquilidad como un efecto suyo; alguien que, entre todas las verdades y ciencias, con ninguna se deleita más que con las de la *Metafísica*, y, si no con todas, al menos con una parte de ellas[131]; alguien, en fin, que pone todo el placer de su vida en dedicarles todas las horas de ocio de que pueda disponer. Sin embargo, nadie es tan feliz ni se ha dedicado con tanto tesón a esas cuestiones como estoy convencido que lo ha hecho usted; ni, por eso mismo, nadie ha llegado al grado de perfección que atisbo en su obra. Por decirlo en una palabra, ese hombre es a quien usted podrá conocer más de cerca, si desea vincularse a él hasta ayudarle a abrir y como perforar sus desconcertados pensamientos.

Pero vuelvo a su tratado. Así como he hallado en él muchas cosas que agradaron sobremanera a mi paladar, también se me han presentado algunas que mi estómago no podía digerir bien. Pero no sería justo que yo [4|81], un desconocido para usted, se las presentara como objeciones, tanto más

cuanto que ignoro si esto le sería o no grato. Por este motivo le envío previamente esta carta, rogándole me diga si, en el caso de que usted tuviera tiempo y vagar, en estas tardes de invierno, le agradaría responder a las dificultades que aún me quedan en su libro. Pues, entonces, le enviaré algunas; pero con la condición y promesa de que no sea obstáculo para cosas más necesarias y más de su gusto, pues, de acuerdo con la promesa hecha en su libro, nada deseo más vivamente que una explicación más amplia de sus opiniones. Esto que, al fin, confío a la pluma y al papel, lo hubiera hecho personalmente, aprovechando ir a saludarle; pero como, primero, desconocía su residencia y, después, una enfermedad contagiosa y, finalmente, mis ocupaciones me lo han impedido, lo he ido difiriendo hasta ahora.

Pero, a fin de que esta carta no sea totalmente vacía, y porque confío, además, que a usted le agradará, le propondré una sola cuestión. En efecto, usted afirma repetidas veces, tanto en los *Principios* como en los *Pensamientos metafísicos* (ya sea como opinión personal, ya para aclarar a Descartes, cuya filosofía enseña)[132], que crear y conservar son una y la misma cosa (lo cual [4|82] es en sí tan claro para quienes han reflexionado sobre ello que incluso es una noción primera) y que Dios no solo creó las sustancias, sino también el movimiento en las sustancias; es decir, que Dios no solo mantiene las sustancias en su estado mediante una creación continuada, sino que conserva también su movimiento y su tendencia (*conatum*)[133]. Así, por ejemplo, Dios no solo hace, mediante su voluntad inmediata o su operación (como uno quiera llamarla) que el alma continúe existiendo y persevere en su ser, sino que también está en la misma relación respecto al movimiento del alma. En otros términos, así como la creación continuada de Dios hace que las cosas sigan existiendo, así también la tendencia o movimiento de las cosas se mantiene por esa misma causa, puesto que fuera de Dios no existe causa alguna del movimiento. De donde se sigue que Dios no solo es causa de la sustancia del alma, sino también de cualquier tendencia o movimiento del alma, al que llamamos voluntad, como afirma usted a cada paso.

De esta aserción parece seguirse, necesariamente también, que: o bien no existe nada malo en el movimiento o voluntad del alma, o bien Dios

mismo produce [4|83] inmediatamente aquel mal. Pues también aquellas cosas que llamamos malas se realizan por medio del alma y, por consiguiente, en virtud de ese influjo o concurso inmediato de Dios. Por ejemplo, el alma de Adán quiere comer del fruto prohibido; de acuerdo con lo que acabamos de decir, resulta que la voluntad de Adán no solo quiere por influjo de Dios, sino que quiere de tal modo, como se mostrará en seguida. De suerte que o bien aquel acto prohibido a Adán no es ningún mal en sí mismo, en cuanto que Dios no solo movía su voluntad, sino que la movía de tal modo preciso, o bien el mismo Dios parece efectuar aquello que nosotros llamamos mal[134].

Ni parece que usted o el señor Descartes desaten este nudo, diciendo que el mal es un «no ente», en el que no concurre Dios. Pues ¿de dónde procedía la voluntad de comer en Adán o la voluntad de soberbia en los demonios? Porque, como la voluntad (como bien observa usted) no es algo distinto del alma misma, sino este o aquel movimiento o tendencia del alma, el concurso de Dios le será tan necesario para lo uno como para lo otro. Ahora bien, el concurso de Dios, tal como lo entiendo por sus escritos, no consiste sino en determinar una cosa, por su voluntad, de un modo o de otro. Se sigue, pues, que Dios concurre igualmente con la voluntad mala, en cuanto tal, que con la voluntad buena en cuanto tal, es decir, que la determina. Ya que la voluntad de Dios, que es la causa absoluta de todo cuanto existe, tanto en la sustancia como en la tendencia, [4|84] parece ser también la causa primera de la mala voluntad, en cuanto tal.

Además, tan pronto se produce en nosotros una determinación de la voluntad, o bien Dios la ha conocido desde la eternidad o ponemos una imperfección en Dios. Pero ¿de qué otro modo la conoce Dios, sino por sus decretos? Por tanto, sus decretos son causa de nuestras determinaciones, y de aquí parece seguirse de nuevo: o bien que la mala voluntad no es ningún mal, o bien que Dios es causa inmediata de este mal.

Y no puede aplicarse aquí la distinción de los teólogos entre el acto y el mal a él inherente, porque Dios decretó tanto el acto como su modo, es decir, qué Dios no solo decretó que Adán comiese, sino también que comiese necesariamente contra el mandato. De donde parece seguirse, una

vez más, o bien que el comer de Adán contra el precepto no es ningún mal, o bien que Dios mismo lo causa.

He ahí, ilustre señor, lo único que hasta ahora no he logrado comprender en su tratado; porque me resulta duro aceptar ninguna de las dos alternativas[135]. De su clarividente ingenio y de su habilidad confío, sin embargo, recibir una respuesta que me satisfaga y espero en las próximas cartas mostrarle por mi parte cuán agradecido le estoy por ello. Tenga por cierto, ilustre [4|85] señor, que no le pregunto estas cosas por ningún motivo que no sea el amor a la verdad. Mis intereses no están tampoco en otro lugar, ya que soy una persona libre, que no depende de ninguna profesión, sino que me sustento del comercio honrado, y el tiempo que me sobra lo dedico a estas cosas. Le ruego también humildemente que no tome a mal estas dificultades, y si se digna contestarme (cosa que deseo con toda mi alma), escriba a W. v. B., etc. Y, entre tanto, soy y seguiré siendo, muy señor mío, de usted fiel y seguro servidor.

W. v. B.
Dordrecht, 12 de diciembre de 1664.

## [4|86] **Carta 19**[136]

*B. d. S.*
al muy docto y prudente señor Willem van Blijenbergh (Respuesta a la precedente)

Muy señor mío y apreciado amigo:

Su carta, fechada el 12 de diciembre e incluida en otra del día 20/21 del mismo mes, acabo de recibirla el 26, estando en Schiedam[137]. Por ella he comprendido su profundo amor a la verdad y he visto que ella es la única meta de todos sus afanes. Y como tampoco yo persigo otra cosa, ello me ha forzado no solo a acceder totalmente a lo que usted me pide, a saber, a responder, en la medida de mis fuerzas, a las preguntas que ahora me envía y a las que me envíe en lo sucesivo, sino también a poner de mi parte cuanto pueda contribuir a un mejor conocimiento y a una amistad sincera.

Pues, por lo que a mí toca, de todas aquellas cosas que están fuera de mi poder, nada estimo más que poder tener el honor de trabar lazos de amistad con gentes que aman sinceramente la verdad; porque creo que [4|87] nada de cuanto hay en el mundo y cae fuera de nuestro poder podemos amarlo con más tranquilidad que a tales hombres. En efecto, es tan imposible destruir el amor que ellos mutuamente se profesan, por estar fundado en el amor que cada uno de ellos tiene por el conocimiento de la verdad, como no abrazar la verdad una vez percibida. Este amor es, además, el mayor y más grato que puede darse hacia cosas que están fuera de nuestro poder, ya que nada, fuera de la verdad, es capaz de unir totalmente distintos sentidos y ánimos. No aludiré a las grandes ventajas que de él se derivan a fin de no entretenerle más tiempo con cosas que sin duda usted conoce; si lo he hecho hasta aquí, era para mostrarle mejor cuán grato me es y me será en el futuro poder demostrarle mi total disponibilidad[138].

Pero, a fin de aprovechar ya la actual, abordaré de cerca el asunto, respondiendo a su pregunta, que estriba en lo siguiente: que tanto de la providencia de Dios, que no se distingue de su voluntad, como del concurso divino y de la creación continuada de las cosas, parece seguirse claramente que o bien no existe pecado ni mal [4|88] alguno, o bien Dios hace los pecados y el mal. Sin embargo, no explica usted qué entiende por mal, y en cuanto puedo colegir por el ejemplo de la voluntad determinada de Adán, parece que entiende por mal la misma voluntad en cuanto que muchos hombres conciben que está determinada de tal modo o que se opone a la prohibición divina. Y por eso dice usted que es un gran absurdo (y se lo concedería, si fuera realmente así) afirmar una de estas dos cosas: o bien que el mismo Dios produce las cosas que son contrarias a su voluntad, o bien que son buenas, aunque contradigan su voluntad.

Por mi parte, no puedo conceder que los pecados y el mal sean algo positivo y mucho menos que exista o suceda algo contra la voluntad de Dios. Por el contrario, no solo digo que los pecados no son algo positivo, sino incluso que nosotros no podemos decir (a no ser que hablemos impropiamente y al modo humano, como cuando se dice que los hombres ofenden a Dios) que se peca contra Dios.

En cuanto a lo primero, sabemos que cuanto existe, [4|89] considerado en sí mismo, sin relación a ninguna otra cosa, implica perfección, la cual se extiende en cualquier cosa hasta donde llega la esencia misma de la cosa, pues la esencia no es nada distinto de ella. También tomo como ejemplo la decisión o voluntad determinada de Adán de comer del fruto prohibido. Esta decisión o voluntad determinada, considerada por sí sola, implica tanta perfección cuanta esencia expresa. Lo cual se puede comprender por el hecho de que en las cosas no podemos concebir ninguna imperfección, a menos que se mire a otras cosas que poseen más esencia. De ahí que, cuando se considera la decisión de Adán en sí misma, sin compararla con otras más perfectas o que revelan un estado más perfecto, no se podrá hallar en ella imperfección alguna. Claro que se la puede comparar con infinitas otras, respecto a ella mucho más imperfectas[139], como las piedras, los troncos, etc. Y esto, a decir verdad, lo concede cualquiera, pues aquellas cosas que uno detesta y mira con aversión en los hombres, las contempla con admiración y diversión en los animales[140]; como por ejemplo, las peleas de las abejas, los celos de las palomas, etc. (son) cosas que uno detesta en los hombres y, no obstante, juzgamos por ellas perfectos a los animales. Si todo ello es así, se sigue claramente que [4|90] los pecados, por no indicar nada más que imperfección, no pueden consistir en algo que exprese esencia, como el decreto de Adán y su realización.

Además, tampoco se puede decir que la voluntad de Adán se oponía a la ley y que, por tanto, era mala, porque era desagradable a Dios. En primer lugar, porque sería poner una gran imperfección en Dios admitir que suceda algo contra su voluntad, o que desee algo que no logra conseguir, o que su naturaleza sea determinada de forma que sienta, como las criaturas, simpatía por unas cosas y antipatía por otras. Y sobre todo, porque eso estaría en contradicción con la naturaleza de la voluntad de Dios: pues, como ella no es distinta de su entendimiento, es igualmente imposible que se haga algo contra su voluntad como contra su entendimiento; es decir, que aquello que se haga contra su voluntad deberá ser de tal naturaleza que repugne también a su entendimiento, como un cuadrado redondo.

Por consiguiente, como la voluntad o decisión de Adán, considerada en sí misma, no era mala ni estaba, propiamente [4|91] hablando, en contra de

la voluntad de Dios, se sigue que Dios puede e incluso, por las razones que usted mismo aduce, debe ser su causa. Pero no en cuanto que esa voluntad era mala, ya que el mal que en ella había no era más que la privación de un estado más perfecto que, a causa de esa acción, debió perder Adán[141].

Ahora bien, es cierto que la privación no es algo positivo, sino que solo se denomina tal respecto a nuestro entendimiento y no respecto al entendimiento de Dios. Lo cual procede de que nosotros expresamos con una definición única todas las cosas singulares del mismo género, por ejemplo, todas las que tienen la figura externa del hombre; por eso mismo juzgamos que todas esas cosas son igualmente aptas para la suma perfección que podemos deducir de dicha definición. En cambio, cuando hallamos una cosa cuyas obras contradicen esa perfección, entonces juzgamos que está privada de ella y que se desvía de su naturaleza, cosa que no haríamos de no haberla puesto bajo aquella definición ni haberle atribuido [4|92] tal naturaleza. Ahora bien, Dios ni conoce abstractamente las cosas ni forma definiciones generales como las mencionadas, y a las cosas no les corresponde más realidad que la que les otorga y de hecho les confiere el entendimiento y el poder divino. Se sigue claramente, pues, que la susodicha privación solo se puede decir tal respecto a nuestro entendimiento, pero no respecto a Dios[142].

Me parece que con esto está totalmente resuelta la cuestión. Pero, a fin de hacer más claro el camino y eliminar todo escrúpulo, considero necesario responder a las dos cuestiones siguientes: primera, por qué dice la Sagrada Escritura que Dios desea que se conviertan los impíos y por qué prohibió a Adán comer del árbol, cuando él había decidido lo contrario; segunda, que de mis palabras parece seguirse que los impíos con su soberbia, avaricia, desesperación, etc., sirven a Dios lo mismo que los piadosos con su generosidad, paciencia, amor, etc., por cuanto todos cumplen la voluntad de Dios.

A la primera cuestión respondo que la Escritura, al estar principalmente al servicio del pueblo común, habla de ordinario al modo humano, ya que el vulgo es incapaz de entender las cosas sublimes. Y por eso creo que todas aquellas cosas, que Dios reveló a los profetas como necesarias para la salvación, están redactadas en forma [4|93] de leyes, y por eso también los

profetas imaginaron toda una parábola. En primer lugar, como Dios había revelado los medios de salvación y de perdición, que él mismo causa, lo presentaron como rey y legislador; a los medios, que no son sino causas, les llamaron leyes y los describieron en forma de leyes; la salvación y la condenación, que no son más que efectos que fluyen necesariamente de esos medios, las presentaron como premio y pena. Y así, como conformaron todas sus palabras a esta parábola, más que a la verdad, dibujaron permanentemente a Dios a imagen del hombre: ora enojado, ora misericordioso, ya deseando cosas futuras, ya presa de celos y sospechas, e incluso engañado por el mismo diablo. De ahí que los filósofos y todos aquellos que están por encima de la ley, es decir, aquellos que practican la virtud, no como una ley, sino por amor, porque es lo más excelente, no tienen que preocuparse por tales expresiones.

Por consiguiente, la prohibición a Adán consistía simplemente en que Dios reveló a Adán que el comer del árbol producía la muerte, lo mismo que nos revela a nosotros, por el entendimiento natural, que el veneno es mortífero para nosotros. Y, si me pregunta usted con [4|94] qué fin se lo reveló, le respondo que para proveerlo de un conocimiento tanto más perfecto. Por tanto, preguntar a Dios por qué no le dio también una voluntad más perfecta, es tan inadecuado como interrogarle por qué no dio al círculo todas las propiedades de la esfera, como claramente se sigue de lo arriba dicho y como he demostrado en el escolio de la proposición 15 de la primera parte de los *Principios* de filosofía de Descartes demostrados según el método geométrico.

Por lo que respecta a la segunda dificultad, es sin duda verdad que los impíos expresan a su modo la voluntad de Dios; mas no por eso se deben comparar con los justos. Ya que cuanta más perfección posee una cosa, más participa también de la deidad y más expresa la perfección de Dios. Y como los justos poseen una perfección incalculablemente mayor que los impíos, no se puede comparar su virtud con la virtud de los impíos, dado que éstos carecen del amor divino que emana del conocimiento de Dios, en virtud del cual, únicamente, y a medida de nuestro entendimiento, nos llamamos siervos de Dios. Aún más, como no conocen a Dios, no son más que un instrumento en manos del artífice, el cual presta su servicio

inconscientemente y se consume con él, mientras que, por el contrario, los justos prestan su [4|95] servicio a sabiendas y se perfeccionan con él[143].

He aquí, señor, lo que puedo ofrecer por el momento como respuesta a su pregunta. Nada deseo más vivamente que poder satisfacerle. Pero, si usted encuentra aún dificultad, le ruego que me la comunique, para ver si puedo eliminarla. Por su parte, no tema importunarme; mientras usted no esté plenamente satisfecho, nada me gustará más que conocer las razones, a fin de que brille finalmente la verdad. Mucho me gustaría poder escribir en la lengua en que me he educado, porque quizá pudiera así expresar mejor mis pensamientos. Pero sírvase tomar esto a bien y corregir usted mismo las faltas[144].

Y crea que soy de usted afectísimo amigo y servidor.

*B. de Spinoza*
Lange Bogart, 5 de enero de 1665

Todavía permaneceré en este huerto tres o cuatro semanas y, después, pienso ir de nuevo a Voorburg. Creo que recibiré antes su respuesta. Pero, si sus negocios no le permiten hacerlo, le ruego que me escriba a Voorburg, a la dirección: paseo de la Iglesia, casa del maestro Daniel Tydeman, el pintor.

## [4|96] **Carta 20**[145]

*Willem van Blijenbergh*
al muy ilustre señor B. d. S.
(Respuesta a la precedente)

Muy señor mío y verdadero amigo:

Tan pronto recibí su carta y la leí con rapidez, no solo pensé contestarla enseguida, sino también ponerle muchas objeciones. Pero cuanto más la he leído, menos materia de objeciones he encontrado en ella, y cuanto más ganas tenía de verla, mayor placer he experimentado al leerla. No obstante,

antes de rogarle que me resuelva algunas dificultades sencillas que aún me quedan, conviene saber lo siguiente.

Tengo dos reglas generales, conforme a las cuales procuro filosofar siempre. La primera es el concepto claro y distinto de mi entendimiento, la segunda es la palabra revelada o voluntad de Dios. Según la primera, procuro ser un amante de la verdad; pero, según ambas, procuro ser un filósofo cristiano. Y cuando, después de [4|97] una larga investigación, puede suceder que mi conocimiento natural o parece chocar con esa palabra o no puede conciliarse tan bien con ella, esta palabra tiene tanta autoridad para mí que los conceptos que me imagino que son claros, antes los tengo por sospechosos que los pongo por encima o en contra de la verdad que creo hallar que me es prescrita en ese libro[146].

¿Y qué extraño, si quiero creer firmemente que esta palabra es la palabra de Dios, es decir, que ella procede del sumo y perfectísimo Dios, que implica más perfecciones que las que puedo comprender? Quizá ha querido decir, de sí y de sus obras, más perfecciones que puedo comprender hasta ahora con mi entendimiento finito. Pues es posible que, con mis acciones, me haya privado de mayores perfecciones y que, si acaso tuviera la perfección de la que he sido privado por mi propia acción, pudiera comprender que cuanto nos es propuesto y revelado en esa palabra está acorde con los más sanos conceptos de mi espíritu. Mas, como sospecho que yo mismo, por un error continuado, me he privado de un estado mejor, y como usted mismo afirma, en la proposición 15 de la [4|98] primera parte de los *Principios*, que nuestro conocimiento, incluso el más claro, implica imperfección, prefiero inclinarme, aun sin razón, por esa palabra, por el único motivo de que procede del perfectísimo (lo doy aquí por supuesto, ya que no es el lugar de probarlo o sería demasiado largo), y por eso debo aceptarla.

Pues bien, si yo juzgara su carta según mi primera regla, con exclusión de la segunda (como si yo no la tuviera o ella no existiera), tendría que admitir, como admito, muchas cosas y admirar sus sutiles conceptos. Pero la segunda regla me hace alejarme más de usted. Dentro de lo que permite una carta, los examinaré con mayor amplitud aplicando una y otra regla.

En primer lugar, conforme a la primera regla establecida, le había preguntado: puesto que, según su posición, crear y conservar es una y la misma cosa, y Dios hace perseverar en su estado, no solo las cosas, sino también sus movimientos y sus modos, es decir, que concurre con ellos, parece seguirse de ahí: o que no existe mal alguno o que Dios mismo hace el mal. Pues, al apoyarme en la regla de que nada puede suceder contra la voluntad de Dios, lo segundo implicaría una imperfección en Dios [4|99] y lo primero que las cosas que Dios hace (entre las cuales parecen estar también las que llamamos malas) deberían ser malas. Pero, como también esto implica una contradicción y como, por más vueltas que le daba, no podía librarme de ella, acudí a usted, pues debía de ser el mejor intérprete de sus propios conceptos.

En su respuesta, se afinca usted al primer supuesto, a saber, que nada sucede ni puede suceder contra la voluntad de Dios. Pero, como había que responder a esta dificultad, si Dios no hace ningún mal, sostiene usted que el pecado no es nada positivo y que además solo muy impropiamente se puede decir que se peca contra Dios. Y en el *Apéndice, parte I, capítulo 6*, dice: «mal absoluto no existe ninguno, como es claro por sí mismo»[147], pues todo lo que existe, considerado en sí mismo, sin relación a ninguna otra cosa, implica perfección, la cual se extiende en cada cosa tanto como su esencia; de donde se sigue claramente que los pecados, al no indicar más que imperfección, no pueden consistir en nada que exprese una esencia.

Si el pecado, el mal, el error (empléese el nombre que se quiera) no es más que la pérdida o privación de un estado más perfecto, parece que se sigue de ahí que la existencia no es jamás un mal o una imperfección, pero que un mal puede sobrevenir a la cosa existente. Porque [4|100] lo perfecto no va a ser privado de un estado más perfecto por una acción igualmente perfecta, pero sí por inclinarnos a algo imperfecto, por no emplear adecuadamente las fuerzas que nos fueron dadas. Parece que usted no llama a esto un mal, sino tan solo un bien menor, porque las cosas, consideradas en sí mismas, implican perfección y, además, a las cosas no les pertenece, según usted dice, más perfección que la que les asigna y, de hecho, les concede el entendimiento y el poder divino. Por tanto, tampoco pueden manifestar en sus acciones más existencia que esencia han recibido.

Así, pues, si no puedo realizar ni más ni menos actos que existencia he recibido, no se puede pensar siquiera una privación de un estado más perfecto. Pues, si nada sucede contra la voluntad de Dios y si se produce exactamente lo que corresponde a la esencia dada, ¿de qué forma imaginable puede surgir el mal, al que usted llama privación de un estado mejor? ¿Cómo puede alguien perder un estado más perfecto mediante tal acción preconstituida y dependiente? Por eso opino que usted tiene que elegir una de estas dos cosas: o que existe algo malo o que, si no existe, es que tampoco puede existir una privación de un estado mejor; pues que no haya [4|101] ningún mal y que se produzca privación de un estado mejor, me parece a mí una contradicción.

Usted, sin duda, dirá que con la privación de un estado más perfecto caemos sin duda en un bien menor, pero no en un mal absoluto. Pero usted mismo nos ha enseñado (*Apéndice*, parte I, capítulo 3) que no se debe disputar sobre ninguna palabra. Por eso, no discuto ahora si eso debe denominarse o no un mal absoluto, sino tan solo si la caída de un estado mejor a uno peor no se llama y, con razón, debe llamarse un estado peor o que es más malo. Replicará usted que este estado malo contiene todavía mucho de bueno. Pero le pregunto si, propiamente, un hombre que por su imprudencia ha sido causa de la privación de un estado más perfecto y que, por lo mismo, es ahora menos que antes, no debe ser llamado malo.

Para eludir el razonamiento precedente (pues le parece que aún quedan algunas dificultades al respecto), dice usted: existe sin duda un mal y existió sin duda en Adán, pero no es algo positivo, sino que solo se llama así respecto a nuestro entendimiento y no respecto al entendimiento de Dios; respecto a nosotros es privación («y solo en cuanto nosotros mismos nos privamos así de la libertad mejor que compete a nuestra naturaleza y que está en nuestro poder»), pero, respecto a Dios, *es* negación**[148]**.

[4|102] Examinemos, pues, ahora si eso que usted llama mal, aunque solo sea tal respecto a nosotros, no es un mal; y después, si el mal, considerado, como usted hace, solo respecto a Dios, debe ser llamado una negación.

A lo primero creo haber respondido de algún modo antes. Concedo que el ser menos perfecto que otro no pone ningún mal en mí, pues no puedo

exigir del creador un estado mejor, y que eso solo introduce en mí una diferencia de grado. Pero no por ello le puedo asentir a eso, en cuanto que ahora soy más imperfecto de lo que había sido y esto es así por mi culpa, sino que debo confesar que soy tanto peor que antes. Repito que, si me considero antes de haber caído en una imperfección y me comparo con otros que tienen mayor perfección, esa menor perfección no es un mal, sino un bien de grado menor. Pero, si me comparo, después de haber caído de un estado más perfecto y de haber sido privado, por mi propia imprudencia, de mi condición primera, tal como salí de las manos del creador, cuando era más perfecto, entonces debo juzgar que soy peor que antes de eso; pues no fue el creador, sino yo mismo el que me conduje a ese estado, puesto que tenía poder suficiente, como usted mismo reconoce, para [4|103] preservarme del error.

En cuanto a la segunda cuestión, se trata de si el mal, que según usted afirma, consiste en la privación de un estado mejor (que no solo Adán, sino también todos nosotros hemos perdido a causa de una acción totalmente precipitada y desordenada), si ese mal, repito, es, respecto a Dios, más bien una negación. Para examinar esto correctamente, debemos ver cómo concibe usted al hombre y cómo lo hace depender de Dios después del error y antes de él.

Según su descripción, no le corresponde más esencia que la que le atribuye el entendimiento y el poder de Dios y, de hecho, le confiere; es decir (si entiendo bien su pensamiento), que el hombre no manifiesta ni mayor ni menor perfección que esencia ha puesto Dios en él; y eso es hacer al hombre tan dependiente de Dios como a los elementos, las piedras, las plantas, etc. Ahora bien, si ésta es su opinión, no puedo comprender qué pueda decir la proposición 15 de la parte I de los *Principios*: «como la voluntad es libre para determinarse, se sigue que nosotros tenemos el poder de contener la facultad de asentir dentro de los límites del entendimiento y, por tanto, de lograr que no caigamos en el error»[149]. ¿No parece una [4|104] contradicción hacer la voluntad tan libre que se pueda preservar del error y, al mismo tiempo, tan dependiente de Dios que no pueda manifestar ni mayor ni menor perfección que esencia ha puesto Dios en ella?

Respecto a lo segundo, a saber, cómo concibe usted al hombre después del error, dice usted que el hombre, por una acción precipitada, es decir, por no mantener la voluntad dentro de los límites del entendimiento, se ha privado de un estado más perfecto. Pero creo que usted, tanto aquí como en los *Principios*, debiera haber explicado con más precisión ambos extremos de esa privación (qué tenía antes de la privación y qué mantenía todavía después de la pérdida de ese estado perfecto, como usted lo llama). Porque se expresa bien lo que hemos perdido, pero no lo que hemos conservado (*Principios, parte I, prop. 15*): «así, pues, toda la imperfección del error consistirá tan solo en la privación de la libertad mejor, privación que se llama error».[150]

Pero examinemos ambos extremos tal como usted dice. No solo pretende usted que hay en nosotros distintos modos de pensamiento, que llamamos modos de querer y modos de entender, sino que además existe tal orden entre ellos que no debemos querer las cosas antes de haberlas entendido claramente; que, si mantenemos nuestra voluntad dentro de los límites del entendimiento, [4|105] nunca erraremos; y finalmente, que está en nuestro poder el contener la voluntad dentro de los límites del entendimiento. Cuando medito esto atentamente, veo que una de estas dos cosas debe ser verdadera: o todo es una bella imaginación o Dios mismo ha impreso en nosotros ese orden. Ahora bien, si Dios ha impreso ese orden, sería poner una contradicción en Dios decir que eso ha sido hecho sin un fin y que Dios no desea que observemos y cumplamos ese orden. Y, si debemos observar el orden establecido en nosotros, ¿cómo podemos ser y permanecer tan dependientes de Dios?

Pues, si nadie manifiesta ni más ni menos perfección que esencia ha recibido, y si este poder debe reconocerse en los efectos, aquel que deja ir su voluntad más allá de los límites del entendimiento, no ha recibido de Dios tanto poder, ya que, de lo contrario, lo mostraría en el efecto. Por consiguiente, aquel que yerra, sin duda no ha recibido de Dios el poder de no poder errar; de lo contrario, nunca erraría. Pues, según usted dice, le ha sido dada tanta esencia cuanta perfección es realizada.

Por otra parte, si Dios nos ha dado tanta esencia que podamos observar el orden que, según usted dice, podemos observar; y si manifestamos

siempre tanta perfección como esencia tenemos, ¿cómo sucede que [4|106] transgredimos ese orden? ¿Cómo sucede que podamos transgredir ese orden y que no siempre mantengamos la voluntad dentro de los límites del entendimiento?

En tercer lugar, si dependo de Dios (según antes he demostrado que usted sostiene) de tal modo que no puedo contener la voluntad ni dentro ni fuera de los límites del entendimiento, a menos que Dios me haya dado antes tanta esencia y que con su voluntad haya determinado antes una de ambas alternativas, ¿cómo puede convenirme la libertad de la voluntad, tal como interiormente la advertimos? Pues parece que es poner una contradicción en Dios, que nos dé una orden de mantener nuestra voluntad dentro de los límites de nuestro entendimiento y que no nos dé tanta esencia o perfección que podamos hacerlo así. Y, si nos hubiera dado tanta perfección, como usted dice, no podríamos equivocarnos nunca. Pues cuanta esencia tenemos, tanta perfección debemos realizar, mostrando siempre en nuestras acciones el poder recibido. No obstante, nuestros errores son una prueba de que no poseemos tal poder, que sea tan dependiente de Dios como usted quiere.

Por tanto, debe ser verdad una de estas dos cosas: o que no somos tan dependientes de Dios o que no tenemos en nosotros el poder de no errar[151]. Ahora bien, según usted dice, tenemos el poder de no errar. Luego no podemos ser tan dependientes de Dios.

De lo dicho me parece constar claramente que es imposible [4|107] que el mal o el ser privado de un estado mejor deba ser, respecto a Dios, una negación. Pues ¿qué es decir que uno ha sido privado o que ha perdido un estado más perfecto, sino pasar de una perfección mayor a otra menor y, por lo mismo, de una esencia superior a una inferior? Y ser colocados por Dios en cierto grado de perfección y esencia, ¿no es querer que no podamos adquirir ningún otro estado sin que él lo conozca perfectamente y sin que él lo haya decretado y querido de otro modo? ¿Es siquiera posible que la creatura producida por el ser omnisciente y perfecto, que quiso que mantuviera tal estado de esencia y con la cual colabora Dios para que permanezca en él, decline en su esencia, es decir, que disminuya de perfección, sin el conocimiento de Dios? Me parece que esto implica una

contradicción. ¿Y no es contradictorio decir que Adán perdió un estado más perfecto y que, por tanto, fue incapaz de cumplir la orden que Dios había puesto en su alma, y que Dios no tenía conocimiento alguno de esa pérdida e imperfección, es decir, del grado de perfección que Adán perdió? ¿Es concebible que Dios coloque a un ser en tal dependencia de él que no pueda actuar de otro modo, [4|108] y que, por su acción, pierda éste después un estado más perfecto, y que, sin embargo, Dios no tenga ningún conocimiento de ello, pese a haber sido la causa absoluta de la acción de ese ser?

Admito que existe una diferencia entre el acto y el mal a él inherente; pero que «el mal, respecto a Dios, es una negación» no lo puedo comprender. Que Dios conozca el acto, lo determine y coopere a él, y que, sin embargo, no conozca el mal que hay en él ni el resultado que él puede tener, me parece imposible en Dios. Suponga conmigo que Dios concurre en el acto de procreación con mi esposa; como es algo positivo, Dios tiene un claro conocimiento del mismo. Pero, si abuso de ese acto, realizándolo con la mujer de otro, contra mi promesa y juramento, a ese acto se adjunta un mal: ¿qué hay aquí de negativo respecto a Dios? No que realice el acto de procreación, ya que, en cuanto es positivo, Dios colabora a él. Por tanto, el mal que se adjunta al acto, solo debe consistir en que, contra mi propio pacto o el mandamiento de Dios, lo realizo con una mujer con la que no debiera cohabitar. Pero ¿es concebible que Dios conozca nuestros actos y que colabore con ellos, y que no sepa, sin embargo, con quién efectuamos los actos? Tanto más cuanto que Dios colabora también con [4|109] la acción de la mujer con la que falté.

Me parece duro pensar tal cosa de Dios. Consideremos ahora la acción de matar. En cuanto es una acción positiva, Dios colabora con ella. Pero el efecto de esa acción, a saber, la destrucción de un ser y la disolución de una criatura de Dios, ¿la va a ignorar? ¡Como si Dios no conociera su propia obra! (Temo no comprender bien sus opiniones, ya que sus conceptos son demasiado perspicaces como para caer en error tan grosero).

Quizá replique usted que los actos, tal como los supongo, son enteramente buenos y que no llevan consigo ningún mal. Pero entonces no puedo comprender qué es lo que usted llama mal, del que se sigue la

privación de un estado más perfecto. En ese caso, el mundo entero caería en una confusión eterna e ininterrumpida y nosotros, los hombres, nos volveríamos semejantes a las bestias. Considere usted qué provecho traería al mundo semejante opinión.

Usted no acepta tampoco la forma corriente de describir al hombre, sino que atribuye a cada hombre tanta perfección en sus obras cuanta le concedió, efectivamente, Dios para actuar. Pero, entonces, no puedo menos de concluir que los impíos sirven a Dios con sus actos tan bien como los justos. [4|110] ¿Por qué? Porque ni unos ni otros pueden realizar acción alguna más perfecta que las esencias por ambos recibidas y que la manifestada en sus efectos. Y no creo que usted resuelva la cuestión en la segunda respuesta, cuando afirma que: «cuanta mayor perfección tiene una cosa, tanto más participa de la divinidad y más expresa la perfección de Dios. Y como los justos tienen una perfección incomparablemente mayor que los impíos, no se puede comparar su virtud con la de los impíos: porque éstos son un instrumento en las manos del artífice, que sirve sin saberlo y que se destruye sirviendo, mientras que aquellos sirven conscientemente y se perfeccionan sirviendo»[152].

Es cierto que ninguno de los dos puede hacer más, pues, cuanta más perfección realiza uno sobre otro, tanta más esencia ha recibido respecto a él. Los impíos, en su exigua perfección, ¿no sirven a Dios tan bien como los justos? Pues, según su opinión, Dios no pide más a los impíos, o, de lo contrario, les hubiera dado más esencia, y no se la ha dado, como aparece por sus obras. Por tanto, no les pide más. Ahora bien, como cada uno hace, dentro de su especie, ni más ni menos que lo que Dios quiere, ¿por qué el que hace menos, pero que hace tanto como Dios le pide, no va a ser aceptado por Dios como el justo?

[4|111] Además, así como con el mal que, por imprudencia, cometemos con nuestro acto, perdemos, según usted admite, un estado más perfecto, también parece usted afirmar que, si mantenemos nuestra voluntad dentro de los límites de nuestro entendimiento, no solo permanecemos tan perfectos como éramos, sino que, sirviendo, nos hacemos más perfectos. Ahora bien, esta conclusión me parece contradictoria, puesto que, si nosotros dependemos de Dios de tal modo que no podemos realizar ni más

ni menos perfección que esencia hemos recibido, es decir, que Dios ha querido, ¿cómo podremos hacernos peores por nuestra imprudencia o mejores por nuestra prudencia? Si el hombre es tal como usted lo describe, no puedo menos de concluir que los impíos sirven a Dios con sus actos tan bien como los justos con los suyos. De ser así, nos hacemos tan dependientes de Dios como los elementos, las hierbas, las piedras, etc. ¿Para qué nos sirve' entonces nuestro entendimiento? ¿Para qué el poder de mantener nuestra voluntad dentro de los límites de nuestro entendimiento? ¿Para qué se nos ha impreso ese orden?

Y vea usted, por otra parte, de qué nos privamos: de la cuidadosa y prudente meditación, en orden a hacernos perfectos siguiendo la regla de la perfección divina y el orden que nos fue impreso. Nos privamos de la plegaria [4|112] y de la búsqueda de Dios, de la que tantas veces hemos comprobado que recibimos un extraordinario consuelo. Nos privamos a nosotros mismos de toda religión y de toda la esperanza y tranquilidad que podemos esperar de la plegaria y de la religión. Pues es cierto que, si Dios no tiene conocimiento del mal, aún menos es de creer que él castigue el mal. ¿Qué razones habrá para que, si puedo librarme de la acusación del juez, no cometa ávidamente todo tipo de maldades? ¿Por qué no hacerme rico por medios detestables? ¿Por qué no haré, sin distinción alguna, todo lo que nos gusta y cuanto nos sugiere la carne? Usted dirá: porque debemos amar la virtud por sí misma. Pero ¿cómo puedo yo amar la virtud, si no me ha sido dada la esencia y la perfección suficiente? Y si puedo sacar tanta satisfacción de una acción como de la opuesta, ¿por qué esforzarme para mantener mi voluntad dentro de los límites del entendimiento? ¿Por qué no hacer lo que me sugieren mis pasiones? ¿Por qué no matar secretamente al hombre que se me interpone, de algún modo, en el camino?, etc. He aquí cómo damos facilidades a todos los impíos y a la impiedad, y nos hacemos a nosotros semejantes a los troncos y reducimos todas nuestras acciones a los movimientos de un reloj.

De lo dicho me parece resultar que es muy duro [4|113] pretender que solo impropiamente se pueda decir que nosotros pecamos contra Dios. Pues ¿qué significaría en nosotros la fuerza, que nos fue dada, de poder mantener nuestra voluntad dentro de los límites de nuestro entendimiento, y que, al

traspasarlos, pecamos contra el orden? Pero quizá diga usted que no hay ningún pecado contra Dios, sino tan solo ante nosotros mismos; porque, si se dijera con propiedad que pecamos contra Dios, también se debería decir que algo ha sucedido contra la voluntad de Dios. Pero, como esto, según su opinión, es imposible, también lo es el pecar. No obstante, debe ser verdad una de estas dos cosas: o que Dios quiere esto o que no lo quiere. Si lo quiere, ¿cómo puede ser un mal respecto a nuestra esencia? Y si no lo quiere, según su opinión, no se produciría. Aunque esto es lo único que, según usted, implica un absurdo; sin embargo, admitir todas las incongruencias mencionadas, me parece a mí muy peligroso. Quién sabe si, acudiendo a una larga meditación, no descubriríamos algún expediente para conciliar de algún modo estas cosas.

Con esto daré por terminado el examen de su carta de acuerdo con mi primera regla general. Pero, antes de pasar a examinarla según la segunda regla, estableceré [4|114] dos cosas, relativas a este concepto de su carta y a lo que usted afirma en los *Principios*, parte I, proposición 15.

En la primera, afirma usted que nosotros podemos contener la potestad de querer y de juzgar dentro de los límites del entendimiento[153]. No puedo, en absoluto, darle mi asentimiento. Pues, si esto fuera verdad, siempre se hallaría un hombre, entre los innumerables que existen, que probara con sus obras que él posee tal poder. Cualquiera puede verificar claramente en sí mismo, por más que se empeñe en ello, que no puede conseguirlo. Y, si alguno duda de ello, examínese a sí mismo y verá fácilmente cómo, a pesar de su propia inteligencia, sus pasiones dominan a su razón, aun cuando procure poner en ello todas sus fuerzas. Claro que usted dirá que, si no lo logramos, no es porque nos sea imposible, sino porque no ponemos en ello diligencia suficiente. Le replico, de nuevo, que, si esto fuera posible, se hubiera hallado uno, al menos, entre tantos miles; y, sin embargo, entre todos los hombres, no ha existido ni existe uno siquiera que se gloríe de no haber caído en errores. ¿Y qué pruebas podemos ofrecer en tales materias que sean más seguras que los ejemplos? Si existieran varios, aparecería uno; pero como no existe ni uno, tampoco hay ninguna prueba. Usted puede insistir diciendo: si, suspendiendo mi juicio y conteniendo mi voluntad dentro de los límites de mi entendimiento, puedo

conseguir no errar, [4|115] ¿por qué, si empleo la misma diligencia, no puedo lograr siempre el mismo efecto?

Mi respuesta es que no puedo ver que nosotros tengamos tales fuerzas, como para perseverar siempre. Puedo, si pongo en acción todas mis fuerzas, recorrer una vez un camino de dos millas en una hora, pero no puedo hacer siempre lo mismo. Igualmente podré, con gran esfuerzo, preservarme una vez del error, pero no tengo poder suficiente para poder lograrlo siempre. Me parece claro que el primer hombre, al salir de la mano del perfecto artífice, poseía sin duda las fuerzas; pero (y en esto estoy de acuerdo con usted), como él no empleó suficientemente sus fuerzas o las empleó mal, perdió así el perfecto estado, a saber, el poder hacer, que antes estaba en su poder. Podría aducir diversas razones para probarlo, pero esto me llevaría muy lejos. Y en esto me parece a mí que reside la esencia misma de la Sagrada Escritura (por eso debemos apreciarla altamente, porque nos confirma que ninguna enseñanza está tan acorde con nuestra inteligencia natural), a saber, que por nuestra imprudencia se produjo una caída de nuestra primera perfección. Por eso, nada es más necesario que reformar, en cuanto sea posible, esa caída. Y éste es también el único fin de la Sagrada Escritura: volver el hombre caído a Dios.

En el segundo texto (*Principios*, parte I, prop. 15) [4|116] afirma usted que «repugna a la naturaleza del hombre percibir clara y distintamente las cosas»[154]. De donde concluye finalmente usted que es mucho mejor asentir a las cosas, incluso confusas, y ser libre, que permanecer siempre indiferente, es decir, en el grado ínfimo de libertad. Esta conclusión no me resulta clara, porque el suspender el juicio nos mantiene en el estado en que fuimos colocados por el creador; en cambio, el asentir a cosas confusas no es sino asentir a lo que no comprendemos y, actuando así, asentimos tan fácilmente a lo falso como a lo verdadero. Ahora bien (como dice en algún lugar Descartes)[155], si en nuestro asentimiento no observamos el orden que Dios ha establecido entre nuestro entendimiento y nuestra voluntad, a saber, que no asintamos a nada que no comprendamos claramente, aunque por azar diéramos con lo verdadero, pecamos realmente, porque no abrazamos la verdad según el orden que Dios quiso que la abrazáramos. Por tanto, así como el no asentir nos conserva en el estado en que fuimos colocados por

Dios, así el asentir a lo confuso empeora nuestra condición, puesto que es la raíz del error, por el cual perdemos después nuestro estado perfecto.

Pero supongo que usted dirá: ¿no es mejor que nos hagamos más perfectos, afirmando cosas, aunque sean [4|117] confusas, que permanecer siempre en el grado más bajo de perfección, no afirmando nada?[156] Aparte de no admitir esto, hemos probado, de algún modo, que de esa forma no nos hacemos mejores, sino peores. Además, me parece imposible y casi contradictorio que Dios extienda el conocimiento de las cosas, que él mismo ha determinado, más allá del conocimiento que él nos ha dado a nosotros, ya que ello supondría que Dios es causa absoluta de nuestros errores. No se opone a lo dicho el que nosotros no podemos acusar a Dios de no tener que darnos más de lo que nos ha dado, ya que no estaba obligado a ello. En efecto, es verdad que Dios no tenía obligación de darnos más de lo que nos dio; pero también lo es que su perfección suprema supone que la creatura, que de él procede, no implique ninguna contradicción, como parece suceder en su hipótesis. Puesto que en ninguna parte de la naturaleza creada hallamos el conocimiento, excepto en nuestro entendimiento, ¿para qué nos ha sido dado sino para contemplar y conocer las obras divinas, y qué parece seguirse de ahí con más evidencia que la necesidad de un acuerdo entre las cosas a conocer y nuestro entendimiento?

Si examinara según mi segunda regla general su carta, mi discrepancia sería mayor que según la primera. Porque me parece a mí (si me equivoco, sírvase rectificarme) que [4|118] usted no concede a la Sagrada Escritura la infalible verdad y divinidad que yo creo que existe en ella. Es cierto que usted dice y cree que Dios ha revelado las cosas de las S. S. Escrituras a los profetas; pero de modo tan defectuoso que, de ser efectivamente como usted dice, implicaría una contradicción en Dios. Porque, si Dios ha revelado su palabra y su voluntad a los hombres, se las ha revelado por un fin. Ahora bien, está claro que, si los profetas formaron una parábola con la palabra que habían recibido, se sigue que o Dios quiso eso o no lo quiso. Si Dios quiso que con la palabra recibida forjasen una parábola, es decir, que desvirtuaran su pensamiento, Dios fue la única causa de ese error y quiso tal contradicción. Y si Dios no quiso eso, es imposible que los profetas hayan querido forjar una parábola. Por otra parte, hay que pensar que, si

suponemos que Dios entregó su palabra a los profetas, se la dio de forma que éstos no se equivocasen al recibirla. Pues Dios, al dar su palabra, tuvo que tener un fin, y el fin de Dios no puede ser inducir los hombres al error, ya que esto sería una contradicción en Dios. Por otra parte, tampoco podría [4|119] el hombre errar contra la voluntad divina, porque esto, según su opinión, es imposible. Además de todo esto, no se puede creer que ese Dios omniperfecto permita que su palabra, entregada a los profetas para ilustrar al pueblo sencillo, recibiera de éstos un fin distinto del querido por él. Cuando afirmamos que Dios dio su palabra a los profetas, queremos decir que Dios se les mostró de forma extraordinaria o que habló con ellos. En cambio, si los profetas forjaron con la palabra dada una parábola, es decir, que le dieron un significado distinto del que Dios quiso que le diesen, Dios se lo hubiera indicado desde un principio. Por consiguiente, es tan imposible respecto a los profetas como contradictorio respecto a Dios, que los profetas pudieran tener una opinión distinta de la que Dios quiso que tuvieran.

Por lo demás, veo que usted no prueba muy bien que Dios ha revelado su palabra tal como usted pretende, a saber, que solo ha revelado la salvación y la perdición, que ha decretado también los medios seguros para ello y que aquéllas no son más que efectos de éstos. Pues, si los profetas habían recibido la palabra de Dios con ese significado exacto, ¿qué razón habrían tenido [4|120] para asignarle otro? Además, compruebo que usted no aduce ninguna prueba para convencernos de que su opinión deba ponerse por encima de la de los profetas. Y, si usted opina que la prueba consiste en que, de lo contrario, la palabra divina sería sumamente imperfecta y contradictoria, le respondo que eso está afirmado, mas no probado. Si se cotejaran ambas opiniones, ¡quién sabe cuál sería menos imperfecta! Por último, el ser omniperfecto debe saber muy bien hasta dónde puede entender el pueblo sencillo y, por tanto, cuál era el mejor medio de ser informado.

En la segunda parte de su primera cuestión, se pregunta usted por qué Dios había prohibido a Adán comer del árbol, si él había decretado lo contrario. Usted responde que la prohibición a Adán consistía tan solo en que Dios reveló a Adán que el comer de aquel árbol causaba la muerte,

igual que nos revela por la razón natural que el veneno es mortífero[157]. Una vez sentado que Dios prohibió algo a Adán, ¿qué razón hay para que deba aceptar la forma de prohibición que usted establece, más bien que la aducida por los profetas, a quienes Dios mismo reveló esa forma de prohibición? [4|121] Usted dice que su forma de prohibición es más natural y, por lo mismo, más verosímil y acorde con Dios. Pero niego todo esto. Pues ni comprendo que Dios nos haya revelado, mediante el entendimiento natural, que el veneno es mortífero, ni veo razón alguna por la que deba saber que algo es venenoso, mientras no haya visto ni oído ningún efecto malo del veneno en otros. La experiencia de cada día nos enseña, por el contrario, cuántos hombres, por no conocer el veneno, lo comen sin saberlo y mueren. Claro que usted dirá que, si los hombres supieran que eso es veneno, también sabrían que es malo. Pero le respondo que nadie conoce el veneno ni puede conocerlo hasta que ha visto u oído que alguien ha sido perjudicado por sus efectos. Si suponemos que nosotros no hemos oído ni visto, hasta ahora, que alguien haya sido perjudicado por el uso de tal objeto, no solo no lo conoceríamos, sino que lo usaríamos libremente hasta que nos dañara. Verdades de éstas las aprendemos así todos los días.

¿Qué puede agradar más, en esta vida, a una inteligencia recta, que la contemplación de la perfecta deidad? Pues, como versa acerca de lo más perfecto, debe llevar consigo lo más perfecto que puede caber a nuestro entendimiento finito. No hay nada en mi vida que quisiera cambiar por ese placer. Con su celestial atractivo [4|122] puedo pasar mucho tiempo. Y aunque me puede sobrecoger la tristeza, al ver que tantas cosas faltan a mi entendimiento finito, calmo mi pena con la esperanza, que aprecio más que la vida, de que perduraré en el ser y de que contemplaré esa divinidad con más perfección que ahora. Cuando considero esta vida, corta y fugaz, en la que me siento morir a cada instante, si tuviera que convencerme de que yo he de tener un fin y de que me veré privado de esa santa y deliciosa contemplación, sería sin duda la más mísera de todas las criaturas, que desconocen que tendrán un fin. Porque, antes de mi muerte, su temor me haría sentirme infeliz y, después de ella, sería totalmente nada y, por tanto, infeliz, en cuanto que sería privado de la contemplación divina.

A esto parecen conducirme sus opiniones: que cuando yo deje de existir aquí, dejaré de existir para siempre. Por el contrario, la palabra y la voluntad divinas confortan mi espíritu con su testimonio interno de que, después de esta vida, he de gozar un día, en un estado más perfecto, con la contemplación de la omniperfecta deidad. [4|123] Aun cuando finalmente se comprobara que esa esperanza era falsa, me hace feliz mientras la tengo.

Esto es lo único que pido y pediré a Dios con mis súplicas, mis deseos y mis graves votos (¡y ojalá pudiera contribuir más a ello!), mientras tenga aliento en mi cuerpo: que plegue a Dios hacerme tan feliz que, tan pronto se disuelva este cuerpo, continúe teniendo una esencia intelectual para contemplar esa perfecta deidad. Si consigo esto, me es indiferente lo que aquí se crea (pues cada uno lo hace a su modo): si tal hecho se puede o no fundar en el entendimiento natural y ser captado por él. Mi único voto, mi único deseo y mi constante plegaria es que Dios confirme mi espíritu en esa certeza. Si la poseo (¡si no la alcanzara, qué miserable sería!), mi alma exclamará anhelante: «como el ciervo anhela el agua de los arroyos, así mi alma suspira por ti, por ti, el Dios viviente. ¡Oh!, ¿cuándo llegará el día en que estaré contigo y te contemplaré?»[158]. Si alcanza esto, tendré todo lo que busca y desea mi alma.

Pero en sus opiniones no creo encontrar la esperanza de que nuestro culto sea agradable a Dios. Por eso tampoco alcanzo a comprender (si me es lícito hablar de él al modo humano) cómo, si Dios no se complace [4|124] en nuestro culto y alabanza, nos iba a producir y conservar.

Si en algo falseo su pensamiento, le ruego que me lo aclare. Pero quizá le he entretenido demasiado a usted y a mí; y, como veo que se me termina el tiempo y el papel, voy a concluir. Esto es lo que todavía no he visto resuelto en su carta. Quizá he sacado, aquí y allí, algunas consecuencias de su carta que no coinciden con sus opiniones. Ya veré sus aclaraciones al respecto.

Últimamente, me he ocupado en meditar sobre algunos atributos de Dios, en lo cual me ha ayudado no poco su *Apéndice*. En efecto, he parafraseado sus opiniones, que, en mi opinión, son auténticas demostraciones. Por eso me ha asombrado en extremo que L. Meyer diga en el *Prefacio* que esa obra no expresa su sentir personal, sino que usted se

vio obligado a ello para enseñarle a un discípulo suyo, al que le había prometido enseñar la filosofía de Descartes; pero que usted tiene una opinión totalmente distinta, tanto sobre Dios como sobre él, y especialmente sobre la voluntad humana. También veo que se dice en dicho *Prefacio* que usted publicará, en breve, esos «Cogitata metaphysica» con más amplitud. He deseado vivamente ambas cosas, porque espero de ellos [4|125] algo especial. No es mi costumbre, sin embargo, abrumar a nadie directamente con elogios[159].

Todo ello va dicho en sincera amistad, como pedía usted en su carta, y con el fin de encontrar la verdad. Disculpe que haya sido largo en exceso. Si recibiera aquí su respuesta, le quedaría muy agradecido. En cuanto al deseo de poder «escribir en la lengua en que fui educado», no puedo oponerme, a condición de que, de no ser así, sea en latín o en francés. Pero le ruego que me permita recibir la respuesta a ésta en esta misma lengua, porque en ella he comprendido muy bien sus opiniones, y quizá en latín no le comprendería con tanta claridad[160]. Si usted lo hace así, me sentiré obligado a seguir siendo de usted adictísimo,

*Willem van Blijenbergh*
Dordrecht, 16 de enero de 1665.

Desearía que en su respuesta incluyera una información más amplia sobre lo que usted entiende, propiamente, por una negación en Dios.

[4|126] **Carta 21**[161]

*B. d. S.*
al muy docto y distinguido señor Willem van Blijenbergh (Respuesta a la precedente)

Muy señor mío y amigo:

Al leer su primera carta, pensaba yo que nuestras opiniones casi coincidían. Pero por la segunda, que me fue entregada el 21 de los corrientes, veo que está lejos de ser así, pues constato que no solo disentimos sobre aquellas cosas que solo remotamente se pueden derivar de los primeros principios, sino incluso sobre estos mismos principios. Hasta el punto de que dudo que nuestro intercambio epistolar pueda enseñarnos algo[162].

Efectivamente, veo que ninguna demostración, ni siquiera la más sólida del punto de vista lógico, tiene valor para usted, a menos que esté acorde con la explicación que usted u otros teólogos, conocidos suyos, atribuyen a la Sagrada Escritura. Si usted entiende que Dios habla por medio de la S. Escritura más clara y eficazmente que por la luz del entendimiento natural, que también él nos concedió y que asiduamente conserva, firme e incorrupta, con su divina sabiduría, tiene usted razones válidas para doblegar el entendimiento ante las opiniones que atribuye a la S. Escritura, pues ni yo mismo podría obrar de otro modo.

En cuanto a mi, confieso lisa y llanamente que no entiendo la S. Escritura, aunque le he dedicado algunos años[163]. Por otra parte, no se me escapa que, cuando he conseguido una demostración sólida, no pueden venir a mi mente ideas que me hagan dudar jamás de ella. De ahí que asienta a lo que el entendimiento me muestra, sin la mínima sospecha de que puedo estar engañado o que la S. Escritura, aunque no investigue este punto, puede contradecirla. Pues, como he dicho ya en el *Apéndice* (no puedo indicar el capítulo, porque aquí, en el campo, no tengo el libro a mano), la verdad no contradice a la verdad[164]. Y si acaso descubriera que el fruto, que ya he extraído del entendimiento natural, era falso, [4|127] al

menos una vez, eso me haría dichoso. Porque gozo y procuro pasar la vida no sumido en la tristeza y el llanto, sino con tranquilidad, alegría y jovialidad, y así asciendo un grado más. Al mismo tiempo reconozco (y ello me proporciona suma satisfacción y tranquilidad de espíritu) que todas las cosas son hechas por el poder del ser perfectísimo y por su inmutable decreto[165].

Pero, volviendo ya a su carta, le agradezco muchísimo que me haya revelado a tiempo su forma de filosofar; pero que usted me atribuya cosas como las que pretende deducir de mi carta, eso no se lo agradezco. ¿Qué base, le pregunto, le dio mi carta para que usted me atribuya la opinión de que los hombres son semejantes a las bestias[166], que viven y mueren como animales, que nuestras obras desagradan a Dios, etc.? (Aunque en este último punto disentimos al máximo, puesto que no le entiendo, a menos que diga que Dios se complace en nuestras obras, como aquél que ha logrado su fin, porque la cosa sucedió según su deseo). En cuanto a mi, he dicho claramente que los justos honran a Dios y que, haciéndolo asiduamente, se hacen más perfectos y aman a Dios. ¿Es esto hacerles similares a las bestias, o decir que perecen como las bestias o que sus obras no agradan a Dios?

Si usted hubiera leído mi carta con más atención, hubiera visto claramente que nuestra discrepancia reside tan solo en saber si Dios, en cuanto tal, es decir, considerado en sí mismo, sin atribuirle ningún atributo humano, comunica a los justos las perfecciones que éstos reciben (así lo entiendo), o si se las comunica como juez (que es, en última instancia, lo que usted hace). Y por eso precisamente defiende usted que los impíos, como hacen cuanto pueden según el decreto de Dios, sirven a Dios igual que los justos. Ahora bien, de mis palabras no se sigue nada por el estilo, puesto que yo no introduzco a Dios como juez; de ahí que valoro las obras según su propia calidad y no según el poder del que las efectúa; e igualmente el premio, que sigue a la obra, se deriva de ella con tanta necesidad como se sigue de la naturaleza del triángulo que debe ser igual a dos ángulos rectos. Y esto lo entenderá cualquiera que considere que nuestra suprema felicidad consiste en el amor de Dios, y que este amor fluye necesariamente del [4|128] conocimiento de Dios, que tanto se nos

recomienda. En su sentido general, se lo puede demostrar fácilmente, con tal que se atienda a la naturaleza del decreto divino, tal como expliqué en mi *Apéndice*[167]. No obstante, reconozco que todos aquellos que confunden la naturaleza divina con la humana son muy incapaces de comprenderlo.

Tenía la intención de terminar aquí esta carta, a fin de no molestarle más con estas cosas, que (como se ve claramente en el tan devoto aditamento que adjuntó al final de su carta) solo sirven de broma y de risa y no prestan utilidad alguna[168]. No obstante, para no rechazar totalmente su petición, sigo adelante, explicando los términos «negación» y «privación» e indicando brevemente cuanto es necesario para descubrir con más claridad el sentido de mi carta anterior.

Digo, pues, en primer lugar que la privación no es el acto de privar, sino tan solo la pura y simple carencia, que por sí misma no es nada. En efecto, solo es un ente de razón o modo de pensar que formamos al comparar unas cosas con otras. Decimos, por ejemplo, que un ciego está privado de la vista, porque lo imaginamos fácilmente como vidente, ya surja esta imaginación de compararlo a él con otros que ven o de comparar su estado actual con el anterior, en que veía. Cuando consideramos así a ese hombre, comparando su naturaleza con la de otros o con la suya pasada, afirmamos que la vista pertenece a su naturaleza y por eso decimos que ahora está privado de ella. Pero, cuando se considera el decreto de Dios y su naturaleza, no tenemos más razón para decir que ese hombre está privado de la vista que lo está la piedra, ya que en ese momento es tan contradictorio atribuir la vista a ese hombre como a la piedra. Porque a ese hombre no le pertenece como propio más que lo que le atribuye el entendimiento y la voluntad de Dios. Por consiguiente, Dios no es más causa del no ver de aquél que del no ver de la piedra, lo cual es una simple negación.

Así también, cuando consideramos la naturaleza del hombre que es guiado por el apetito de placer y comparamos su apetito actual con el que tienen los justos o con el que tuvo en otro tiempo él mismo, decimos que ese hombre está privado de un apetito mejor, porque pensamos que le pertenece el apetito de la virtud. Pero no podemos hacer lo mismo, si atendemos a la naturaleza del decreto y del entendimiento de Dios, ya que,

en ese caso, dicho apetito no pertenece actualmente [4|129] a la naturaleza de ese hombre más que a la naturaleza del diablo o de la piedra. Y por eso, en este sentido, el apetito peor no es privación, sino negación[169].

En una palabra, la privación no es más que negar de una cosa algo que juzgamos que pertenece a su naturaleza, y la negación no es más que negar de una cosa algo que no pertenece a su naturaleza. Así se ve por qué el apetito de cosas terrenas de Adán era malo respecto a nuestro entendimiento y no respecto al divino. Pues, aunque Dios conocía el estado pretérito y el presente de Adán, no por ello pensaba que Adán estaba privado del estado pretérito, es decir, que éste pertenecía a su naturaleza. Ya que en ese caso, Dios entendería algo contra su voluntad, es decir, contra su propio entendimiento.

Si usted hubiera entendido bien esto y que yo no acepto la libertad que Descartes atribuye al alma, tal como lo confiesa, en mi nombre, L. M. en el *Prefacio*, no hubiera hallado en mis palabras la más mínima contradicción[170]. Ahora veo que hubiera hecho mucho mejor si en mi carta anterior hubiera contestado a las palabras de Descartes diciendo que nosotros no podemos saber cómo nuestra libertad y cuanto de ella depende se concilia con la providencia y la libertad de Dios (como lo hice, en varias ocasiones, en el *Apéndice* a los *Principios*), y que por eso no podemos descubrir, a partir de la creación divina, ninguna contradicción en nuestra libertad: porque no podemos captar cómo creó Dios las cosas y (lo que es lo mismo) cómo las conserva. Pero suponía que usted había leído el *Prefacio* y que, si no le hubiera contestado conforme a mi verdadero sentir, hubiese faltado al deber de amigo que cordialmente le ofrecía. Pero esto me importa muy poco[171].

Mas, como veo que usted no ha comprendido bien todavía la opinión de Descartes, le ruego que considere estas dos cosas. Primera, que ni yo ni Descartes hemos dicho jamás que pertenece a nuestra naturaleza el contener nuestra voluntad dentro de los límites del entendimiento, sino tan solo que Dios nos ha dado un entendimiento determinado y una voluntad indeterminada, de suerte que no sabemos para qué fin nos ha creado; y que, además, esta voluntad indeterminada y perfecta no solo nos hace más perfectos, sino que, además, como le diré a continuación, ella nos es muy

necesaria. [4|130] Segunda, que nuestra libertad no reside ni en cierta contingencia ni en cierta indiferencia, sino en el modo de afirmar y de negar, de suerte que cuanto menos indiferentemente afirmamos o negamos una cosa, más libres somos. Por ejemplo, si nos es conocida la naturaleza de Dios, tan necesariamente se sigue de nuestra naturaleza el afirmar que Dios existe como se sigue de la naturaleza del triángulo que sus tres ángulos son iguales a dos rectos. Y, sin embargo, nunca somos más libres que cuando afirmamos una cosa de ese modo. Ahora bien, como esta necesidad no es sino el decreto de Dios, como claramente he mostrado en mi *Apéndice* a los *Principios*, se puede entender de algún modo en qué sentido hacemos libremente una cosa y somos su causa, pese a que la hacemos necesariamente y por decreto de Dios. Digo que podemos entender esto de algún modo, cuando afirmamos algo que percibimos clara y distintamente; en cambio, cuando afirmamos algo que no percibimos clara y distintamente, es decir, cuando soportamos que la voluntad se extienda fuera de los límites de nuestro entendimiento, no percibimos así esa necesidad ni el decreto de Dios, aunque sí la libertad que va siempre incluida en nuestra voluntad (solo en este sentido se llaman buenas o malas nuestras obras).

Por consiguiente, si pretendemos conciliar nuestra libertad con el decreto y la continua creación de Dios, confundimos lo que entendemos clara y distintamente con lo que no percibimos y, por lo mismo, en vano lo intentamos. Así que nos basta que sepamos que somos libres y que podemos serlo, no obstante el decreto divino, y que somos causa del mal en cuanto que ningún acto puede ser llamado malo, a no ser respecto a nuestra libertad. He ahí lo que concierne a Descartes en orden a demostrarle que sus palabras no incluyen, en ese punto, contradicción alguna.

Paso, pues, ya a lo que a mí me atañe. Me referiré en primer término, brevemente, a la utilidad que se deriva de mi opinión, y que reside principalmente en que nuestro entendimiento ofrece a Dios el alma y el cuerpo fuera de toda superstición. Mas no por ello niego que las oraciones nos sean muy útiles, una vez que mi entendimiento es demasiado pequeño para determinar todos los medios que Dios tiene para guiar a los hombres a su amor, es decir, a la salvación. De ahí que está tan lejos que esta opinión vaya a ser nociva, que constituye más bien [4|131] el único medio de

alcanzar el grado supremo de felicidad para aquellos que no son víctimas de ningún prejuicio ni de una pueril superstición[172].

En cuanto a que usted dice que hago a los hombres tan dependientes de Dios que los convierto en algo similar a los elementos, a las hierbas y a las piedras, eso mismo es prueba suficiente de que usted entiende perversísimamente mi opinión y de que confunde con la imaginación las cosas que incumben al entendimiento. Pues si usted hubiera captado por el entendimiento puro qué significa depender de Dios, no pensaría jamás que las cosas, en cuanto dependen de Dios, son muertas, corpóreas e imperfectas (¿quién osó jamás hablar tan vilmente del ser perfectísimo?), sino que comprendería que, precisamente por eso, en cuanto dependen de Dios, las cosas son perfectas. Por eso el decreto de Dios es el mejor medio de entender esa dependencia y operación necesaria, a condición de que nos fijemos no en los troncos y las hierbas, sino en las cosas creadas más inteligibles y más perfectas, como se desprende claramente de lo que ya he recordado, en el segundo punto, al hablar de la opinión de Descartes, cosa que usted debiera haber advertido.

Ni puedo silenciar mi gran asombro cuando usted dice: si Dios no castigara el delito (*delictum*) (es decir, como un juez, con una pena que el delito no llevara consigo, pues solo a esto nos referimos), ¿qué razón me impide que cometa ávidamente todo tipo de <maldades>?[173].Por supuesto, quien deja de hacerlo por el solo temor de la pena (cosa que no espero de usted), no obra en modo alguno por amor ni abraza en absoluto la virtud. Por mi parte, no hago esas cosas o procuro no hacerlas, porque chocan abiertamente con mi naturaleza particular y porque me alejarían del amor y del conocimiento de Dios. Aún más, si usted hubiera prestado alguna atención a la naturaleza humana y hubiera comprendido la naturaleza del decreto divino, tal como la expliqué en el *Apéndice*, y si, finalmente, usted hubiera sabido cómo hay que deducir una cosa antes de llegar a la conclusión, no hubiera dicho tan osadamente que mi opinión nos hace semejantes a los troncos, etc., ni me hubiera atribuido tantos absurdos como usted imagina.

Respecto a las dos cosas que, según dice usted antes de pasar a exponer su segunda regla, no es capaz de entender, le respondo así. Respecto a la

primera, basta con Descartes para sacar su conclusión, a saber, que, si presta atención a su naturaleza, comprueba que puede suspender su [4|132] juicio; y si usted añade que usted no experimenta que nosotros tengamos ahora tanto poder sobre la razón como para continuar teniéndolo siempre, para Descartes sería como decir que nosotros no podemos ver hoy que, mientras existamos, siempre seremos cosas pensantes o que conservaremos la naturaleza de una cosa pensante, lo cual es contradictorio. Respecto a la segunda, le digo con Descartes que, si no pudiéramos extender nuestra voluntad fuera de los límites de nuestro entendimiento, tan limitado, seríamos muy desdichados, ya que no estaría en nuestra mano ni comer un pedazo de pan, ni dar un paso ni detenernos, puesto que todas las cosas son inciertas y llenas de peligros[174].

Paso ahora a su segunda regla y afirmo que estoy convencido de que yo no atribuyo a la Escritura esa verdad que usted cree existir en ella, y, sin embargo, también estoy convencido de que le atribuyo tanta autoridad o incluso más que usted, y que además, mucho más cauto que otros, procuro no atribuirle ciertas opiniones pueriles y absurdas, cosa que nadie puede lograr, a menos que entienda bien la filosofía o que tenga revelaciones divinas. De modo que a mí me convencen muy poco las explicaciones de la Escritura que ofrecen los teólogos vulgares, sobre todo si son de esos que siempre toman la Escritura a la letra y según el sentido externo. Por otra parte, nunca he visto, a excepción de los socinianos[175], ningún teólogo tan torpe que no caiga en la cuenta de que la S. Escritura habla con mucha frecuencia de Dios al estilo humano y que expresa su sentido mediante parábolas.

En cuanto a la contradicción que en vano (según creo) se empeña en descubrir, creo que usted entiende por parábola algo totalmente distinto de lo que es habitual. Pues ¿quién ha oído jamás que quien expresa sus conceptos en parábolas se aleja de su verdadero sentir? Cuando Miqueas dijo al rey Ajab[176] que él había visto a Dios sentado en su solio y a los ejércitos celestes de pie a uno y otro lado, y que Dios les preguntó quién engañaría a Ajab, eso era sin duda una parábola con la que el profeta expresaba suficientemente lo que en esa ocasión (que no era para enseñar los sublimes dogmas de la teología) debía manifestar en nombre de Dios.

No se alejaba, pues, de su propio parecer. Así también, los demás profetas manifestaron, por [4|133] mandato de Dios, la palabra divina por ese medio al pueblo, no porque Dios lo pidiera así, sino porque era el medio mejor para conducir al pueblo al fin primario de la Escritura, el cual consiste, según el dicho de Cristo, en amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a sí mismo[177]. Las sublimes especulaciones, creo yo, no interesan nada a la Escritura. Por mi parte, no he aprendido ningún atributo eterno de Dios de la S. Escritura ni pude aprenderlo.

En cuanto al otro argumento (a saber, que los profetas manifestaron así la palabra divina, porque la verdad no es contraria a la verdad)[178], no me queda sino demostrar (como juzgará cualquiera que conozca el método demostrativo) que la Escritura, tal como es, es la verdadera palabra de Dios revelada. De esto no puedo tener una demostración matemática, a no ser por revelación divina. Y por eso he dicho: «yo creo», y no: yo sé por método matemático que todo cuanto reveló Dios a los profetas, etc. Porque creo firmemente, pero no lo sé matemáticamente, que los profetas fueron íntimos consejeros y mensajeros fieles de Dios. Así que no hay contradicción alguna en lo que he afirmado; mientras que, del lado contrario, hay muchas[179].

El resto de su carta, a saber, cuando usted dice: finalmente, el ser perfectísimo sabía, etc., y lo que usted aduce más adelante contra el ejemplo del veneno, y por último, lo que se refiere al *Apéndice* y lo que sigue, digo que no tiene nada que ver con esta cuestión. Por lo que respecta al *Prefacio* de L. M., en él se indica también qué le quedó por probar a Descartes para elaborar una prueba sólida del libre albedrío, y se añade que me inclino por la sentencia contraria y por qué razones. Quizá un día la exponga, pero de momento no estoy animado. Acerca de la obra sobre Descartes, ni he pensado en ella ni he vuelto a ocuparme de ella desde que apareció en lengua holandesa[180]. Y por cierto que tengo razones para ello, pero sería largo enumerarlas aquí. No me resta, pues, qué decir, sino que, etc.

<Schiedam, 28 de enero de 1665>[181].

[4|134] **Carta 22**[182]

*Willem van Blijenbergh*
al muy ilustre B. d. S.
(Respuesta a la precedente)

Muy señor mió y verdadero amigo:

Su carta del 28 de enero la he recibido a su tiempo; pero otras ocupaciones distintas de los estudios me han impedido contestarla antes. Como, además, la suya está sembrada aquí y allá de muy duros reproches, casi no sabía qué pensar de ella. Porque en su primera carta del 5 de enero me había ofrecido usted resueltamente su sincera amistad y me había asegurado que no solo aquella carta, sino también las siguientes le serían muy gratas. Y me invitaba amistosamente, además, a que, si aún encontraba más dificultades, se las presentara con libertad, como hice con gran amplitud en la mía del 16 de enero. Yo esperaba recibir una respuesta amistosa e instructiva, acorde con su postulado y promesa; pero la que he recibido no revela demasiada amistad. Pues usted me dice: que ninguna demostración, por clara que [4|135] sea, vale nada para mi; que yo no he comprendido el pensamiento de Descartes; que mezclo demasiado las cosas corporales con las espirituales, etc., y que, por tanto, ya nuestras cartas no servirán para instruirnos.

A esto le respondo, como amigo, que creo firmemente que usted entiende mejor que yo las materias arriba citadas y que está más habituado a distinguir las cosas corporales de las espirituales, ya que en la metafísica, en la que yo me estoy iniciando, ha llegado usted al grado supremo. Por eso buscaba su favor: para recibir su información. Pero nunca había pensado que con mis objeciones sinceras le daría ocasión de ofenderse. Le agradezco de corazón el trabajo que se ha tomado con las dos cartas, y especialmente con la segunda, en la que he captado, mejor que en la primera, su pensamiento. Sin embargo, tampoco puedo aceptarla plenamente mientras no sean eliminadas las dificultades que todavía encuentro en ella, lo cual no debe ser motivo de que usted se ofenda conmigo. Pues es un gran defecto de nuestro entendimiento el asentir a la

verdad sin ver los motivos que son necesarios para asentir. Aun cuando sus conceptos fueran verdaderos, no puedo darles [4|136] mi asentimiento en tanto me queden algunos motivos de oscuridad o de duda, a pesar de que esta duda no surja de la cuestión por usted expuesta, sino de la imperfección de mi entendimiento. Como usted sabe esto muy bien, no debe tomar a mal que le proponga de nuevo algunas objeciones, como debo hacerlo mientras no logre comprender claramente el asunto. Pues no lo hago con otro fin que encontrar la verdad y no con intención de deformar su pensamiento contra su propio sentir. Por eso le pido una respuesta amistosa a estas pocas objeciones.

Dice usted: una cosa no tiene más esencia de la que la voluntad y el poder de Dios le atribuyen y de hecho le dan <.> Y si consideramos la naturaleza de un hombre arrastrado por la sensualidad y comparamos su actual apetito con el de los justos o con el que tuvo él mismo en otro tiempo, decimos que ese hombre está privado de un apetito mejor, porque entonces juzgamos que le pertenece el apetito de la virtud; cosa que no podemos hacer, si consideramos la naturaleza del decreto y del entendimiento de Dios, porque, en ese sentido, ese apetito mejor no pertenece ahora a la naturaleza del hombre más que a la naturaleza del diablo o a la de una piedra, etcétera <.> Puesto que, aunque Dios conocía el estado pretérito [4|137] y presente de Adán, no por ello entendía que Adán estaba privado del estado pretérito, es decir, que el estado pretérito pertenecía a su naturaleza presente[183].

De estas palabras me parece seguirse claramente, salvo error, que, según su opinión, a la esencia de una cosa no pertenece más que lo que posee en este momento en que es percibida. Es decir, si tengo apetito sensual, ese apetito pertenece a mi esencia de ese tiempo, y si no tengo apetito sensual, a mi esencia de ese tiempo, en que no siento apetito, pertenece el no apetito. De donde se sigue de forma infalible que, respecto a Dios, yo incluyo tanta perfección en mis obras (solo diferentes en grado), si tengo apetito sensual como si no lo tengo, si hago todo tipo de maldades como si practico la virtud y la justicia. En efecto, en ese tiempo pertenece a mi esencia tanto cuanto realizo, ya que, según sus afirmaciones, no puedo realizar ni más ni menos que esencia he recibido de hecho. Ahora bien, el deseo de placeres

sensuales y de maldades pertenece a mi esencia en el tiempo en que lo llevo a cabo. Y como en ese momento recibo de la divinidad esa esencia y no una mayor, nunca puede la divinidad exigirme otras obras. [4|138] Por tanto, de sus afirmaciones parece seguirse claramente que Dios desea las maldades exactamente del mismo modo que desea lo que usted denomina virtud.

Supongamos ahora que Dios, como tal y no como juez, concede a los justos y a los impíos una esencia del tipo y grado exacto que él desea que realicen sus obras. ¿Qué razón habrá entonces para que Dios no desee la acción del uno de la misma forma que la del otro? Como la voluntad de Dios da a cada uno la aptitud para su obra, se sigue que de aquellos a quienes menos ha dado exige exactamente igual que de aquellos a quienes ha dado más. Por consiguiente, Dios, considerado en sí mismo, quiere del mismo modo la mayor o la menor perfección de nuestras obras, el deseo del placer y el deseo de la virtud. Y así, aquel que perpetra crímenes, debe perpetrarlos necesariamente, ya que en aquel momento no pertenece otra cosa a su esencia; e igualmente, aquel que practica la virtud, la practica porque el poder divino ha querido que eso pertenezca entonces a su esencia. Por tanto, una vez más, no logro verlo de otro modo: Dios quiere exactamente igual las maldades que la virtud, y en cuanto que quiere ambas cosas, es la causa tanto del uno como de la otra y, por lo mismo, ambos deben serle igualmente gratos. Pero a mí me resulta duro concebir tal cosa en Dios[184].

Veo que usted dice que los piadosos sirven a Dios. Pero, [4|139] según logro colegir de sus escritos, servir a Dios no es otra cosa que ejecutar las obras que Dios ha querido que realicemos. Y lo mismo, escribe usted, hacen los impíos y voluptuosos. ¿Qué diferencia existe, entonces, respecto a Dios, entre el servicio de los justos y el de los impíos? Usted dice también que los justos sirven a Dios y que, sirviéndole, se hacen cada vez más perfectos. Pero no puedo comprender qué entiende usted por hacerse más perfectos ni qué significa ese hacerse cada vez más perfectos. En efecto, impíos y justos reciben ambos de Dios como tal, y no como juez, su esencia y la conservación o creación continuada de su esencia. Y ambos ejecutan la voluntad de Dios de la misma forma, a saber, según su decreto. ¿Qué diferencia puede existir, entonces, entre ambas esencias respecto a Dios?

Pues el hacerse cada vez más perfectos no procede de su obra, sino de la voluntad de Dios. Y así, si los impíos se hacen más imperfectos por sus obras, eso se debe no a las obras, sino a la voluntad de Dios. Dado que ambos ejecutan la voluntad de Dios, no puede haber diferencia alguna entre esas dos esencias respecto a Dios. ¿Qué razones hay, pues, para que los unos, por sus acciones, se hagan más perfectos y que los otros, sirviendo, se consuman?[185]

[4|140] Me parece que usted pone la diferencia entre la obra del uno y la del otro en que una obra incluye más perfección que la otra. Estoy seguro de que aquí se esconde un error mío o suyo, ya que no logro hallar en sus escritos ninguna regla según la cual una cosa se llame más o menos perfecta, excepto en cuanto que tiene una esencia mayor o menor. Ahora bien, si ésta es la regla de la perfección, las maldades, respecto a Dios, le son tan gratas como las obras de los justos, ya que Dios, como Dios, es decir, respecto a sí mismo, los quiere del mismo modo, en cuanto que ambos fluyen de su decreto. Si ésta es la única regla de la perfección, solo impropiamente se puede hablar de errores. En realidad, no existen ni errores ni maldades, sino que todo contiene exactamente la esencia que Dios le da, la cual, sea la que sea, siempre incluye perfección.

Confieso que no logro comprender esto con claridad y, por tanto, debe usted perdonarme que le pregunte si a Dios le agrada tanto el asesinar como el dar limosnas; si, respecto a Dios, es tan bueno robar como ser justo. Si es así, ¿cuáles son las razones? Y si no lo es, ¿qué motivos puedo tener para moverme a realizar [4|141] esta obra que usted llama virtud, más bien que otra? ¿Qué ley me prohíbe lo uno más bien que lo otro? Si usted dice que la ley de la virtud misma, debo confesarle abiertamente que no hallo en sus escritos nada similar, por lo que se rija o reconozca la virtud. Como todo depende inseparablemente de la voluntad divina, tan virtuosa es una cosa como otra. Y por eso no comprendo que usted diga que debemos obrar por amor a la virtud; porque no puedo entender qué es para usted la virtud ni la ley de la virtud. Sin duda, dice usted que evita los vicios o maldades, porque chocan con su naturaleza particular y porque le apartarían del conocimiento y del amor de Dios. Pero en todos sus escritos no encuentro

tal regla o prueba. Perdone, pues, que le diga que de sus escritos me parece seguirse más bien lo contrario.

Usted evita esas cosas que llamo vicios, porque chocan con su particular naturaleza, mas no porque haya vicio en ellas. Usted evita obrar así como se evita comer un alimento que repugna a nuestra naturaleza. Ahora bien, quien evita las cosas malas simplemente porque repugnan a su naturaleza, poco tiene por qué gloriarse de su virtud.

Aquí surge, una vez más, la pregunta: si existiera un [4|142] temperamento con cuya naturaleza particular no chocara, sino que concordara, el buscar los placeres o las maldades, ¿acaso existe un motivo de virtud que debiera moverlo a hacer el bien y a evitar el mal? ¿Cómo es posible que un hombre pueda evitar el apetito de placer, si ese apetito pertenece en ese momento a su naturaleza particular y si de hecho lo ha recibido de Dios y no puede evitarlo? Tampoco logro ver en sus escritos esta consecuencia: que las acciones que yo llamo maldades le puedan desviar a usted del conocimiento y del amor de Dios. Pues usted solo ha hecho la voluntad de Dios y no podía hacer más que lo que fue dado, en aquel momento, por el poder y la voluntad de Dios a su esencia. ¿Cómo una acción así constituida, es decir, tan dependiente de Dios, puede desviarle del amor de Dios? Desviarse es ser confuso y no dependiente. Y, según su afirmación, esto es imposible. Ya hagamos esto o aquello, ya realicemos una perfección mayor o menor, lo recibimos, incluso nuestra esencia, en ese momento, inmediatamente de Dios. ¿Cómo, entonces, podríamos desviarnos? A menos que yo no entienda qué hay que entender por desviarse. En todo caso, es aquí y solo aquí donde debe hallarse la causa de mi error o del suyo.

Aún me quedan muchas cosas que podría decir y preguntar. [4|143] 1.º) ¿Dependen las sustancias intelectuales de distinto modo de Dios que las cosas sin vida? Pues, aunque los seres intelectuales implican más esencia que los seres sin vida, ¿no es cierto que ambos reciben de Dios y de su decreto su movimiento en general y tal movimiento en particular? Por tanto, en cuanto dependientes, ¿no dependen exactamente de la misma forma? 2.º) Puesto que usted no atribuye al alma la libertad que le había atribuido Descartes, ¿qué diferencia existe entre la dependencia de las sustancias

intelectuales y la de las carentes de vida? Y si no tiene ninguna libertad de querer, ¿cómo concibe usted la dependencia de Dios y cómo depende el alma de Dios? 3.º) Si nuestra alma no posee libertad, ¿no es nuestra acción, acción de Dios y nuestra voluntad, voluntad de Dios?

Aún podría preguntarle otras muchas cosas, pero no me atrevo a preguntarle tantas. Esperaré primero su respuesta a las cuestiones que acabo de mencionar, por si entiendo mejor sus opiniones de esta forma, y después trataré estas cosas más ampliamente de palabra. Tan pronto reciba su respuesta, dentro de pocas semanas, debo estar en Leiden y, a menos que usted prefiera otra cosa, será un honor para mí saludarle al pasar. Con esta [4|144] esperanza, le saludo cordialmente y le repito que soy de usted adictísimo y devotísimo,

Willem van Blijenbergh

Si no me escribe en sobre cerrado, sírvase escribir a Willem van Blijenbergh, corredor en granos, junto a la iglesia mayor.

Dordrecht, 19 de febrero de 1665.

P. D. Por la excesiva prisa, he olvidado incluir la siguiente pregunta: si acaso con nuestra prudencia no podemos impedir algo que, de lo contrario, nos sucedería.

## Carta 23[186]

*B. d. S.*
al muy sabio y honorable señor Willem van Blijenbergh (Respuesta a la precedente)

[4|145] Muy señor mío y amigo:

Esta semana he recibido dos cartas suyas; en una de ellas, del 9 de marzo, tan solo se proponía confirmarme la otra, escrita el 19 de febrero y que me fue remitida desde Schiedam. En esta última veo que se queja usted de que he dicho que «para usted no puede haber demostración alguna», etc., como si hubiera dicho eso respecto a mis argumentos, porque no le

convencieron al instante, lo cual está muy lejos de mi intención. Me refería a sus propias palabras, que dicen así: «y si alguna vez sucediera que, tras un largo examen, mi conocimiento natural pareciese pugnar con esta palabra o no, etc. <concordar> suficientemente bien con ella, aquella palabra posee tanta autoridad para mí que los conceptos, que pienso percibir claramente, me resultan más bien sospechosos, etc.». Así que solo he repetido brevemente sus palabras ni creo, por tanto, haberle dado en nada motivo de ofenderse. Tanto más, cuanto que aducía esas palabras en orden a mostrar el motivo de nuestro profundo desacuerdo[187].

Además, como usted había dicho, al final de su segunda carta, que solo desea y espera perseverar en la fe y en la esperanza y que las otras cosas, de que podemos convencernos mutuamente por el entendimiento natural, [4|146] le son indiferentes, ya comenzaba a pensar, y ahora vuelvo a hacerlo, que mis cartas no podrán servirle de nada y que, por tanto, me es más aconsejable no abandonar mis estudios (que, por lo demás, ya me veo obligado a interrumpir con frecuencia) por asuntos que no pueden aportar beneficio alguno. Lo cual no contradice mi primera carta, ya que en ella le consideraba como simple filósofo que (como conceden no pocos que se proclaman cristianos) no tiene otra piedra de toque para la verdad que el entendimiento natural y no la teología. Pero usted me ha mostrado que piensa de forma muy distinta y que, además, el fundamento sobre el que me proponía edificar nuestra amistad no estaba puesto como pretendía.

Por lo demás, hay cosas que suceden con frecuencia en las discusiones, sin que por ello se traspasen los límites de la cortesía. Por eso, doy por no leídas ciertas cosas que usted dice en su segunda carta y otras parecidas en esta última. Lo que precede, lo he dicho en orden a mostrar que no le he dado motivo alguno para ofenderse y que aún menos hay razón para afirmar que no soporto que me contradigan. Dejo ya esto y paso a responder a sus objeciones.

[4|147] Afirmo, en primer lugar, que Dios es absoluta y realmente causa de todas las cosas que tienen esencia, cualesquiera que sean. De forma que, si usted puede demostrar que el mal, el error, los crímenes, etc., son algo que expresa una esencia, le concederé sin reservas que Dios es la causa de los crímenes, del mal, del error, etcétera. Me parece que he probado

suficientemente que lo que constituye la forma del mal, del error, de los crímenes, etc. no consiste en algo que exprese una esencia y que, por tanto, no se puede afirmar que Dios sea su causa. El matricidio de Nerón, por ejemplo, en cuanto que incluía algo positivo, no era un crimen: pues también Orestes realizó la acción externa y tuvo además la intención de asesinar a su madre y, sin embargo, no es acusado tanto como Nerón. ¿Cuál fue entonces el crimen de Nerón? Simplemente que con dicha acción él demostró que era ingrato, inmisericorde y desobediente. Ahora bien, es cierto que nada de esto expresa algo de esencia y que, por tanto, tampoco Dios fue causa de ello, aunque haya sido causa del acto y de la intención de Nerón[188].

Además, quisiera advertir aquí que, cuando hablamos en cuanto filósofos, [4|148] no debemos usar expresiones de la teología. Pues como la teología suele representar, y no sin razón, a Dios como un hombre perfecto, en teología es coherente decir que Dios desea algo, que Dios se ofende con las obras de los impíos, mientras que se complace con las de los piadosos. En filosofía, en cambio, como vemos claramente que atribuir a Dios aquellos atributos que hacen al hombre perfecto es tan impropio como si atribuyéramos al hombre aquellos que hacen más perfecto a un elefante o a un asno, estos términos y otros por el estilo no tienen cabida aquí ni cabe emplearlos sin confundir al máximo nuestros conceptos. Por tanto, en términos filosóficos, no se puede decir que Dios pide algo a alguien ni que algo le es molesto o agradable. Pues todos éstos son atributos humanos que no tienen lugar en Dios.

Finalmente, quisiera señalar que, aunque las obras de los piadosos (es decir, de aquellos que tienen idea clara de Dios, conforme a la cual se determinan todas sus acciones y pensamientos) y de los impíos (es decir, de aquellos que no tienen idea de Dios, sino tan solo ideas confusas de las cosas terrenas, [4|149] por las cuales son determinadas sus acciones y pensamientos) y, finalmente, de todo cuanto existe, fluyen necesariamente de las leyes y de los decretos de Dios y dependen constantemente de él, sin embargo, se distinguen unas de otras no solo en grados, sino en esencia. Pues, aunque el ratón y el ángel, la tristeza y la alegría dependen igualmente de Dios, no puede el ratón ser una especie de ángel, ni la tristeza una

especie de alegría. Con esto pienso haber respondido a sus objeciones (si las he entendido correctamente, pues a veces me asalta la duda de si las conclusiones que usted deduce no difieren de la proposición que pretende demostrar).

Pero esto quedará más claro si respondo a las preguntas por usted planteadas, apoyándome sobre estos fundamentos. La 1.ª es si resulta tan grato a Dios el asesinar como el dar limosnas. La 2.ª es si, respecto a Dios, es tan bueno robar como ser justo. La 3.ª, por fin, es si, supuesto un temperamento a cuya naturaleza particular no repugna, sino que conviene el buscar el placer y el cometer crímenes, existiría en él [4|150] un motivo de virtud que pudiera moverle a hacer el bien y a evitar el mal[189].

A la 1.ª pregunta doy esta respuesta: que, hablando en términos filosóficos, no sé qué quiere usted decir con esta expresión, *ser grato a Dios*. Si me pregunta si Dios no odia al uno y ama al otro, si el uno no ofendió a Dios y el otro le complació, le contesto que no. Y si la pregunta es si acaso los hombres que matan y los que distribuyen limosnas son igualmente justos y perfectos, respondo de nuevo con la negativa.

A la 2.ª pregunta respondo: si bueno respecto a Dios implica que el justo ofrece a Dios algo bueno y el ladrón algo malo, respondo que ni el justo ni el ladrón pueden causar en Dios agrado o enojo; si se pregunta, en cambio, si aquellas dos acciones, en cuanto son algo real y causado por Dios, son algo igualmente perfecto, digo que, si solo atendemos a las obras y a su modo concreto, es posible que ambas sean igualmente perfectas[190]. Por tanto, si usted me pregunta si el ladrón y el justo son igualmente perfectos y felices, le contesto que no. Ya que por justo entiendo aquel que desea constantemente [4|151] que cada uno posea lo que es suyo, y demuestro en mi *Ética* (todavía no editada) que ese deseo en los piadosos se deriva necesariamente del conocimiento claro que tienen de sí mismos y de Dios[191]. Y, como el ladrón no posee un deseo de ese género, está necesariamente desprovisto del conocimiento de Dios y de sí mismo, es decir, de lo principal que nos hace hombres[192]. Mas, si usted me pregunta, además, qué le puede mover a hacer esta obra, que llamo virtud, más bien que otra, le digo que no puedo saber de qué medio, entre los infinitos, se sirve Dios para determinarle a usted a esta obra. Pudiera ser que Dios

hubiera impreso claramente en usted su idea, a fin de que olvidara el mundo por amor a él y que amara a los demás hombres como a usted mismo. Ahora bien, es evidente que tal constitución espiritual está en pugna con todas las demás que se denominan malas y que, por eso mismo, no pueden hallarse en un mismo sujeto. Por lo demás, no es éste el momento de explicar los fundamentos de la *Ética* ni de demostrar todas mis afirmaciones, ya que solo me propongo responder a sus objeciones y alejarlas lo más posible de mi.

Finalmente, por lo que respecta a su 3.ª pregunta, implica una contradicción, pues me parece algo así como [4|152] si se me preguntara: si con la naturaleza de alguien fuera más acorde el ahorcarse, ¿se darían razones para que no se ahorcara? Suponiendo que tal naturaleza fuera posible, afirmo (que conceda o no el libre albedrío) que, si alguien ve que él puede vivir mejor en la cruz que sentado a la mesa, obraría muy neciamente, si no se colgara en ella. Y si alguien viera claramente que, cometiendo crímenes, podría gozar de una vida y esencia realmente mejor y más perfecta, que practicando la virtud, también sería necio, si no los cometiera. Ya que los crímenes, respecto a esa naturaleza humana perversa, serían virtud.

A las otras preguntas[193] que usted añadió al final de su carta, no le contestaré, porque en una hora podríamos plantear hasta un ciento del mismo calibre, sin llegar jamás a la respuesta de una sola, y porque usted mismo no urge mucho la respuesta. Por ahora, solo le diré que esperaré su visita en la fecha por usted señalada y que será bienvenido. No obstante, preferiría que fuera pronto, porque me propongo ir a Amsterdam para una o dos semanas[194].

Entre tanto, reciba cordiales saludos, pues sigo siendo de usted adictísimo y devotísimo amigo y servidor,

*B. de Spinoza*
Voorburg, 13 de marzo de 1665.

[4|153] **Carta 24[195]**

*Willem van Blijenbergh*
al muy ilustre B. d. S.
(Respuesta a la precedente)

Muy señor mío y amigo:

Cuando tuve el honor de estar con usted, la falta de tiempo no me permitió prolongar mi visita y mi memoria fue todavía más incapaz de conservar todo aquello de que habíamos hablado, pese a que, tan pronto me ausenté, concentré todos mis pensamientos a fin de lograr retener cuanto había oído. Por eso, al llegar al lugar más próximo, intenté confiar al papel sus opiniones, pero me di cuenta de que no había retenido de hecho ni una cuarta parte de lo que habíamos tratado. Por eso, debe usted excusarme de que le pregunte, una vez más, sobre ellas. Desearía darle de nuevo alguna recompensa por las molestias, puesto que o bien no he comprendido claramente su opinión o no la he retenido bien[196].

[4|154] Primera: ¿cómo podré yo, al leer los *Principios* y *Pensamientos metafísicos*, distinguir lo que está expuesto según la opinión de Descartes y lo que está expuesto según su propia opinión?

Segunda: si existe propiamente error y en qué consiste.

Tercera: en qué sentido afirma usted que la voluntad no es libre.

Cuarta: en qué sentido permite usted que Meyer diga en el *Prefacio* que usted «admite que existe en la naturaleza una sustancia pensante, pero que niega que sea, en sentido estricto, la esencia del alma humana; que piensa, más bien, que, del mismo modo que la extensión es ilimitada, también el pensamiento no es limitado, y que, por lo mismo, así como el cuerpo humano no es absolutamente extenso, sino una extensión limitada de cierto modo por el movimiento y el reposo, conforme a las leyes de la naturaleza extensa, así también el alma humana no es absolutamente pensamiento, sino solo un pensamiento limitado de cierto modo por las ideas, conforme a las leyes de la naturaleza pensante, la cual (alma) concluimos necesariamente que existe tan pronto el cuerpo humano comienza a existir como tal»[197]>.

De estas palabras me parece seguirse que, así como el cuerpo humano está compuesto de miles de pequeños cuerpos, también el espíritu humano está compuesto de miles de pensamientos; y que, así como el cuerpo

humano, al disolverse, se convierte de nuevo en [4|155] los miles de cuerpos de que estaba compuesto, así también nuestro espíritu, al separarse de nuestro cuerpo, se descompone en los innumerables pensamientos de que estaba formado. Y así como los cuerpos separados de nuestro cuerpo ya no siguen unidos entre sí, sino que se introducen otros cuerpos entre ellos, así también parece concluirse que, al disolverse nuestro espíritu, los innumerables pensamientos de que estaba compuesto, ya no siguen combinados, sino que se separan. Y así como al disolverse nuestros cuerpos siguen siendo cuerpos, pero no cuerpos humanos, así también, después de la muerte, se disuelve nuestra sustancia pensante, de forma que el pensamiento o sustancias pensantes persisten, pero no tal como era su ser cuando se llamaban un espíritu humano. De lo cual me parece resultar como si usted sostuviera que la sustancia pensante del hombre se cambia y se disuelve como los cuerpos, y que algunas incluso, como usted afirma de los impíos (si no recuerdo mal), se reducen totalmente a la nada y no conservan pensamiento alguno[198].

Y, así como Descartes, según dice Meyer, da por supuesto que el alma es una sustancia absolutamente pensante, así también me parece a mí que usted y Meyer, con las palabras citadas, no hacen, en su mayor parte, [4|156] más que presuposiciones. Por eso no entiendo, en este punto, claramente su opinión.[199]

La quinta pregunta es que usted sostuvo, tanto en su conversación como en su última carta del 13 de marzo, que del conocimiento claro de Dios y de nosotros mismos, que nosotros tenemos, se sigue que nosotros deseamos constantemente que cada uno posea lo suyo. Pero aún queda por explicar de qué forma el conocimiento de Dios y de nosotros mismos suscita en nosotros un deseo permanente de que cada uno posea lo suyo, es decir, cómo del conocimiento de Dios se sigue que sintamos la obligación de amar la virtud y de omitir las acciones que llamamos vicios, y de dónde procede que (dado que, según sus afirmaciones, el matar y el robar contienen en sí algo positivo, lo mismo que el dar limosnas) el matar no implique tanta perfección, felicidad y paz interior como el dar limosnas. Quizá diga usted, como hace en su carta del 13 de marzo, que esta cuestión pertenece a la *Ética* y que allí será abordada. Pero, como sin la clarificación

de estas cuestiones, así como de las precedentes, no logro comprender bien sus opiniones o me quedan absurdos que no consigo conciliar, le ruego amigablemente que me las conteste más ampliamente y muy especialmente, que me explique y aclare con detención [4|157] algunas de las principales definiciones, postulados y axiomas, en los que se funda su *Ética* y, concretamente, esta cuestión. Quizá se asuste usted ante el esfuerzo y se disculpe; pero le suplico, una vez más, que cumpla mi deseo, ya que, sin la respuesta a mi última pregunta, no podré comprender bien sus opiniones. Desearía poder recompensarle por esto. No me atrevo a fijarle el plazo de una o dos semanas; solo le ruego que pueda tener aquí su respuesta antes de su viaje a Amsterdam. Si lo hace así, me sentiré muy reconocido hacia usted y le probaré que soy y sigo siendo, de usted, seguro servidor.[200]

*Willem van Blijenbergh*
Dordrecht, 27 de marzo de 1665.
*Dirección*: Al señor Benedictus de Spinosa (sic) en Voorburg (en sobre cerrado).

[4|158] **Carta 25**

*Henry Oldenburg*
al muy ilustre B. d. S.

Muy ilustre señor y querido amigo:

Me he alegrado muchísimo cuando supe, por una carta reciente del señor Serrario, que usted vive y está sano y que se acuerda de su Oldenburg; pero, al mismo tiempo, acusaba a mi fortuna (si puedo usar tal palabra) de que me haya privado, por espacio de tantos meses, de aquel comercio epistolar tan entrañable que tenía antes con usted. La multitud de ocupaciones y la crueldad de las calamidades domésticas son las culpables; pues mi total entrega y mi fiel amistad permanecerán siempre firmes e inconmovibles. El señor Boyle y yo conversamos a menudo de usted, de su erudición y de sus profundas meditaciones. Quisiéramos que saliesen a la

luz los frutos de su ingenio y fueran bien acogidos por los doctos, y confiamos que usted procurará responder a nuestra esperanza[201].

No hay razón para que se imprima en ese país la disertación de Boyle sobre el nitro, la solidez y la fluidez, puesto que ya ha sido editada aquí en latín, y solo falta un medio cómodo de enviársela. Le ruego, pues, que no permita que ninguno de sus impresores emprenda esa tarea. El mismo Boyle ha publicado, en latín e inglés, un tratado notable sobre los colores, así como una serie de experimentos sobre el frío, los termómetros, etc., donde se contienen muchas cosas importantes y nuevas. Solo esta guerra infausta impide que se le envíen a usted estos libros[202].

También ha salido un excelente tratado con sesenta observaciones microscópicas, en el que se discuten muchas cosas audaces, pero del punto de vista filosófico (conforme a los principios mecánicos). Espero que nuestros libreros hallarán el medio de enviarle a usted ejemplares de todas estas obras[203].

Por mi parte, deseo vivamente recibir de usted cuanto haya escrito últimamente o cuanto tenga entre manos, pues soy de usted adictísimo amigo,

*Henry Oldenburg*
Londres, 28 de abril de 1665.

[4|159] **Carta 26**

*B. d. S.*
al muy noble y docto señor Henry Oldenburg
(Respuesta a la precedente)

Integérrimo amigo:

Hace pocos días, un amigo me dio su carta del 28 de abril, el cual me dijo que se la había entregado en mano un librero de Amsterdam, el cual sin duda la había recibido del señor Serrario[204].

Me he alegrado muchísimo de saber, por fin, por usted mismo que disfruta de buena salud y que su benevolencia para conmigo es la misma de

siempre. Por mi parte, siempre que tuve ocasión, no dejé de preguntar por usted y por su salud al señor Ser. y a Christian Huygens, señor de Zeelhem, que me había dicho que también le conocía[205].

Por el mismo señor Huygens me enteré de que el eruditísimo señor Boyle aún vivía y que había publicado en inglés ese insigne tratado sobre los colores, y me lo hubiera prestado, si comprendiera la lengua inglesa. Por eso me alegro de saber por usted que ese tratado, junto con aquel otro sobre el frío y los termómetros, y del que aún no tenía noticia, fueron traducidos al latín y puestos a disposición del público.

El libro sobre las observaciones microscópicas también lo posee el señor Huygens, pero, si no me engaño, en inglés. Me ha contado cosas verdaderamente admirables sobre esos microscopios, como también sobre unos telescopios construidos en Italia, con los que pudieron observar los eclipses de Júpiter, producidos por la interposición de sus planetas[206], y, además, cierta sombra en Saturno, como producida por un anillo[207].

Al oír todo eso, no puedo menos de admirarme de la precipitación de Descartes, cuando dice que la causa de que los planetas cercanos a Saturno no se muevan (pues pensaba que sus asas eran planetas, quizá porque nunca observó que ellas tocan a Saturno), podía ser que Saturno no gira en torno a su eje: pues, por un lado, esto no está muy de acuerdo con sus principios y, por otro, podía haber derivado con toda facilidad, de esos principios, la causa de dichas asas, si no fuera víctima de un prejuicio, etc.[208]

<Voorburg, fin mayo, 1665>[209].

## [4|160] **Carta 27**[210]

*B. d. S.*
al muy afable y distinguido señor Willem van Blijenbergh (Respuesta a la Carta 24)

Muy señor mío y amigo:

Cuando recibí su carta del 27 de marzo, estaba a punto de salir para Amsterdam. Por eso, después de haber leído la mitad, la dejé en casa para

contestarla a mi regreso. Porque pensaba que no incluía más que cosas relativas a la primera pregunta. Pero, al releerla después, comprendí que su contenido era muy distinto. En efecto, usted desea que pruebe, no solo aquellas cosas que mandé escribir en el *Prefacio* <a mis demostraciones geométricas a los *Principios de Descartes*>, con el único fin de indicar a todos mi propia opinión y no de probarla ni de explicarla a nadie, sino también gran parte de la *Ética* que, como todos saben, debe fundarse en la metafísica y en la física.

Por eso, no pude decidirme a cumplir su deseo, sino [4|161] que deseaba que llegara la oportunidad para pedirle de palabra y amistosamente que usted desistiera de su ruego; y así le daría el motivo de mi negativa y le mostraría que sus preguntas no contribuyen nada a la solución de nuestra primera cuestión, sino que dependen, en su mayor parte, de dicha cuestión. Pues, lejos de que mi opinión, relativa a la necesidad de las cosas, no pueda ser entendida sin sus últimas preguntas, es más bien al revés: la solución de estas preguntas y lo que ello supone, no puede ser entendida sin que se comprenda antes la necesidad de las cosas, pues usted sabe que la necesidad de las cosas toca a la metafísica y que el conocimiento de ésta siempre va delante[211].

Pero, antes de que se me presentara la ocasión deseada, mi hospedero me ha entregado, esta semana, otra carta en sobre cerrado, que parece traslucir cierto descontento a consecuencia de mi excesiva tardanza. Ello me ha obligado a escribirle estas frases a fin de comunicarle mi propósito y mi decisión, como acabo de hacer[212].

Confío en que usted, cuando lo haya meditado a fondo, desistirá voluntariamente de su petición y que mantendrá, [4|162] no obstante, su buena disposición hacia mí. Por mi parte, le demostraré, en cuanto me permitan mis fuerzas, que soy de usted afecto amigo y servidor,

*B. de Spinoza*
Voorburg, 3 de junio de 1665

## Carta 28[213]

*B. d. S.*
al muy docto y experto señor Johannes Bouwmeester[214]

Mi querido amigo:

No sé si usted se ha olvidado completamente de mí; muchas cosas, sin embargo, me hacen sospecharlo. En primer lugar, cuando iba a despedirle, antes de partir, seguro de encontrarle en casa, puesto que usted mismo me había invitado, me enteré de que había ido a La Haya. Regreso a Voorburg sin la menor duda de que usted me visitaría, al menos de paso; pero, con perdón de los dioses, volvió a casa sin saludar a su amigo. Finalmente, he esperado tres semanas, y en todo este tiempo no he llegado a recibir carta suya. Por tanto, si usted quiere que cambie de opinión, lo conseguirá fácilmente con una carta, en la cual podrá indicarme, además, el modo de establecer nuestra correspondencia epistolar, a la que hemos aludido una vez en su casa.

Entre tanto, quisiera rogarle encarecidamente, aún más, se lo pido y suplico por nuestra amistad, que decida entregarse con verdadero afán a una obra seria y que se digne consagrar la mejor parte de su vida al cultivo del entendimiento y del alma. Se lo digo cuando aún hay tiempo y antes de que se lamente de haber [4|163] perdido el tiempo y a sí mismo.

Quisiera, además, decir algo sobre nuestra proyectada correspondencia. A fin de que no tema expresarse con libertad, deseo que sepa que antes sospechaba y ahora estoy casi seguro de que usted desconfía de algún modo, y más de lo justo, de su talento y que teme preguntar o proponer algo que no sea digno de un hombre docto. No estaría bien alabarle personalmente ni referir aquí sus cualidades. Pero, si teme que comunique sus cartas a otros, que después se burlen de usted, le prometo desde ahora que las conservaré escrupulosamente y que no las entregaré absolutamente a nadie sin su licencia. Bajo estas condiciones puede iniciar nuestra correspondencia, a menos que dude de mi fidelidad, lo que no creo en absoluto.

Espero que, en su primera carta, me exprese su opinión al respecto y, además, que me envíe un poco de ese dulce de rosas rojas, que usted me había prometido, aunque ya me encuentro mucho mejor. Desde que salí de

allí, me hice una sangría, sin que por ello remitiera la fiebre (aunque, ya antes de cortarme la vena, estaba un poco más aliviado, por el cambio de aires, según creo). Pero he sufrido dos o tres veces la terciana, que he logrado, finalmente, expulsar con una buena dieta y mandarla al mismo diablo; no sé a dónde se ha ido, pero procuro que no vuelva a mi.

Por lo que respecta a la tercera parte de nuestra filosofía, enviaré pronto una parte, a usted, si desea ser el traductor, o al amigo de Vries. Pues, aunque había decidido no enviar nada antes de terminarla, como se alarga más de lo que suponía, no les quiero hacer esperar más tiempo. Enviaré aproximadamente hasta la proposición 80[215].

De los asuntos ingleses oigo muchas cosas, pero nada seguro. El pueblo no cesa de sospechar todos los males, pero nadie logra dar con un motivo de por qué la escuadra no despliega las velas. La cosa aún no parece estar fuera de peligro. Temo que los nuestros quieran ser demasiado avisados y previsores. Pero, al fin, los hechos mismos nos dirán qué pretenden y qué traman. ¡Ojalá los dioses lo lleven a buen término! Deseo saber qué opinan los nuestros por ahí y qué saben de cierto. Pero lo que deseo por encima de todo, etc.

<Voorburg, junio de 1665>[216].

[4|164] **Carta 29**[217]

*Henry Oldenburg*
al muy ilustre señor B. d. S.

Muy distinguido señor y estimado amigo:

Por su carta última, escrita el 4 de septiembre, veo que usted se interesa de corazón por nuestras cosas. No solo ha ganado mi afecto, sino también el de nuestro nobilísimo Boyle, quien, junto conmigo, le da las más sinceras gracias y corresponderá, en el momento oportuno, a su amabilidad y afecto con toda clase de favores de que él sea capaz; y puede estar seguro que otro tanto haré yo[218].

En cuanto a ese celoso señor que, no obstante estar ya lista aquí la traducción latina del tratado sobre los colores, se ha decidido a hacer otra, quizá se convenza de que ha sido imprudente en su tardío celo. Pues ¿qué será de su traducción, si el propio autor completara esa traducción latina, hecha aquí en Inglaterra, con otros muchos experimentos que no se encuentran en la edición inglesa? Es obvio que nuestra edición, que se difundirá enseguida, será totalmente preferida a la suya y que todo hombre sensato la apreciará mucho más. Pero él que actúe a su capricho, si quiere; nosotros procuraremos obrar con toda sensatez[219].

El *Mundo subterráneo* de Kircher aún no ha aparecido en nuestro país, a causa de esta peste que impide casi toda comunicación. A ello se añade la horrible guerra, que trae consigo una Iliada de males y extermina del mundo toda humanidad[220].

Entre tanto, aunque nuestra Sociedad filosófica no celebra ninguna sesión pública, en esta época de peligros, alguno que otro de sus miembros no olvidan que lo son. De ahí que, en privado, unos hacen experimentos anatómicos, otros mecánicos y otros de otro tipo. El señor Boyle ha sometido a examen el origen de las formas y cualidades, tal como hasta ahora se ha enseñado en las escuelas y por los maestros, y [4|165] ha elaborado un tratado (sin duda insigne) sobre el tema, que pronto entregará a la imprenta[221].

En cuanto a usted, veo que no tanto filosofa, cuanto, si vale la expresión, teologiza, ya que expone sus ideas sobre los ángeles, la profecía y los milagros, aunque quizá lo haga usted filosóficamente. Sea como fuere, estoy seguro que será una obra digna de usted, y tengo gran deseo de conocerla. Como estos dificilísimos tiempos obstaculizan la libertad de comunicaciones, le ruego que, al menos, se digne comunicarme en su próxima carta cuál es el plan y el objetivo de ese escrito suyo[222].

Aquí esperamos cada día noticias sobre la segunda batalla naval, a menos que su flota se haya retirado de nuevo al puerto. La valentía, de la cual se discute entre ustedes, según usted indica, es salvaje y no humana. Pues si los hombres actuaran bajo la guía de la razón, no se despedazarían unos a otros, como ahora está a la vista. Mas ¿para qué quejarme? Habrá

vicios mientras haya hombres; pero tampoco aquellos serán perpetuos, y la intervención de los mejores los lenifica[223].

Mientras escribo ésta, me entregan una carta que me ha escrito el insigne astrónomo de Danzig, el señor J. Hevelius, en la cual me informa, entre otras cosas, de que su *Cometografía*, que consta de doce libros, ya lleva un año en la imprenta y que ya están impresas 400 páginas, o sea los nueve primeros libros. Me indica, además, que me ha enviado algunos ejemplares de su *Prodromus Cometicus*, en el que ha descrito ampliamente el primero de los dos cometas recientes; pero aún no han llegado a mis manos. Se propone, además, publicar un libro sobre el segundo cometa y someterlo al juicio de los doctos[224].

Me gustaría saber qué opinan ahí sobre los péndulos de Huygens, especialmente de aquellos que, según se dice, dan una medida tan exacta del tiempo que podrían servir para medir, en el mayor, las longitudes. ¿Qué sucede, también, con su *Dióptrica* y con el *Tratado sobre el movimiento*, pues esperamos ambos desde hace tiempo? Estoy seguro de que él no está ocioso; pero me gustaría saber qué proyectos tiene. Y usted, que disfrute de buena salud y continúe amándome. De usted adictísimo[225].

*H. O.*
<Londres, sept. 1665>.

A monsieur Benedictus Spinosa. In baggyne straet, ten huyse van Mr. Daniel de Schilder in Adán en Eva, à la Haye[226].

## [4|165a] **Carta 30-I**[227]

*B. d. S.*
al muy noble y docto señor Henry Oldenburg
(Respuesta a la precedente)

El *Mundo subterráneo* de Kircher lo he visto en casa del señor Huygens, quien alaba su piedad, mas no su talento; no sé si porque trata de los péndulos y llega a la conclusión de que no sirven en absoluto para

determinar las longitudes, lo cual se opone totalmente a la opinión de Huygens[228].

Usted desea saber qué opinan los nuestros acerca de los nuevos péndulos de Huygens. Todavía no le puedo indicar nada seguro sobre ello. Sé, sin embargo, que el fabricante, que es el único que tiene el derecho de fabricarlos, suspende completamente la fabricación, porque no puede venderlos. No sé si porque se han roto las relaciones comerciales o porque los vende demasiado caros, ya que los pone a 300 florines reales cada uno.

El mismo Huygens, al preguntarle sobre su *Dióptrica* y sobre el otro *Tratado sobre los parhelios,* me ha contestado que aún está investigando algo en dióptrica y que tan pronto lo descubra, enviará a la imprenta dicho libro junto con el *Tratado sobre los parhelios*. Pero creo que, en este momento, piensa en su viaje a Francia (pues piensa ir a vivir allí tan pronto regrese su padre), más que en cualquier otra cosa. Y lo que dice estar investigando en dióptrica, es si puede colocar las lentes en los telescopios de suerte que el error de una corrija el error de la otra y conseguir así que todos los rayos que atraviesan paralelos el objetivo de vidrio, lleguen al ojo como si se hubieran juntado en un punto matemático, lo cual aún me parece imposible. Por lo demás, en toda su dióptrica, como en parte he visto y en parte, si no me engaño, le he oído a él mismo, no trata más que de figuras esféricas.

En cambio, respecto a su *Tratado sobre el movimiento,* acerca del cual también usted desea informarse, pienso que es inútil esperarlo. Ya ha pasado demasiado tiempo desde que él comenzó a alardear de que había descubierto, mediante el cálculo, que las reglas del movimiento y las leyes de la naturaleza son totalmente distintas de las propuestas por Descartes y que las de Descartes son casi todas falsas. Y, sin embargo, no ha expuesto hasta ahora un solo ejemplo de ello. Sé muy bien que hace más o menos un año le he oído decir que todo lo que había descubierto, tiempo ha, por el cálculo, lo ha comprobado después en Inglaterra mediante experimentos, pero me cuesta creerlo. Pienso, en cambio, que tanto él como Descartes están completamente equivocados respecto a la regla del movimiento, que en Descartes es la sexta[229].

[4|166] **Carta 30-II**[230]

Me alegro de que los filósofos de su Colegio vivan y se recuerden de usted y de su república (de las letras). Esperaré a conocer lo que últimamente han hecho, cuando los beligerantes se hayan saciado de sangre y hayan reposado un poco para reponer sus fuerzas. Si aquel célebre burlón viviera en estos tiempos, realmente se moriría de risa. A mí, empero, esas turbas no me incitan ni a reír ni a llorar, sino más bien a filosofar y a observar mejor la naturaleza humana. Pues no pienso que me sea lícito burlarme de la naturaleza y mucho menos quejarme de ella, cuando considero que los hombres, como los demás seres, no son más que una parte de la naturaleza y que desconozco cómo cada una de esas partes concuerda con su todo y cómo se conecta con las demás. En efecto, constato que solo por esa falta de conocimiento algunas cosas naturales, que solo percibo de forma parcial e inexacta, y que no concuerdan en modo alguno con nuestra mentalidad filosófica, me parecían antes vanas, desordenadas y absurdas. Por eso, dejo que cada cual viva según su buen parecer y quienes así lo deseen, que mueran por su bien, mientras que a mí me sea lícito vivir para la verdad[231].

Ya estoy redactando un tratado sobre mis opiniones acerca de la Escritura. Las razones que me mueven a ello son:

1. los prejuicios de los teólogos, pues sé que ellos son lo que más impide que los hombres se consagren de veras a la filosofía; por eso me esfuerzo en ponerlos al descubierto y extirparlos de las mentes de los más sensatos;

2. la opinión que tiene de mí el vulgo, ya que no cesa de acusarme de ateísmo; me siento forzado a desecharla en cuanto pueda;

3. la libertad de filosofar y de expresar lo que pensamos; deseo afirmarla por todos los medios, ya que aquí se la suprime totalmente a causa de la excesiva autoridad y petulancia de los predicadores[232].

Aún no ha llegado a mis oídos que un cartesiano haya explicado los fenómenos de los recientes cometas a partir de la hipótesis de Descartes, y dudo que se los pueda explicar correctamente a partir de ella <.>[233]

<Voorburg, fin sept. 1665>.

[4|167] **Carta 31**

*Henry Oldenburg*
al muy ilustre señor B. d. S.

Muy distinguido y estimado amigo:

Obra usted como corresponde a un hombre sensato y a un filósofo, ya que ama a los hombres de bien; ni tiene usted por qué temer que ellos no le amen también o no valoren justamente sus méritos. El señor Boyle le envía, junto conmigo, sus saludos y le exhorta a que continúe filosofando con todo esmero y diligencia. Ante todo, si ha hallado alguna luz en la ardua tarea de conocer cómo concuerda cada parte de la naturaleza con su todo y cómo se conecta con las demás, le rogamos afectuosamente que nos lo comunique[234].

Apruebo totalmente las causas que usted aduce como razones que le han incitado a elaborar el tratado sobre la Escritura, y deseo ardientemente poder contemplar con mis ojos sus comentarios sobre este tema. Quizá el señor Serrario me envíe en breve algún paquete; le puede entregar con toda confianza, si le parece, lo que ya tenga escrito sobre ese tema, y le prometemos prontitud recíproca en nuestros servicios.

He hojeado un poco el *Mundo subterráneo* de Kircher y, aunque sus razonamientos y teorías no revelan gran ingenio, sin embargo las observaciones y los experimentos, que allí nos describe, hacen honor a la diligencia del autor y a su deseo de hacer méritos ante la república filosófica. Ya ve usted que le concedo algo más que piedad, y fácilmente puede colegir la intención de aquellos que le asperjen con esta agua bendita.

Cuando usted se refiere al tratado de Huygens sobre el movimiento, insinúa que las reglas cartesianas del movimiento son casi todas falsas. Ya no tengo a mano el librito, que usted ha editado anteriormente, sobre los *Principios* de Descartes, demostrados geométricamente, y no recuerdo si

demuestra allí esta falsedad o si, en atención a otros, [4|168] ha seguido al pie de la letra (*káta poda*) a Descartes[235].

¡Ojalá dé usted, finalmente, a la luz las ideas por usted concebidas y las confíe al orbe filosófico para que las cuide y difunda! Recuerdo que usted indicó en algún lugar que muchas de aquellas cosas, que el mismo Descartes decía que superaban la comprensión humana, e incluso muchas más sublimes y sutiles, pueden ser claramente entendidas y fácilmente explicadas por los hombres. ¿Por qué vacila, amigo mío, qué teme? Intente, inicie, culmine tarea tan importante, y verá cómo todo el coro de los verdaderos filósofos le apoya. Me atrevo a empeñar mi palabra, y no lo haría si dudara que podré rescatarla. Jamás creería que usted se proponga algo contra la existencia y la providencia de Dios; puestos a salvo estos baluartes, la religión descansa sobre base firme y, por lo mismo, todas las meditaciones filosóficas se defienden y excusan con facilidad. Acabe, pues, con toda dilación y no permita que le importunemos más[236].

Creo que pronto recibirá usted información de lo que se deba opinar sobre los recientes cometas. Hevelius de Danzig y el francés Auzoutus, ambos hombres doctos y matemáticos, están en desacuerdo acerca de las observaciones hechas. El asunto está ahora en discusión, y cuando la controversia esté decidida, espero tener información completa de ella, y se la transmitiré a usted. Ya puedo afirmar una cosa, que todos los astrónomos que conozco opinan que no fue un cometa, sino dos, y aún no he encontrado a nadie que haya intentado explicar dichos fenómenos por la hipótesis cartesiana[237].

Le ruego que, si llega a sus manos algo sobre los estudios y trabajos del señor Huygens, del éxito de los péndulos y de su traslado a Francia, se digne indicármelo cuanto antes.

Añada, por favor, qué se dice por ahí sobre el tratado de paz, sobre las intenciones del ejército de Suecia, trasladado a Alemania, y sobre el avance del obispo de Münster. Opino que toda Europa estará envuelta en guerras el próximo verano y todo parece converger hacia un cambio inusitado. Sirvamos, pues, nosotros a la divinidad suprema con mente pura y cultivemos la filosofía verdadera, sólida y útil[238].

Algunos de nuestros filósofos, que se fueron con el rey a Oxford, celebran allí frecuentes reuniones y se ocupan de fomentar los estudios físicos. [4|169] Entre otras cosas, comenzaron a investigar la naturaleza de los sonidos; según creo, harán experimentos para averiguar en qué proporción se deben aumentar los pesos que tensan una cuerda, para que, sin ninguna otra fuerza, la cuerda así tensada emita un sonido que forma una consonancia prefijada con el sonido anterior.

En otra ocasión, le hablaré más ampliamente de todo esto. Que disfrute usted de buena salud y recuerde a su adictísimo.

*Henry Oldenburg*
Londres, 12 de octubre de 1665.

## Carta 32[239]

*B. d. S.* al muy noble y docto señor
Henry Oldenburg
(Respuesta a la precedente)

Nobilísimo señor:

Les agradezco mucho, a usted y al nobilísimo señor Boyle, que hayan tenido la amabilidad de exhortarme a filosofar. Por mi parte, continúo haciéndolo en la medida de mis fuerzas y no dudo, además, de su ayuda y benevolencia.

Cuando usted me pregunta qué opino sobre la siguiente cuestión: «para que conozcamos cómo cada parte de la naturaleza concuerda con su todo y de qué forma se conecta con las demás», supongo que usted me pide las [4|170] razones por las que estamos convencidos de que eso es así. Pues conocer cómo realmente están conectadas y cómo cada una concuerda con su todo, ya he dicho en mi carta anterior que lo ignoraba; puesto que para conocer eso sería necesario conocer toda la naturaleza y todas sus partes[240]. Procuraré, pues, mostrar el motivo que me fuerza a afirmar eso. Pero, previamente, quisiera advertir que no atribuyo a la naturaleza belleza ni deformidad, orden ni confusión. Porque las cosas no se pueden llamar

hermosas o deformes, ordenadas o confusas, sino respecto a nuestra imaginación[241].

Por conexión de las partes no entiendo, pues, otra cosa sino que las leyes o naturaleza de una parte de tal manera se ajustan a las leyes o naturaleza de otra parte, que no existe la mínima contrariedad entre ellas. En cuanto al todo y las partes, considero a las cosas como partes de algún todo en tanto en cuanto se ajustan realmente unas a otras, de suerte que concuerdan entre sí en la medida de lo posible; por el contrario, en cuanto discrepan entre sí, cada una de ellas forma en nuestra mente una idea distinta de las demás, y se [4|171] considera por tanto como un todo y no como una parte. Por ejemplo, cuando los movimientos de las partículas de linfa, de quilo, etc., habida cuenta de su tamaño y su figura, se ajustan unos a otros de suerte que concuerden plenamente entre sí y que todos juntos constituyan un solo fluido, entonces, y solo entonces, el quilo, la linfa, etcétera, son considerados como partes de la sangre; en cambio, cuando concebimos las partículas linfáticas, por razón de su figura y movimiento, como diversas de las partículas del quilo, entonces las consideramos como un todo y no como una parte[242].

Imaginemos ahora, si le parece, que vive en la sangre un gusanito, dotado de una vista capaz de discernir las partículas de la sangre, de la linfa, etc., y dotado de razón para observar cómo cada partícula, ante el choque con otra, o rebota o le comunica una parte de su movimiento, etc. Viviría en la sangre como nosotros en esta parte del universo, y consideraría cada partícula de sangre como un todo, y no como una parte; y no podría saber cómo todas las partes están reguladas por la naturaleza general de la sangre y que, por una exigencia de la naturaleza misma de la sangre, son forzadas a ajustarse unas a otras a fin de [4|172] armonizar, de algún modo, entre sí. Pues, aun cuando supongamos que no existe causa alguna fuera de la sangre, que le comunique a ésta nuevos movimientos, y que no existe tampoco ni espacio ni cuerpo alguno fuera de la sangre, a los que las partículas sanguíneas puedan transmitir su movimiento, es evidente que la sangre siempre permanecerá en su estado y que sus partículas no sufrirán ninguna variación, fuera de aquellas que se pueden concebir por la relación del movimiento de la sangre[243] a la linfa, al quilo, etc.; es decir, que, en

ese caso, la sangre siempre debería ser considerada como un todo y no como una parte. Pero, como se dan muchísimas otras causas que modifican, de algún modo, las leyes de la naturaleza de la sangre, y que, a su vez, son modificadas por éstas, surgen en la sangre otros movimientos y otras variaciones, que tienen su razón de ser no solo en el movimiento mutuo entre las partes, sino también en el movimiento entre la sangre y las causas externas. Hasta aquí lo que se refiere al todo y la parte.

Ahora bien, todos los cuerpos de la naturaleza pueden y deben ser concebidos del mismo modo que acabamos de concebir la sangre, puesto que todos ellos están rodeados por otros y se determinan mutuamente a existir y a obrar de una forma segura y determinada, de suerte [4|173] que, al mismo tiempo, se mantenga siempre constante en el conjunto, es decir, en todo el universo, la misma proporción entre el movimiento y el reposo. De donde se sigue que todo cuerpo, en cuanto que esté modificado de alguna manera, debe ser considerado como una parte de todo el universo, y debe estar acorde con su todo y en conexión con los demás cuerpos. Pero, como la naturaleza del universo no es limitada, como la naturaleza de la sangre, sino absolutamente infinita, sus partes son de mil maneras moduladas por esa naturaleza de poder infinito y son forzadas a sufrir infinitas variaciones. En cambio, si atendemos a la sustancia, concibo que cada una de las partes tiene una unión más estrecha con su todo. Pues, como ya intenté demostrar antes de ahora, en la primera carta que le escribí, cuando todavía residía en Rijnsburg, dado que la sustancia es por su naturaleza infinita, se sigue de ahí que cada una de las partes pertenecen a la naturaleza de la sustancia corpórea y que sin ella no pueden ni existir ni ser concebidas[244].

Ahora verá usted el modo y el motivo por qué pienso que el cuerpo humano es una parte de la naturaleza. Por lo que respecta al alma humana, también considero que es una parte de la naturaleza, y la razón es que afirmo que en la naturaleza se da también un poder infinito de pensar, el cual, en cuanto es infinito, contiene en sí objetivamente toda la naturaleza, y sus pensamientos [4|174] proceden del mismo modo que la naturaleza, es decir, que su objeto. Afirmo, además, que el alma humana es ese mismo poder, no en cuanto que es infinito y percibe toda la naturaleza, sino en cuanto que es finito, es decir, en cuanto solo percibe el cuerpo humano, y en

este sentido afirmo que el alma humana es una parte de cierto entendimiento infinito[245].

Pero sería prolijo explicar aquí y demostrar con rigor todas estas cosas y las a ellas ligadas, ni pienso tampoco que usted espere esto de mí en este momento. Incluso dudo si he captado bien su intención y le he contestado algo distinto de lo que me pedía; espero que usted me lo diga.

En cuanto a lo que usted escribe a continuación, que he insinuado que casi todas las reglas cartesianas del movimiento son falsas, si bien recuerdo, dije que ésa era la opinión de Huygens; además, solo afirmé que era falsa la sexta, y añadí que, en mi opinión, también Huygens se equivocaba en ese punto. Con ese motivo, le pedí a usted que me comunicase el experimento que, conforme a dicha hipótesis, han realizado ustedes en su Sociedad Real; pero supongo que no le está permitido hacerlo, ya que nada me dice al respecto.

Huygens ha estado y aún está totalmente ocupado en pulir cristales dióptricos [4|175] (anteojos), a cuyo fin ha montado una máquina, por cierto bastante precisa, con la que también puede hacer lentes al torno. Qué se proponga con ella aún no lo sé, y si he de ser sincero, ni tengo gran deseo de saberlo. Ya que la experiencia me enseñó a pulir a mano lentes esféricas con más seguridad y perfección que con cualquier máquina. Sobre el éxito de los péndulos y sobre la fecha de su traslado a Francia, aún no le puedo decir nada seguro, etc.[246]

El obispo de Münster, después de haber entrado, mal aconsejado, en Frisia, como el chivo de Esopo en un pozo, no ha avanzado nada y, a menos que el invierno comience demasiado temprano, no logrará abandonar Frisia sin grandes pérdidas. No cabe duda que se ha atrevido a emprender esta hazaña por consejo de algún traidor. Pero todo esto es demasiado antiguo como para darlo como novedad[247].

En el espacio de esta última o dos últimas semanas tampoco se ha producido nada nuevo que sea digno de contar. No hay ninguna esperanza de paz con Inglaterra. Ciertamente, corría ese rumor hace algún tiempo, porque se sospechaba que se había enviado a Francia un embajador holandés y porque, además, las gentes de Over-Ysel, que están empeñadas en introducir al príncipe de Orange (según piensan muchos, más por

molestar a los holandeses que por su propio provecho), habían imaginado un plan para ello enviando a dicho príncipe como mediador a Inglaterra. Pero la realidad es totalmente distinta. Los holandeses en este momento no piensan, ni en sueños, en la paz, a menos que ocurra quizá que compren la paz por dinero. Acerca de las intenciones del sueco, se duda todavía; la mayoría piensan que se dirige a Metz, y otros, a Holanda[248].

Esta carta la había escrito la semana pasada, pero no pude enviarla, porque el tiempo me impidió ir a La Haya. Es el inconveniente de vivir en una aldea, y así rara vez recibo sus cartas a su tiempo. Pues, a menos que, por casualidad, se me presente la ocasión de enviarla a tiempo, la recibo con una semana o dos de retraso. [4|176] Y después, no es raro que surjan dificultades para enviar la mía. Por eso, cuando vea usted que no le contesto con la rapidez que debiera, no piense que se debe a que me olvido de usted. Pero ahora me urge cerrar ya esta carta, y en otra ocasión le hablaré de lo demás. Tan solo me queda rogarle que le transmita mis saludos al nobilísimo señor Boyle y que usted me recuerde, pues soy con todo afecto suyo.

*B. de Spinoza*
Voorburg, 20 de noviembre de 1665.

Deseo saber si todos los astrónomos opinan que fueron dos cometas, fundándose en su movimiento o para mantener la hipótesis kepleriana. Adiós.

*A Monsieur Hendry Oldenburg, Secretaire de la Société royale, ni the Palmall ni St. James Fields ni London*.[249]

## Carta 33

*Henry Oldenburg*
al muy ilustre señor B. d. S.

Muy distinguido señor y estimadísimo amigo:

Me agradan mucho sus consideraciones filosóficas sobre el nexo y el acuerdo de las partes de la naturaleza con el todo, aunque no logro ver cómo podemos excluir de la naturaleza el orden y la simetría, tal como [4|177] usted parece hacerlo. Sobre todo, cuando usted mismo reconoce que todos sus cuerpos están rodeados por otros y que se determinan mutuamente, de una forma firme y constante, a existir y a obrar, manteniéndose siempre igual, en el conjunto, la proporción entre movimiento y reposo, la cual parece ser la mismísima razón formal del verdadero orden.

Pero quizá no le entienda bien en este punto, y desde luego no mejor que respecto a lo que usted me había escrito antes sobre las reglas cartesianas. Ojalá quisiera usted tomarse el trabajo de informarme en qué punto cree que se equivocaron tanto Descartes como Huygens acerca de las reglas del movimiento. Si me hace este favor, se lo agradeceré mucho y procuraré corresponderle lo mejor que pueda.

No estuve presente cuando el señor Huygens realizó, aquí en Londres, los experimentos que confirman su hipótesis. Pero he oído, entre otros, éste: que alguien suspendió una bola de una libra, a modo de un péndulo, la cual, abandonada a su peso, vino a chocar con otra suspendida de la misma forma, pero de media libra, desde un ángulo de cuarenta grados. Huygens predijo, con un pequeño cálculo algebraico, cuál sería el efecto, y éste respondió al milímetro a su predicción. Un señor ilustre, que había propuesto muchos experimentos de este tipo resueltos, según se dice, por Huygens, está ahora ausente. Tan pronto me encuentre con él, espero exponerle el asunto con más amplitud y detalle.[250]

Mientras tanto, le ruego una y otra vez que no rechace mi anterior petición. Y si, además, sabe algo sobre el éxito de Huygens en el pulimento de lentes telescópicas, sírvase comunicármelo. Como, gracias a Dios, la peste ha amainado notablemente, espero que nuestra Sociedad Real regrese en breve a Londres y que renueve sus reuniones semanales; cuanto allí se trate digno de nota, tenga la seguridad de que se lo comunicaré.

Ya le había hablado anteriormente de observaciones anatómicas[251]. No hace mucho, me escribió el señor Boyle (quien le saluda muy amablemente) diciendo que eximios anatomistas de Oxford le habían asegurado que

habían encontrado la tráquea de algunas ovejas y vacas llena de hierba; y que unas semanas antes, dichos anatomistas habían sido invitados a ver una vaca que había tenido durante dos o tres días el pescuezo casi continuamente rígido y erguido, y que murió de una enfermedad totalmente desconocida para sus dueños: disecadas las partes pertenecientes al pescuezo y a la [4|178] garganta, descubrieron, con gran admiración, que la tráquea estaba totalmente llena de hierba, desde el mismo tronco, como si alguien la hubiera introducido a la fuerza. Tales hechos son causa sobrada para preguntarse cómo llegó allí tal cantidad de hierba y cómo, una vez allí, pudo el animal sobrevivir tanto tiempo.

Además, el mismo amigo me informó que un médico de Oxford, observador atento, halló leche en la sangre humana. En efecto, me cuenta que una chica, después de tomar un abundante desayuno a las siete de la mañana, se le hizo una sangría en un pie a las once del mismo día: la primera sangre, recogida en una vasija, se puso blanquecina al pasar un rato; la última sangre, recogida en una fuente más pequeña que, si no me equivoco, llaman salsera (*sawcer*, en inglés) pronto tomó la forma de una torta de leche. A las cinco o seis horas regresó el médico e inspeccionó una y otra sangre; la que estaba en la vasija era mitad sangre y mitad quiliforme, y este quilo nadaba en la sangre como el suero en la leche; en cambio, aquella que estaba en la salsera era toda ella quilo, sin ningún aspecto de sangre. Al calentar, después, una y otra sangre al fuego, se coagularon ambos líquidos. La chica, sin embargo, gozaba de buena salud, pues solo se le había practicado la sangría porque, aunque tenía un color estupendo, nunca había tenido la menstruación.

Paso ya a la política. Aquí está en boca de todos el rumor de que los israelitas, en la diáspora después de más de dos mil años, regresan a su patria. En este país pocos lo creen, pero muchos lo desean. Usted indicará a su amigo qué oye sobre esto y cuál es su opinión. Por lo que a mí respecta, cuando semejantes noticias no son enviadas por escrito por hombres fidedignos de la ciudad de Constantinopla, que es la más interesada en este asunto, no les puedo dar crédito. Me gustaría mucho saber qué han oído de esto los judíos de Amsterdam y cómo han reaccionado ante tai noticia,

pues, de ser exacta, me parece que provocaría una catástrofe de todas las cosas en el mundo[252].

<No aparece todavía esperanza alguna de paz entre Inglaterra y Holanda>. [4|179] Explíqueme, si puede, qué traman ahora Suecia y Brandeburgo[253]. Y créame que soy de usted adictísimo amigo,

*Henry Oldenburg*
Londres, 8 de diciembre de 1665.
P. S. La opinión de nuestros filósofos sobre los recientes cometas se la indicaré pronto, si Dios quiere.

## Carta 34[254]

*B. d. S.*
al muy distinguido y prudente señor Johannes Hudde[255]

Muy distinguido señor:

Usted me pedía la demostración de la unidad de Dios en cuanto se funda en que su naturaleza implica la existencia necesaria, y lo había aceptado; pero ciertas ocupaciones me impidieron hacerlo antes. Para conseguirlo presupongo, pues:

1.º Que la verdadera definición de una cosa cualquiera no incluye nada más que la naturaleza simple de la cosa definida. De donde se sigue:

2.º Que ninguna definición incluye o expresa una multitud o cierto número de individuos, ya que no incluye ni expresa nada más que la naturaleza de la cosa tal como es en sí. Por ejemplo, la definición del triángulo tan solo incluye la naturaleza simple del triángulo, y no un número determinado de triángulos; e igualmente la definición del alma, que es una cosa pensante, y la definición de Dios, que es un ser perfecto, no incluyen nada más que la naturaleza del alma y de Dios, y no cierto número de almas o de Dioses.

3.º Que de cada cosa que existe, debe darse necesariamente una causa positiva por la que existe.

[4|180] 4.º Que esa causa hay que ponerla o bien en la naturaleza y definición de la misma cosa (porque, efectivamente, la existencia pertenece a su naturaleza o está incluida necesariamente en ella) o bien fuera de ella.

De estos presupuestos se sigue que, si existe en la naturaleza un número determinado de individuos, se debe dar también una o varias causas que hayan podido producir exactamente ese número de individuos y no mayor ni menor. Si, por ejemplo, existen en la naturaleza veinte hombres (que, para evitar toda confusión, supondré que son también los primeros), no basta investigar la causa de la naturaleza humana en general, a fin de dar cuenta de por qué existen veinte, sino que hay que averiguar, además, por qué no existen ni más ni menos de veinte hombres. Pues (según la tercera hipótesis) hay que indicar la razón y la causa de la existencia de cada hombre. Ahora bien, esa causa (según la segunda y la tercera hipótesis) no se puede contener en la naturaleza del mismo hombre, ya que la definición verdadera del hombre no incluye el número de veinte hombres. Por tanto (según la cuarta hipótesis), la causa de la existencia de esos veinte hombres, y por lo mismo, de cada uno por separado, se debe dar fuera de ellos.

Por consiguiente, hay que concluir, de forma general, que todas las cosas cuya existencia es concebida como numéricamente múltiple son producidas necesariamente por causas externas, y no en virtud de su propia naturaleza. Sin embargo, como (por hipótesis) la existencia necesaria pertenece a la naturaleza de Dios, también es necesario que su definición verdadera incluya su existencia necesaria; de ahí que de su definición verdadera hay que concluir su existencia necesaria. Y como de su definición verdadera (como ya he demostrado por la segunda y la tercera hipótesis) no se puede concluir la existencia necesaria de muchos Dioses, se sigue tan solo la existencia de un Dios único[256].

Éste me parece, por ahora, muy distinguido señor, ser el mejor método para demostrar la tesis propuesta. Anteriormente había demostrado esto mismo sirviéndome de la distinción entre la esencia y la existencia. Pero como me atengo a lo que usted me ha indicado, he preferido enviarle esta demostración. Confío que le satisfaga y espero su juicio sobre ella. Entre tanto, quedo de usted, etc.

Voorburg, 7 de enero de 1666.

[4|181] **Carta 35**

*B. d. S.*
al muy distinguido y prudente señor Johannes Hudde

Muy distinguido señor:

Lo que en la carta que usted me dirigió el 10 de marzo quedaba un tanto oscuro, lo ha explicado muy bien la última, fechada el 30 de marzo. Una vez que conozco cuál es exactamente su opinión, expondré el estado de la cuestión tal como usted lo concibe, a saber, si no hay más que un ser que subsiste por su propia suficiencia o fuerza. No solo lo afirmo, sino que me propongo demostrarlo, fundándome en que su naturaleza incluye la existencia necesaria; aunque esto mismo se puede demostrar facilísimamente (tal como hice en la proposición 11 de mis demostraciones geométricas a los *Principios* de Descartes) a partir del entendimiento de Dios o a partir de los otros atributos suyos[257].

Por tanto, antes de abordar el tema, indicaré brevemente qué propiedades debe tener el ser que implica la existencia necesaria, a saber:

1. Es eterno: pues, si se le atribuyera una duración determinada, ese ser, fuera de esa duración determinada, sería concebido como no existente o como no incluyendo la existencia necesaria, lo cual contradice su propia definición.

2. Es simple y no compuesto de partes: pues es necesario que las partes componentes sean anteriores, en cuanto a la naturaleza y al conocimiento, a su compuesto; lo cual no sucede en lo que es eterno por naturaleza.

3. No puede ser concebido como determinado, sino tan solo como infinito: ya que, si la naturaleza de este ser fuera determinada y se concibiera como tal, fuera de esos términos, esa naturaleza sería concebida como no existente, lo cual repugna también a su definición. [4|182]

4. Es indivisible: porque si fuera divisible, se podría dividir en partes de la misma o de diversa naturaleza; si lo segundo, podría ser destruido y, por

tanto, no existir; si lo primero, cualquier parte incluiría por sí misma la existencia necesaria y, así, podría existir y ser concebida una sin otra y, por consiguiente, aquella naturaleza podría ser comprendida como finita, lo cual, según lo que precede, se opone a la definición.

Vemos, pues, que, si queremos atribuir alguna imperfección a ese ser, caemos rápidamente en una contradicción. Pues, tanto si la imperfección, que pretenderíamos asignar a tal naturaleza, consistiera en algún defecto o en ciertos límites que ella poseyera, como si consistiera en algún cambio que, por falta de fuerzas, ella pudiera sufrir de las causas externas, siempre nos veríamos forzados a admitir que esa naturaleza, que incluye la existencia necesaria, o no existe o no existe necesariamente. De donde concluyo:

5 Todo aquello que implica la existencia necesaria no puede incluir en sí mismo ninguna imperfección.

6. Además, como solo de la perfección puede provenir que un ser exista por su suficiencia y por su fuerza; si suponemos que un ser, que no expresa todas las perfecciones, existe por su naturaleza, de ahí se sigue que debemos suponer también que aquel ser, que incluye en sí mismo todas las perfecciones, también existe. En efecto, si un ser dotado de menor poder existe por su propia suficiencia, con más razón otro ser dotado de mayor poder.

Yendo, pues, finalmente a la cuestión, afirmo que solo puede existir un único ser a cuya naturaleza pertenece la existencia, a saber, solo aquel que tiene en sí todas las perfecciones y al que llamaré Dios.[258]

En efecto, si suponemos un ser a cuya naturaleza pertenece la existencia, ese ser no puede contener en sí ninguna imperfección, sino que debe expresar toda perfección (por el número 5.º). Por tanto, la naturaleza de ese ser debe pertenecer a Dios (el cual, por el número 6.º, también debemos afirmar que existe), ya que incluye todas las perfecciones y ninguna imperfección. Y no puede existir fuera de Dios, pues, si existiera fuera de Dios, una sola y la [4|183] misma naturaleza, que implica la existencia necesaria, existiría doble, lo cual, según la precedente demostración, es absurdo. Por tanto, nada fuera de Dios, sino solo Dios, implica la existencia necesaria[259].

Esto es, muy distinguido señor, lo que, por ahora, soy capaz de ofrecerle para demostrar esta cuestión. Desearía poder demostrarle que soy etc.

Voorburg, 10 de abril de 1666.

**Carta 36**

*B. d. S.*
al muy distinguido y prudente señor Johan Hudde

Muy distinguido señor:

No me ha sido posible (por causa de cierto impedimento) contestar antes a la suya del 19 de mayo. Y, como he pensado que usted suspende su juicio, en su mayor parte, sobre la demostración que le había enviado (supongo que por la oscuridad que en ella encuentra), intentaré explicar aquí más claramente su sentido.

Enumeré, en primer término, cuatro propiedades que debe poseer un ser que existe por su propia suficiencia o fuerza. En el número *5.º* reduje esas cuatro propiedades y todas las demás a una sola. Después, a fin de deducir todas las cosas necesarias para la demostración a partir de un presupuesto único, en el número 6.º intenté demostrar la existencia de Dios a partir de la hipótesis dada. Y, sin presuponer el conocimiento de ninguna otra cosa, fuera del simple significado de las palabras, saqué de ahí, finalmente, la conclusión que se pedía.

Éste fue, en resumen, mi propósito y éste mi objetivo. Explicaré ahora, por separado, el sentido de cada miembro, comenzando por las propiedades antepuestas al argumento.

[4|184] En la primera no halla usted dificultad, pues no es sino un axioma, igual que la segunda. En efecto, por simple no entiendo otra cosa que lo no compuesto, ya se componga de partes diferentes por naturaleza, ya de partes semejantes por naturaleza. La demostración es, sin duda, universal.

Usted ha captado muy bien el sentido de la tercera propiedad (en cuanto que, si el ser es pensamiento, no se puede concebir determinado, sino solo

indeterminado, en el pensamiento; y si es extensión, en la extensión), aunque dice que no comprende la conclusión[260].

Pues ésta se funda simplemente en que es contradictorio concebir como no existente algo, cuya definición incluye la existencia o (lo que es lo mismo) que afirma la existencia. Y como lo determinado no indica nada positivo, sino solamente la privación de la existencia de la misma naturaleza, que se concibe determinada, se sigue que aquello, cuya definición afirma la existencia, no se puede concebir como determinado. Por ejemplo, si el término «extensión» implica la existencia necesaria, será tan imposible concebir la extensión sin la existencia como la extensión sin la extensión. Si se da esto por sentado, también será imposible concebir una extensión determinada. Pues, si se la concibiera determinada, habría que determinarla por su propia naturaleza, es decir, por la extensión, y esta extensión, con que ella sería determinada, debería ser concebida como negación de la existencia; lo cual es, por hipótesis, una contradicción manifiesta.

En la cuarta propiedad tan solo quise mostrar que ese ser no se puede dividir en partes de la misma naturaleza ni de diversa naturaleza, tanto si estas partes diversas incluyen la existencia necesaria como si no la incluyen. Si sucediera esto último, decía, ese ser podría ser destruido, ya que destruir una cosa es descomponerla en sus partes, de suerte que ninguna de ellas exprese la naturaleza del todo. Si sucediera lo primero, eso contradiría las tres propiedades ya expuestas.

En la quinta propiedad solo supuse que la perfección consiste en el ser (*to esse*), y la imperfección, en la privación del ser (*tou esse*). Digo «privación»: pues, aunque la extensión, por ejemplo, niegue por sí misma el pensamiento, esto no implica por sí mismo una imperfección [4|185] en ella. En cambio, implicaría en ella imperfección, si con ello la extensión perdiera extensión; como sucedería, de hecho, si la extensión fuera determinada e igualmente si careciera de duración, de posición, etc.[261]

La sexta propiedad la concede usted sin reservas. Y, no obstante, afirma que su dificultad queda intacta (a saber, por qué no pueden existir varios seres que existan por sí mismos y que, sin embargo, sean diferentes por naturaleza; como, por ejemplo, el pensamiento y la extensión: son diversos

y quizá puedan subsistir por su propia suficiencia). De ahí que no puedo menos de pensar que usted la entiende en un sentido muy distinto que yo. Confío que capto en qué sentido la entiende usted; pero, para no perder tiempo, solo aclararé mi sentido.

Respecto a la sexta propiedad, digo, pues, que, si suponemos que algo, que solo es indeterminado y perfecto en su género, existe por su propia suficiencia, también tenemos que conceder la existencia del ser absolutamente indeterminado y perfecto. A este ser le llamaré Dios. Si, por ejemplo, queremos afirmar que la extensión o el pensamiento (cualquiera de los cuales puede ser perfecto en su género, es decir, en un determinado género de ser) existen por su propia suficiencia, también hay que conceder la existencia de Dios, que es absolutamente perfecto, es decir, del ser absolutamente indeterminado.

En este lugar quisiera señalar lo que ya he dicho respecto al vocablo «imperfección», a saber, que significa que a una cosa le falta algo que, sin embargo, pertenece a su naturaleza. Por ejemplo, la extensión solo se puede decir imperfecta respecto a la duración, la posición, la cantidad; a saber, en cuanto no dura más tiempo, no conserva su posición o no se hace mayor. En cambio, nunca se llamaría imperfecta, porque no piensa, ya que su naturaleza no exige tal cosa, puesto que solo consiste en la extensión, es decir, en cierto género de ser, y solo respecto a él se puede decir determinada o indeterminada, imperfecta o perfecta. Ahora bien, como la naturaleza de Dios no consiste en cierto género de ser, sino en el ser que es absolutamente indeterminado, su naturaleza exige todo aquello que expresa perfectamente el ser (*to esse*), ya que, en otro caso, su naturaleza sería determinada y deficiente.**[262]**

Siendo esto así, se sigue que solo puede existir un ser, a saber, Dios, que exista por su propia fuerza. Pues si suponemos, por ejemplo, que la extensión implica la existencia, es necesario que sea eterna e indeterminada [4|186] y que no exprese absolutamente ninguna imperfección, sino perfección; en cuyo caso, la extensión pertenecerá a Dios o será algo que, de algún modo, expresa la naturaleza de Dios, puesto que Dios es un ser que es, no solo en cierto aspecto, sino absolutamente indeterminado y omnipotente en su esencia. Y esto que decimos (a voluntad) de la extensión,

habrá que afirmarlo igualmente de todo aquello que queremos considerar como tal.

Concluyo, pues, como en mi carta anterior, que nada fuera de Dios, sino que solo Dios subsiste por suficiencia propia. Creo que esto basta para aclarar el sentido de la carta precedente, pero usted podrá juzgar mejor de ello[263].

Iba a terminar con esto. Pero como tengo intención de que me fabriquen una nueva escudilla para pulir vidrios, desearía oír su opinión sobre este asunto. No veo qué adelantemos torneando vidrios convexo-cóncavos. Por el contrario, si he hecho bien el cálculo, es necesario que los convexo-planos sean más útiles. Pues, si (para mayor facilidad) suponemos que el índice (*ratio*) de refracción es de 3/2 y si añadimos letras a la figura adjunta, tal como las coloca usted en su pequeña *Dióptrica*, una vez ordenada la ecuación, hallaremos que z (por la que se designa NI) = $\sqrt{(9/4\, z^2 - x^2)} - \sqrt{(1 - x^2)}$.

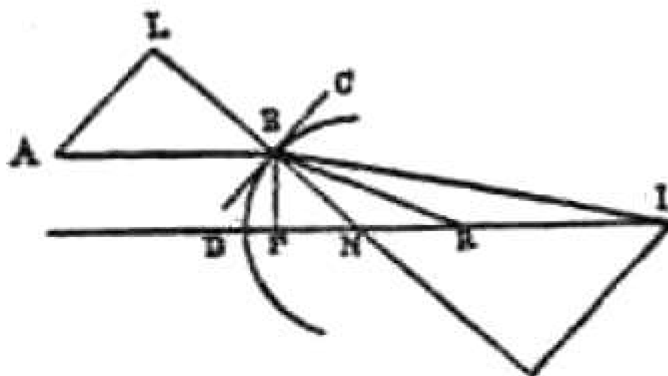



*Figura 9*

De donde se sigue que, si x = 0, tendremos que z = 2, la cual es, en ese caso, larguísima. Y si x = 3/2, z = 43/25, o un poco más, en el caso de que supongamos que el rayo BI no se refracta, por segunda vez, al dirigirse de la lente hacia I.

Supongamos ahora que ese rayo, que procede de la lente, se refracta en la superficie plana BF y que tiende hacia R y no hacia I. Cuando las líneas BI y BR estén en la misma relación que la refracción, es decir (como

suponemos), de 3/2; si desarrollamos entonces la ecuación, resulta para NR = $\sqrt{(9/4 z^2 - x^2)} - \sqrt{(1-x^2)}$.

Y, si suponemos de nuevo, como antes, que x = 0, tendremos que NR = 1, es decir, que es igual al semidiámetro. En cambio, si suponemos que x = 3/5, resultará NR = 20/25 + 1/50. Lo cual demuestra que este foco es menor que el otro, pese a que el tubo óptico es un semidiámetro menor[264].

[4|187] De ahí que, si fabricáramos un telescopio igual de largo que DI, haciendo que su semidiámetro sea = 1 ½, y manteniendo la misma abertura BF, el foco será mucho menor.

La razón, además, por la que me gustan menos las lentes convexo-cóncavas es que, aparte de que requieren doble trabajo y gasto, sus rayos, al no tender todos a un solo y mismo punto, nunca inciden perpendicularmente sobre la superficie cóncava.

Pero, como no dudo que usted ha examinado hace tiempo estas cosas y que ha hecho los cálculos con más rigor y, en fin, que ha dado una solución exacta al problema, le pido su opinión y consejo, etc.

<Voorburg, junio 1666>[265].

## Carta 37[266]

*B. d. S.*
al muy docto y experto señor Johannes Bouwmeester

Muy docto señor y especialísimo amigo:

No he podido contestar antes a su última carta, recibida hace tiempo, porque estaba tan ocupado por diversas tareas y cuidados, que a duras penas he logrado liberarme de ellos. Pero, tan pronto consigo un respiro, no quiero faltar a mi deber. Y, antes de nada, quiero darle las más sinceras gracias por su afecto y benevolencia hacia mi, manifestados muchas veces con hechos y ahora también con su expresiva carta[267].

Paso, sin más, a su pregunta, formulada como sigue: [4|188] ¿existe o puede existir algún método que nos permita avanzar, con paso firme y sin molestias, en el conocimiento de las cosas más excelsas, o sucede más bien que nuestras almas (*mentes*), lo mismo que nuestros cuerpos, están

sometidas al azar y que nuestros pensamientos están regidos por la fortuna más que por el arte?

Creo responder satisfactoriamente a su pregunta, si muestro que debe existir necesariamente un método con el que podamos dirigir y concatenar nuestras percepciones claras y distintas y que nuestro entendimiento no está, como el cuerpo, sujeto al azar. Y esto consta del simple hecho de que una percepción clara y distinta o varias juntas pueden, por sí solas, ser causa de otra percepción clara y distinta; aún más, todas las percepciones claras y distintas, por nosotros formadas, solo pueden provenir de otras percepciones claras y distintas, que ya tenemos, y no admiten ninguna otra causa fuera de nosotros. De donde se sigue que las percepciones claras y distintas, que nosotros formamos, solo dependen de nuestra naturaleza y de sus leyes determinadas y fijas; es decir, que solo dependen de nuestro poder absoluto y no de la fortuna, a saber, de causas que, aunque actúan según leyes también determinadas y fijas, nos son desconocidas y ajenas a nuestra naturaleza y a nuestro poder. Las demás percepciones confieso que dependen al máximo de la fortuna. De todo lo anterior se desprende claramente cuál debe ser el verdadero método y en qué consiste primordialmente, a saber, solo en el conocimiento del entendimiento puro, de su naturaleza y sus leyes.[268]

[4|189] Para conseguir este conocimiento es necesario, ante todo, distinguir entre el entendimiento y la imaginación, o sea, entre las ideas verdaderas y las demás, a saber, las ficticias, falsas, dudosas y, en general, todas las que solo dependen de la memoria. Para entender estas cosas, al menos, en cuanto lo exige el método, no es necesario conocer la naturaleza de la mente por su primera causa, sino que basta con elaborar una breve descripción de la mente o de las percepciones, tal como enseña el Verulamio.[269]

Con estas pocas aclaraciones pienso haber explicado y demostrado el verdadero método y haber mostrado, al mismo tiempo, el camino para llegar a él. Solo resta advertirle que, para todo esto, se requiere una meditación asidua y un ánimo y una decisión firme; y para conseguir éstos se exige, ante todo, establecer cierta forma y plan de vida y fijar un fin determinado. Pero, de momento, basta con esto, etc.

<Que siga usted bien y ame a quien de corazón le aprecia>.

*Bened. de Spinoza*
Voorburg, 10 de junio de 1666.

[4|190] **Carta 38**[270]

*B. d. S.*
al honorabilísimo señor Johannes van der Meer[271]

Muy señor mío:

Mientras me hallo aquí, en soledad, en el campo, me he dedicado a pensar sobre el problema que usted me había planteado, y lo he encontrado muy sencillo.

La prueba general se funda en que es justo aquel jugador que establece para sí la misma *suerte (kans)*, de ganar o de perder, que para su contrincante. Esa suerte consta de la *probabilidad (lot)* y del dinero que los contrincantes apuestan y arriesgan. Es decir, en la medida en que la probabilidad es igual para ambos, cada uno de ellos debe apostar y exponer igual suma de dinero; pero, si la probabilidad es desigual, uno debe apostar tanto más dinero cuanto mayor es su probabilidad. De esa forma, la suerte será por ambos lados igual y, por tanto, el juego será justo[272].

Si, por ejemplo, A, jugando contra B, tiene dos probabilidades de ganar y no más de una de perder, mientras que B, por el contrario, no tiene más de una probabilidad de ganar y tiene dos de perder, se ve claramente que A debe arriesgar por cada probabilidad tanto [4|191] como B por la suya: es decir, A debe arriesgar el doble de B[273].

Para probar esto con mayor claridad todavía, supongamos que juegan entre sí tres personas, A, B, C, con igual suerte y que cada una apuesta igual cantidad de dinero. Es evidente que, como cada uno apuesta igual dinero, cada uno de ellos no arriesga más de un tercio para ganar dos tercios, y que, como cada uno juega contra dos, cada uno de ellos no tiene más que una probabilidad de ganarlos frente a dos probabilidades de perderlos. Si suponemos que uno de los tres jugadores, concretamente C, se retira antes

de empezar a jugar, está claro que solo debe recoger lo que él ha apostado, es decir, un tercio del total; y que, si B quiere comprar la suerte de C y ocupar su puesto, debe apostar tanto cuanto C hubiere recogido, sin que A pueda nada contra ello, ya que a él le es lo mismo competir con una suerte contra dos suertes, ya sean éstas de dos hombres distintos, ya sean de uno solo.

Si damos esto por sentado, se sigue que, cuando uno extiende su mano para que otro adivine de dos números uno y que, si lo adivina, gana cierta suma de dinero, y, si no lo adivina, pierde igual suma, se sigue, digo, que la suerte es igual para los dos, a saber [4|192], tanto para el que deja adivinar y para el que debe adivinar. Además, si uno extiende la mano para que otro adivine, a la primera, de tres números uno y, si lo adivina, gane cierta suma de dinero y, si no lo adivina, pierda la mitad de ella, la suerte será igual por ambos lados. Y lo es igualmente, si aquel que extiende la mano, le concede dos veces para acertar, de forma que, si acierta, gana cierta suma de dinero y, si no acierta, pierde el doble. La suerte es igual también, si le permite adivinar uno de cuatro números en tres veces para ganar cierta cantidad de dinero o, en caso contrario, perder tres veces esa cantidad; o acertar uno de cinco números en cuatro veces para ganar como uno o perder como cuatro, y así sucesivamente.

De todo ello se sigue que, para el que extiende la mano y deja adivinar, le es igual que el otro adivine cuantas veces quiera sobre un número múltiplo, con tal que apueste y exponga una suma de dinero en relación a las jugadas elegidas, es decir, una suma igual al número de jugadas elegido, dividido por el número total de jugadas. Por ejemplo, si el número es cinco y uno no debe adivinar más que una vez, debe apostar 1/5 contra 4/5 del otro; si quiere adivinar dos veces, debe [4|193] arriesgar 2/5 frente a 3/5 del otro; si tres veces, debe poner 3/5 contra 2/5 del otro, y así sucesivamente: 4/5 frente a 1/5 y 5/5 frente a 0/5.

Por consiguiente, para aquel que permite a alguien adivinar, si, por ejemplo, no arriesga más de 1/6 de la apuesta para ganar 5/6, le será igual que uno solo adivine cinco veces o que cinco hombres adivinen cada uno una vez, como sucede en su problema.

<Voorburg>, 1 de octubre de 1666.

## Carta 39[274]

*B. d. S.*
al muy culto y prudente señor Jarig Jelles[275]

Mi querido amigo:

Diversos obstáculos me han ido contestar antes a su carta. He visto y leído sus observaciones a la *Dióptrica* de Descartes. Éste considera que la única causa por la cual las imágenes que se forman en el fondo del ojo, son mayores o menores, consiste en el cruce de los rayos que proceden de los distintos puntos del objeto, es decir, en que comiencen a cruzarse más lejos o más cerca del ojo. Por tanto, no tiene en cuenta la magnitud [4|194] del ángulo que forman esos rayos, cuando se cruzan en la superficie del ojo. Y, aunque esta última causa es la principal que hay que señalar en los telescopios, parece que él quiso pasarla en silencio. Sospecho que no conocía ningún medio de reunir aquellos rayos paralelos, que proceden de los distintos puntos del objeto, en otros tantos puntos: por eso no logró determinar matemáticamente dicho ángulo.

Quizá lo pasó en silencio a fin de no preferir nunca el círculo a otras figuras por él introducidas. Pues no cabe duda de que, en este asunto, el círculo supera a todas las demás figuras que se pueden encontrar. Porque, como el círculo es el mismo por doquier, tiene por doquier las mismas propiedades. Si, por ejemplo, el círculo ABCD posee la propiedad de que todos los rayos paralelos al eje AB, que proceden de la parte A, se refractan sobre su superficie, de suerte que confluyan después todos ellos en el punto B, también todos los rayos paralelos al eje CD, que proceden de la parte C, se refractarán sobre la superficie, de forma que confluyan todos en el punto D. Esto no se puede afirmar de ninguna otra figura, aunque las hipérbolas y las elipses poseen infinitos diámetros.

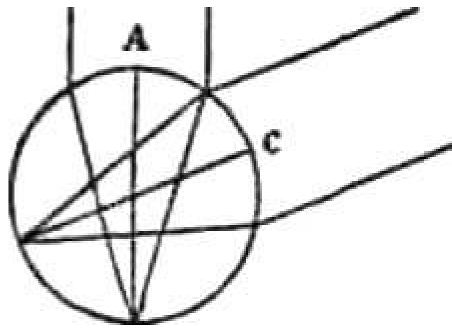



*Figura 10*

[4|195] Es, pues, tal como usted escribe: si no se tuviera en cuenta más que la longitud del ojo o del telescopio, nos veríamos forzados a fabricar larguísimos tubos ópticos, antes de lograr ver las cosas que hay en la Luna con tanta precisión como las que están en la Tierra. Pero, como he dicho, lo principal es la magnitud del ángulo, que forman los rayos, procedentes de distintos puntos, al cruzarse en la superficie del ojo. Este ángulo aumenta o disminuye, según la diversidad de los focos colocados en el tubo[276].

Si tiene deseos de ver la demostración de este asunto, estoy dispuesto a enviársela cuando usted quiera.

Voorburg, 3 de marzo de 1667.

[4|196] **Carta 40**

*B. d. S.*
al muy culto y prudente señor Jarig Jelles

Mi querido amigo:

He recibido a su tiempo su última carta, escrita el día 14 de los corrientes, pero, por diversas razones, no he podido contestarle antes.

Sobre el asunto Helvetius[277] he mantenido una conversación con el señor Vossius[278]; pero él (a fin de no contar en esta carta todo lo que hemos hablado) se reía a carcajadas e incluso se admiraba de que le consultara sobre tales bagatelas. Sin embargo, no le hice caso y me fui a ver al mismo orfebre, llamado Brechtelt, que había probado el oro, el cual me

habló en términos muy distintos a los de Vossius. Me dijo, en efecto, que el peso del oro había aumentado entre el momento de la fusión y el de la separación y que ese aumento era igual al peso de la plata que había echado en el crisol para efectuar dicha separación. Hasta el punto de que [4|197] creía que ese oro, que había transformado su plata en oro, contenía algo especial. Y no era él solo; otros varios señores, que se encontraban allí, también comprobaron que así era. Después de esto, fui a visitar al mismo Helvetius, quien me enseñó el oro y el crisol, que aún estaba recubierto de oro por dentro, y me contó que él apenas había añadido al plomo fundido como una cuarta parte de un grano de cebada o de mostaza. Añadió que editaría pronto una relación de todo el asunto; y me dijo, además, que un señor (que él creía ser el mismo que le había visitado) había realizado el mismo experimento en Amsterdam, del que sin duda ha oído usted hablar. Esto es cuanto he podido averiguar sobre este tema.[279]

El autor del opúsculo, que usted menciona (en el que se vanagloria de demostrar que son falsas las razones, aducidas por Descartes en la tercera y en la quinta *Meditación*, con las que demuestra la existencia de Dios), luchará sin duda con su propia sombra y se hará más daño a sí mismo que a otros. Confieso que el axioma de Descartes es, en cierto modo, oscuro, como usted mismo [4|198] ha señalado, y lo hubiera expresado con más claridad y exactitud así: «el poder de pensar no es mayor para pensar que el poder de la naturaleza para existir y para actuar». Este axioma es claro y verdadero, y, según él, la existencia de Dios se sigue clarísima y eficazmente de su idea. La argumentación del autor, a la que usted alude, muestra a todas luces que él no ha llegado a entender la cuestión[280].

No cabe duda que nosotros podemos proceder al infinito, si se analiza, como él dice, el asunto en todas sus partes; pero también es una gran necedad. Si, por ejemplo, alguien pregunta por qué causa un determinado cuerpo se mueve, cabe responder que ha sido determinado a tal movimiento por otro cuerpo y éste, a su vez, por otro y así al infinito. Se es libre, repito, de contestar así, porque solo se trata del movimiento y, poniendo continuamente otro cuerpo, asignamos a dicho movimiento una causa suficiente y eterna. Pero, si veo un libro, lleno de sublimes meditaciones y bellamente escrito, en manos de un plebeyo, y, al preguntarle de dónde ha

[4|199] sacado ese libro, me contesta que lo ha copiado de otro libro de otro plebeyo, que también sabía escribir muy bien, y continúo así al infinito, no me satisface tal respuesta, porque no le pregunto únicamente por la figura y el orden de las letras, que es lo único de que me contesta, sino también por las meditaciones y el sentido que refleja la combinación de aquellas. Nada dice sobre esto siguiendo así al infinito. Cómo se puede aplicar esto a las ideas, se puede colegir fácilmente de lo que he dicho en el axioma noveno de los *Principios de filosofía* de Descartes que yo he demostrado geométricamente[281].

Paso ahora a contestar a su segunda carta, escrita el nueve de marzo, en la que exige una explicación más amplia de lo que había escrito en mi carta anterior acerca de la figura circular. Podrá usted captarlo fácilmente, con tal que procure advertir que todos los rayos, que se supone que inciden sobre la lente anterior del telescopio paralelos unos a otros, no son realmente paralelos (pues solo proceden de uno y el mismo punto), sino que se los considera tales, porque el objeto dista [4|200] tanto de nosotros que la abertura del telescopio solo puede ser considerada como un punto en relación a la distancia. Es cierto, además, que, para que veamos el objeto completo, nosotros no solo necesitamos de los rayos que provienen de un solo punto, sino también de todos los otros conos de rayos que proceden de todos los demás puntos; por eso mismo también es necesario que, al pasar por la lente, se reúnan en otros tantos focos. Y, aun cuando el ojo no está tan bien configurado que todos los rayos, que proceden de los distintos puntos del objeto, confluyan, con toda precisión, en otros tantos puntos en el fondo del ojo, es cierto, no obstante, que aquellas figuras que presentan esa propiedad deben ser [4|201] preferidas a todas las demás. Ahora bien, como un segmento definido de círculo tiene la capacidad de forzar a todos los rayos, que proceden de un único punto, a que se junten en otro punto de su diámetro (hablando en términos mecánicos), también forzará a todos aquellos, que provienen de otros puntos del objeto, a que se reúnan en otros tantos puntos. Ya que, desde cualquier punto del objeto, se puede trazar una línea que pase por el centro del círculo, aunque para ello haya que hacer mucho menor la abertura del telescopio, de lo que sería necesario, si solo se necesitara un foco, como usted podrá ver con facilidad. Lo que acabo de

decir del círculo, no se puede afirmar ni de la elipse ni de la hipérbola, y mucho menos de otras figuras más compuestas, ya que, desde un único punto del objeto, solo se puede trazar una línea que pase por ambos focos. Esto es lo que quise decir, en mi primera carta, sobre este tema.

En cuanto a la demostración de que el ángulo, que forman en la superficie del ojo los rayos procedentes de distintos puntos, es mayor o menor según que los focos difieran más o menos, la podrá comprender usted con la figura que aquí le adjunto[282].

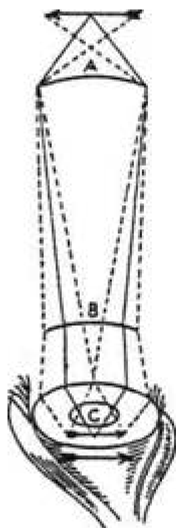


*Figura 11*

Después de saludarle atentísimamente, no me resta sino decirle que soy, etc.

Voorburg, 25 de marzo de 1667.

[4|202] **Carta 41**

*B. d. S.*
al muy culto y prudente señor Jarig Jelles

Mi querido amigo:

Le contaré brevemente qué he descubierto por experiencia sobre aquello que usted me preguntó, primero de palabra y después por carta. Añadiré a

continuación lo que pienso actualmente sobre el particular.

He mandado hacer un tubo de madera, de 10 pies [4|203] de largo y de 1 2/3 pulgadas de diámetro, y le apliqué 3 tres tubos perpendiculares, como demuestra la figura adjunta. A fin de comprobar si la presión del agua era igual sobre el tubo B que sobre el tubo E, tapé el tubo M en A con una tablilla preparada al efecto. Después estreché el tubo B hasta que solo cabía un tubito de vidrio como C. Una vez llenado de agua el tubo con ayuda del depósito F, anoté hasta qué altura subía en el tubito C.

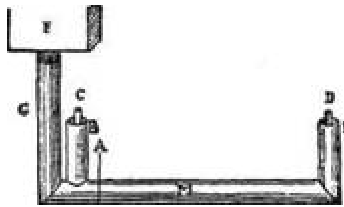


*Figura 12*

Cerré después el tubo B y, retirando la tablilla A, [4|204] dejé que el agua pasara al tubo E, que había preparado lo mismo que B. Después de llenar de nuevo todo el tubo de agua, comprobé que el agua subió hasta la misma altura en D que lo había hecho en C. Esto me convenció de que la longitud del tubo no había constituido ningún obstáculo o muy pequeño.

A fin de verificar esto con más precisión, averigüé si el tubo E podía llenar de agua un pie cúbico, preparado al efecto, en un período tan breve de tiempo como B. Para medir el tiempo, pues no tenía a mano un reloj oscilatorio, me serví de un tubo de vidrio doblado, como H, de forma que su brazo más corto estaba sumergido en el agua, mientras que el más largo pendía en el aire. Preparadas así las cosas, dejé correr el agua, primero por el tubo B, con un espesor igual al del propio tubo, hasta que se llenó el pie cúbico. Medí entonces con una balanza de precisión qué cantidad de agua había caído, en el mismo tiempo, en la tacita L y comprobé que pesaba cuatro onzas.



*Figura 13*

Cerré después el tubo B y dejé correr el agua por el tubo E con una corriente del mismo espesor que el tubo, hasta alcanzar un pie cúbico. Hecho esto, pesé, como antes, el agua que había caído durante ese tiempo en la tacita y comprobé que entre el peso de ahora y el de antes no había apenas la diferencia de media onza. Pero, como la corriente de agua no tenía siempre la misma intensidad en B y en E, repetí la operación y traje tanta agua cuanta habíamos verificado, en la primera experiencia, que era necesaria. Éramos tres y por cierto, tan ocupados como era posible, [4|205] efectuamos dicha operación con más cuidado que antes, aunque no tanto como yo hubiera deseado.

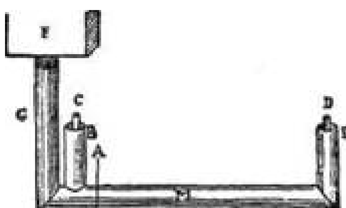


*Figura 12*

Me proporcionó, sin embargo, argumentos suficientes para resolver en cierto modo el problema, puesto que había constatado casi la misma diferencia esta segunda vez que la primera.

Contemplado el asunto a la luz de estos experimentos, me veo obligado a concluir que la diferencia, que puede determinar la longitud del tubo, solo se produce al comienzo, a saber, cuando el agua comienza a fluir; pero, después de fluir durante un breve tiempo, fluirá con la misma fuerza por el tubo largo que por el corto. Y la razón es que la presión del agua situada por encima siempre retiene la misma fuerza y que el movimiento, que ella

comunica, lo recibe continuamente en virtud de la gravedad. Comunicará, pues, este movimiento al agua contenida en el tubo, [4|206] hasta que ésta, así impelida, adquiera tanta velocidad como fuerza de gravedad pueda transmitirle el agua más alta. Pues es cierto que, si el agua contenida en el tubo G confiere, en el primer momento, un grado de velocidad al agua del tubo M, en el segundo momento, como se supone que mantiene el primer impulso, le conferirá cuatro grados de velocidad, y así en adelante, hasta que el agua del tubo más largo, M, haya recibido exactamente tanta velocidad como es capaz de comunicarle la fuerza de la gravedad del agua más alta, contenida en el tubo G. De suerte que el agua que corre por un tubo de cuarenta mil pies de largo, adquirirá, después de un tiempo corto y exacto, y por la sola presión del agua más alta, la misma velocidad que adquiriría, si el tubo M solo midiera un pie. Hubiera podido determinar el tiempo que necesita el agua en el tubo más largo para alcanzar tanta velocidad como en el otro, si hubiera podido adquirir instrumentos más perfectos. Pero lo considero menos necesario, una vez que lo principal está suficientemente determinado, etcétera.[283]

Voorburg, 5 de septiembre de 1669.

[4|207] **Carta 42**[284]

*Lambert van Velthuysen,* doctor en medicina[285]
al muy docto y honorable señor Jacob Ostens[286]

Muy docto señor:

Tan pronto he contado con algún tiempo, me he entregado a la tarea de corresponder a su petición y deseo. Usted me pide que le exprese mi opinión, presentándole mi juicio sobre el libro titulado *Discurso teológico-político,* cosa que he decidido hacer ahora en la medida en que el tiempo y mis facultades me lo permiten. No iré punto por punto, sino que expondré de forma sucinta la opinión y el sentir del autor acerca de la religión.

Desconozco de qué nacionalidad sea su autor y qué género de vida lleva, ni tengo interés en saberlo. El contenido de su libro basta para

demostrar que no es torpe de ingenio y que no ha tratado y examinado con superficialidad y negligencia las controversias religiosas que se debaten entre los cristianos en Europa. El autor de este libro está convencido de que examinará con más acierto las opiniones por las que los hombres se escinden en facciones y se separan, si depone y desecha todo prejuicio. De ahí que se haya esforzado más de lo conveniente por liberar su espíritu de toda superstición, pues, para hacerse inmune a ella, se ha inclinado demasiado al lado contrario: me parece que, para evitar la culpa de la superstición, ha vaciado de contenido la religión. No supera, a lo sumo, la religión de los deístas, cuyo número (de acuerdo con las pésimas costumbres de este siglo) abunda por todas partes y, sobre todo, en Francia, y contra los cuales publicó Mersenne un tratado, que recuerdo haber leído hace tiempo. Pero considero que casi ninguno de los deístas se ha expresado en favor de esa pésima causa con tan mala intención y de forma tan penetrante y astuta, como el autor de esta disertación. Por lo demás, si no me engaño, no se incluye a sí mismo dentro de los límites de los deístas y no deja a los hombres la menor parte de culto[287].

[4|208] Reconoce a Dios y confiesa que es el artífice y hacedor del universo; pero afirma que la forma, el aspecto y el orden del mundo son totalmente necesarios, al igual que la naturaleza de Dios, así como las verdades eternas, que él pretende que están establecidas fuera de la voluntad de Dios. Por eso, también proclama abiertamente que todo sucede por una necesidad indomable y una inevitable fatalidad. Y defiende que, si se piensan bien las cosas, no queda lugar alguno para los preceptos y mandatos, pero que la ignorancia de los hombres ha introducido esos nombres, del mismo modo que la impericia del vulgo ha dado lugar a formas de expresión que atribuyen afectos a Dios. De ahí que también Dios se adapta a la capacidad humana, cuando expresa en forma de mandatos aquellas verdades eternas y las demás cosas que deben producirse necesariamente. Y enseña que es tan necesario que sucedan aquellas cosas que se imponen por leyes y que se consideran sometidas a la voluntad de los hombres, como es necesaria la naturaleza del triángulo; que, por eso mismo, las cosas contenidas en los preceptos no dependen de la voluntad humana, y que su obediencia o desobediencia no proporciona al hombre

bien o mal, como tampoco la voluntad de Dios se doblega a nuestras súplicas y sus decretos absolutos y eternos no sufren cambio alguno.

Así, pues, la naturaleza de los preceptos es la misma que la de los decretos, y coinciden en que la impericia e ignorancia humana ha movido a Dios a hacer algún uso de ellos con quienes no pueden formar un conocimiento más perfecto de Dios y que necesitan estos míseros recursos para despertar el deseo de la virtud y el odio del vicio. Y por eso constatamos que el autor no menciona siquiera en su escrito el uso de la oración, como tampoco la vida y la muerte, ni el premio o la pena con que el juez debe mover a los hombres.

Todo esto está de acuerdo con sus principios, pues ¿qué lugar puede quedar para el juicio postrero o qué esperanza del premio o del castigo, cuando todo se lo atribuye al destino y se afirma que todo emana de Dios con inevitable necesidad o, mejor dicho, que todo este universo es Dios? Pues me temo que nuestro autor no está muy lejos de esta opinión; al menos, no hay gran diferencia entre decir que todo emana necesariamente de la naturaleza de Dios y afirmar que el mismo universo es Dios.

Pone, no obstante, el placer supremo del hombre en el [4|209] cultivo de la virtud, la cual es, según dice, por sí misma el premio y el espectáculo más grandioso. Quiere, pues, que el hombre que entiende correctamente las cosas, se consagre a la virtud, no por los preceptos o leyes de Dios, ni por la esperanza del premio o el miedo del castigo, sino atraído por la belleza de la virtud y por el gozo del alma que el hombre descubre en la práctica de la virtud.

Afirma, pues, que Dios, por medio de los profetas y de la revelación, solo exhorta a los hombres a la virtud bajo la apariencia de la esperanza del premio y del temor al castigo, que siempre van unidos en las leyes, porque la mente de los hombres vulgares es de tal índole y está tan mal informada, que solo pueden ser impulsados al ejercicio de la virtud con razones sacadas de la naturaleza de las leyes y por miedo al castigo y la esperanza del premio; en cambio, quienes juzgan las cosas con la verdad, comprenden que bajo tales argumentos no existe verdad ni fuerza alguna.

Ni cree que importe nada, aunque se deriva correctamente del axioma precedente, el que los profetas y doctores sagrados, y por tanto el mismo

Dios, que habló por su boca, hayan usado de argumentos que, si se examina su naturaleza, son por sí mismos falsos. En efecto, cuando se presenta el caso, confiesa y recalca abiertamente y sin reservas que la Sagrada Escritura no está destinada a enseñar la verdad y la naturaleza de las cosas que en ella se mencionan y las que ella aduce con el fin de instruir a los hombres para la virtud; niega que los profetas hayan sido tan peritos en el conocimiento de las cosas que se hayan mantenido inmunes de los errores del vulgo al confeccionar los argumentos y al excogitar las razones para mover a los hombres a la virtud, aunque sobre la naturaleza de las virtudes y vicios morales fuesen verdaderos expertos.

De ahí que el autor enseñe también que los profetas, ni siquiera cuando amonestaban sobre su deber a aquellos, a quienes eran enviados, estuvieron libres de error en sus juicios; pero que no por eso sufrió menoscabo su santidad y credibilidad (*autopistían*), aunque emplearan un lenguaje y unos argumentos, no verdaderos, sino adaptados a las opiniones preconcebidas de aquellos a quienes dirigían su palabra y movieran con ellos a los hombres a las virtudes, sobre las cuales nadie ha dudado nunca, ni existe controversia alguna entre los hombres. En efecto, el fin y la misión del profeta eran promover el cultivo de la virtud entre los hombres y no la enseñanza de ninguna verdad. Y por eso estima que ese [4|210] error y esa ignorancia del profeta no perjudicó a los oyentes, a quienes inflamaba a la virtud, ya que piensa que poco importa con qué argumentos somos incitados a la virtud, con tal que no destruyan la virtud moral, para cuya promoción los elabora y profiere el profeta. Considera, en efecto, que la verdad de las otras cosas, percibida por la mente, no tiene importancia alguna para la piedad, una vez que la santidad moral no está realmente contenida en ella, y opina que el conocimiento de la verdad y de los misterios es más o menos necesario según que contribuya más o menos a la piedad.[288]

Creo que el autor tiene a la vista aquel axioma de los teólogos que distinguen entre el lenguaje de un profeta que enseña y el de aquel que simplemente narra algo, distinción que, si no me engaño, es admitida por todos los teólogos y con cuya doctrina cree él, por un gran error, que está de acuerdo la suya. Y por eso se imagina que seguirán servilmente su opinión todos aquellos que niegan que la razón y la filosofía es el intérprete de la

Escritura. Pues, como consta a todo el mundo que en la Escritura se atribuyen a Dios muchas cosas que no le convienen, sino que están adaptadas a la capacidad humana para mover a los hombres y suscitar en ellos el amor a la virtud, piensa él que o bien hay que afirmar que el doctor sagrado ha querido instruir, con esos argumentos no verdaderos, a los hombres en la virtud, o que cualquiera que lee la Sagrada Escritura, es libre para juzgar con los principios de su razón el sentido y la finalidad del doctor sagrado. Pero nuestro autor condena totalmente esta última opinión y la rechaza junto con la de aquellos que, con el teólogo paradójico, enseñan que la razón es intérprete de la Escritura. Pues estima que la Escritura debe ser entendida según el sentido literal y que no hay que conceder a los hombres la libertad de interpretar, según su arbitrio y el sentir de su razón, *qué* hay que entender por las palabras de los profetas, hasta el punto de que decidan, según las razones y el conocimiento que han adquirido de las cosas, cuándo han hablado los profetas en sentido propio y cuándo en sentido figurado. Pero de esto corresponde hablar más adelante.[289]

Pero volvamos al tema del que me he alejado un poco. Fiel a sus principios de la fatal necesidad [4|211] de todas las cosas, niega el autor que se produzca milagro alguno que contraríe las leyes de la naturaleza: pues establece, como ya dijimos, que la naturaleza de las cosas y su orden no son menos necesarios que la naturaleza de Dios y las verdades eternas, y que, por tanto, tan imposible es que algo se desvíe de las leyes de la naturaleza como lo es que, en un triángulo, los tres ángulos no sean iguales a dos rectos; que Dios no puede hacer que un peso menor levante uno mayor o que un cuerpo que se mueve con dos grados de movimiento pueda alcanzar a otro que se mueve con cuatro grados. Sostiene, pues, que los milagros están sometidos a las leyes comunes de la naturaleza, que, según él dice, son tan inmutables como la misma naturaleza de las cosas, ya que ésta está contenida en aquellas. No admite en Dios otro poder que el ordinario, que se ejerce según las leyes de la naturaleza, y piensa que no se puede fingir ningún otro, porque destruiría la naturaleza de las cosas y se contradiría a sí mismo.

Según el parecer del autor, «el milagro es, pues, lo que sucede inesperadamente y cuya causa ignora el vulgo». Así como el vulgo atribuye

al poder de las plegarias y a la providencia singular de Dios el que, tras efectuar bien la plegaria, nos parezca que hemos evitado un mal inminente o que hemos conseguido un bien deseado, según la opinión del autor, por el contrario, Dios ya decretó *ab aeterno* totalmente que sucediesen aquellas cosas que el vulgo cree que se deben a la intervención y eficacia (de las plegarias): pues no son las plegarias causa del decreto, sino el decreto causa de las plegarias.

Todo eso del hado y de la necesidad invencible de las cosas, tanto respecto a la naturaleza como respecto al acontecer de las cosas que suceden a diario, lo funda nuestro autor en la naturaleza de Dios o, para expresarme con más claridad, en la naturaleza de la voluntad y del entendimiento de Dios que, aunque distintos de nombre, en Dios son realmente idénticos. Sostiene, pues, que Dios quiso tan necesariamente este universo y cuanto en él acaece sucesivamente, como necesariamente lo conoce. Pues si Dios conoce necesariamente este universo y sus leyes, así como las verdades eternas contenidas en dichas leyes, Dios, concluye él, no pudo formar otro universo, por la misma razón que no puede destruir la naturaleza de las cosas y hacer que dos por tres sean siete.

Por tanto, así como no podemos concebir algo distinto de este universo y de sus leyes, conforme a las cuales nacen y mueren las cosas, sino que cuanto podamos fingir de ese modo se destruye por sí mismo, así enseña [4|212] el autor que la naturaleza del entendimiento divino y de todo el universo y de las leyes, según las cuales actúa la naturaleza, está constituida de tal modo que Dios no podría entender con su entendimiento alguna cosa distinta de las que ahora existen, como tampoco podría hacer que las cosas sean ahora distintas de sí mismas. Argumenta, pues, que, así como Dios no puede hacer ahora aquellas cosas que se destruyen a sí mismas, así tampoco puede Dios ni fingir ni concebir naturalezas distintas de las que ahora existen, porque su comprensión e intelección sería tan imposible (según el autor, supondría una contradicción) como ahora es imposible la producción de cosas distintas de las que ahora existen. Ya que todas aquellas naturalezas, si se las concibe distintas de las ahora existentes, también estarían necesariamente en pugna con las que ahora existen; pues, como las naturalezas de las cosas comprendidas en este universo (según la opinión

del autor) son necesarias, no pueden recibir esa necesidad de sí mismas, sino de la naturaleza de Dios, de la que emanan necesariamente. Pues no quiere admitir, con Descartes (por más que quiere aparentar que adoptó su doctrina), que así como las naturalezas de todas las cosas son distintas de la naturaleza y de la esencia de Dios, así están sus ideas libremente en la mente divina[290].

Con cuanto llevamos dicho se abrió un camino hacia lo que dirá al final de su libro, en el que confluye todo lo expuesto en los capítulos precedentes. Quiere infundir en la mente del magistrado y de todos los hombres este axioma: que compete al magistrado el derecho de establecer el culto divino que debe revestir carácter público en el Estado. Además, el magistrado puede permitir a sus ciudadanos opinar y hablar sobre la religión según les dicte su mente y su corazón; y, en cuanto a los actos de culto externo, debe conceder a los súbditos esa misma libertad, mientras se salvaguarde el amor a las virtudes morales o piedad. Pues, como de estas virtudes no cabe discutir y como el conocimiento y la práctica de las otras cosas no implica ninguna virtud moral, concluye de ahí que cualquier culto que abracen los hombres no puede desagradar a Dios. Se refiere con ello el autor a esos actos religiosos que no constituyen la [4|213] virtud moral ni la atacan, que no son contrarios ni ajenos a ella, sino que los hombres los aceptan y practican como auxiliares de las verdaderas virtudes, a fin de poder ser gratos y aceptables a Dios por el amor a esas virtudes. Porque Dios no se ofende con el amor y la práctica de esos actos; pues, al ser indiferentes, no contribuyen ni a la virtud ni al vicio, sino que los hombres los relacionan con la práctica de la piedad y los usan como ayuda para el cultivo de la virtud.

Con el fin de disponer a los hombres a aceptar tales paradojas, el autor establece primero que todo el culto instituido por Dios y entregado a los judíos, es decir, a los ciudadanos del Estado israelita, tan solo fue destinado a que ellos vivieran felizmente en su Estado; que, por lo demás, los judíos no fueron más queridos ni agradables a Dios que los otros pueblos, y que todo esto lo comunicó Dios reiteradamente a los judíos a través del testimonio de los profetas, cuando les recriminaba su impericia y su error de poner la santidad y la piedad en aquel culto que Dios había establecido y les

había impuesto, siendo así que había que ponerlas en el amor a las virtudes morales, es decir, en el amor a Dios y en la caridad hacia el prójimo.

Y que, como Dios ha infundido en el alma de todos los pueblos los principios y como las semillas de las virtudes, de suerte que juzguen espontáneamente, apenas sin ninguna instrucción, sobre la diferencia entre el bien y el mal, concluye de ahí que Dios no ha dejado a los demás pueblos privados de las cosas con que se puede conseguir la verdadera felicidad, sino que se ha mostrado igualmente generoso con todos los hombres.

Aún más, a fin de equiparar los gentiles a los judíos en todo aquello que puede, de algún modo, prestar una ayuda o ser útil para alcanzar la verdadera felicidad, afirma que los gentiles no han carecido de auténticos profetas y se propone probarlo con ejemplos. E incluso insinúa que Dios ha gobernado a los demás pueblos por medio de los ángeles buenos, a los que, siguiendo la costumbre del A. Testamento, llama dioses; y que, por lo mismo, los cultos de los otros pueblos no desagradaron a Dios, con tal que no estuvieran corrompidos por la superstición humana hasta el punto de alejar a los hombres de la verdadera felicidad o de impulsarlos a prácticas religiosas que no están de acuerdo con la virtud. Y afirma también que Dios prohibió a los judíos, por razones especiales, exclusivas de ese pueblo, rendir culto a los [4|214] dioses gentiles que, por disposición y voluntad divina, eran venerados por los gentiles con el mismo derecho con que los ángeles, puestos como guardianes del Estado de los judíos, eran incluidos, a su modo, por los judíos entre los dioses y recibían de ellos honores divinos.

Como el autor considera que es cosa admitida que el culto externo, en cuanto tal, no es grato a Dios, piensa que importa’ poco con qué ceremonias se realiza aquel culto, con tal que armonice con Dios de tal forma que despierte en el alma humana la reverencia a Dios y mueva a los hombres al amor de la virtud.

Además, como piensa que la síntesis de toda religión se contiene en el cultivo de la virtud y que todo conocimiento de los misterios es superfluo, por no ser apto para promover la virtud y que es más importante y necesario aquel que ayuda más a instruir e inflamar a los hombres en la virtud, concluye que hay que aprobar o, al menos, no rechazar todas aquellas opiniones sobre Dios y su culto, y sobre todo aquello que concierne a la

religión, cuando, según el parecer de aquellos hombres que las sostienen, son verdaderas y aptas para favorecer y dar vigor a la honradez. Y, para corroborar esa tesis, cita como autores y testigos de su opinión a los profetas, los cuales han enseñado que, ante Dios, no influye nada qué opiniones tengan los hombres sobre la religión, sino que a Dios le agradan el culto y las opiniones que surgen del amor a la virtud y de la reverencia hacia la divinidad; y que fueron tan indulgentes que, para incitar los hombres a la virtud, llegaron a proponer argumentos que, aunque no eran verdaderos en sí mismos, eran considerados como tales por aquellos a los que hablaban, y eran por su misma naturaleza un acicate más para entregarse con más empeño al amor de la virtud. Supone, pues, que Dios permitió a los profetas seleccionar los argumentos, a fin de emplear aquellos que fuesen más adecuados a los tiempos y a las circunstancias personales y que ellos, según su parecer, consideraban buenos y eficaces.

De ahí se deriva, según él, que unos doctores divinos hayan usado argumentos distintos de otros y muchas veces contradictorios: Pablo enseñó que el hombre no se justifica con las obras, Santiago insistió en lo contrario. En efecto, según cree el autor, Santiago veía que los cristianos tendían a interpretar a la ligera la doctrina de la justificación por la fe en otro sentido, y por eso prueba de formas diversas que el hombre se justifica por la fe y [4|215] las obras. La realidad le enseñaba que a los cristianos de su época no se les debía inculcar aquella doctrina de la fe, por la que los hombres descansaban plácidamente en la misericordia divina, sin preocuparse apenas por las buenas obras, ni se les debía proponer tal como lo había hecho Pablo con los judíos, ya que éstos, por error, ponían su justificación en las obras de la ley, que les había entregado especialmente Moisés, porque pensaban que ella les había colocado por encima de los gentiles y que solo ellos tenían abierto el acceso a la felicidad, por lo cual rechazaban la doctrina de la salvación por la fe, que les equiparaba a los gentiles y les despojaba totalmente de todos sus privilegios. Dado, pues, que ambas proposiciones, tanto la de Pablo como la de Santiago, contribuían magníficamente, según las distintas circunstancias temporales y personales de cada uno, a que los hombres inclinaran su espíritu a la piedad, opina el autor que fue prudencia de los apóstoles el emplear ora la una ora la otra.

Y ésta es una de las muchas razones por las que el autor opina que es sumamente desacertado pretender explicar el texto sagrado por la razón y hacer de ésta el intérprete de la Escritura o interpretar a un autor sagrado por otro, pues tienen la misma autoridad, sino que las palabras de que se han servido deben ser explicadas por la forma de hablar y por el tipo de lenguaje que cada uno de ellos suele emplear: al investigar el verdadero sentido de la Escritura, no hay que atender a la naturaleza del objeto, sino tan solo al sentido literal.

Y dado que el mismo Cristo y los demás doctores, enviados por Dios, se adelantaron con su ejemplo y doctrina a mostrar que solo con el amor a la virtud avanzan los hombres hacia la felicidad y que el resto nada vale, el autor quiere sacar de ahí que el magistrado debe cuidar únicamente de que la justicia y la honradez imperen en el Estado y que, en cambio, le incumbe muy poco el averiguar qué culto y qué doctrina están más acordes con la verdad; que debe, más bien, procurar que no se acepten aquellos que sirvan de obstáculo a la virtud, incluso según la opinión de los que los acepten, y que, por consiguiente, el magistrado puede, sin faltar a su deber, tolerar distintos cultos en su Estado.

Y, para persuadirnos de ello, emplea el mismo método. Supone que la naturaleza de las virtudes morales, en cuanto se practican en las sociedades y se traducen en actos externos, es tal que nadie las debe ejercer [4|216] según su juicio y decisión personal, sino que la práctica, ejercicio y modificación de esas virtudes dependen de la autoridad y del mandato del magistrado, tanto porque los actos externos de las virtudes reciben su naturaleza de las circunstancias, como también, porque la obligación del hombre de practicar esas acciones externas se valora por las ventajas o perjuicios que se derivan de tales actos, de forma que, si esas acciones externas no se realizan oportunamente, pierden la naturaleza de virtudes, y, en caso contrario, deben ser consideradas como virtudes. El autor considera que existe otra clase de virtudes, las cuales, en cuanto permanecen en el interior del alma, conservan siempre su naturaleza, sin depender del estado cambiante de las circunstancias.

Nunca es lícito a nadie tener propensión a la crueldad y a la sevicia, no amar al prójimo y la verdad. Pero pueden venir épocas en las que esté

permitido, no ya deponer esa actitud de espíritu y el amor a las susodichas virtudes, sino moderarlos en cuanto a los actos externos o hacer incluso cosas que, en su aspecto externo, parecen chocar con esas virtudes. Y así sucederá que ya no es deber del hombre honrado exponer abiertamente la verdad y comunicársela a los ciudadanos de viva voz o por escrito, haciéndoles partícipes de ella, si estimamos que de esa manifestación redundarán más desventajas que beneficios para los ciudadanos. Y, aunque todos los hombres en concreto deban ser amados y nunca sea lícito renunciar a ese afecto, ocurre con frecuencia que podemos tratar duramente a algunos, sin que ello sea un vicio, cuando nos consta que de la clemencia, que estamos dispuestos a emplear con ellos, nos provendría un gran mal. Y así todos están de acuerdo en que no todas las verdades, ya pertenezcan a la religión, ya a la vida civil, es oportuno proponerlas en cualquier ocasión. Y aquel que enseñe que no se deben echar las rosas a los cerdos, si se teme que ellos se lancen contra quienes se las ofrecen, juzgará igualmente que no es deber del hombre de bien ilustrar a la plebe sobre ciertos puntos de la religión, si teme que, una vez difundidos entre la plebe, perturben al Estado o a la Iglesia hasta el punto que surja de ahí más daño que bien para los ciudadanos y para los santos.

Y como las sociedades civiles, de las cuales no se puede separar el poder de gobernar y de legislar, han [4|217] establecido, entre otras cosas, que no debe quedar al arbitrio de cada individuo el decidir qué es útil para los hombres asociados en un cuerpo civil, sino que incumbe a los que gobiernan, el autor concluye de ahí que el magistrado posee el derecho de determinar qué tipo de dogmas deben ser enseñados públicamente en el Estado, y que el deber de los súbditos, en cuanto a la profesión externa, es guardarse de enseñar y de profesar aquellos dogmas sobre los que el magistrado ha ordenado guardar silencio en público. Pues Dios no dejó esto al criterio de los particulares, del mismo modo que no les concedió hacer, contra la opinión y la decisión de los magistrados o contra la sentencia de los jueces, cosas con las que se elude la fuerza de las leyes y se inutiliza la misión del magistrado. Pues estima el autor que, en lo relativo al culto externo y a su ejercicio, los hombres pueden hacer un pacto y confiar esos actos al juicio del magistrado con la misma seguridad con que le otorgan el

derecho y la potestad de juzgar la ofensa hecha al Estado y de castigarla con la fuerza. Pues, así como un particular no tiene que acomodar al juicio del magistrado su juicio sobre la injuria hecha a la ciudad, sino que puede gozar de su parecer personal, aun cuando (si el asunto lo requiere) esté obligado a colaborar para que la sentencia del magistrado sea ejecutada, así también opina nuestro autor que los particulares tienen derecho en el Estado a juzgar de la verdad o falsedad, y también de la necesidad, de un dogma, y que, en cambio, un particular no puede ser obligado por las leyes civiles a que piense lo mismo sobre la religión, por más que depende del juicio del magistrado qué dogmas se deben exponer públicamente, y que sea deber de los particulares guardar en silencio sus opiniones sobre la religión que se apartan de la opinión del magistrado, y no hacer nada que desvirtúe las leyes sobre el culto dictadas por el magistrado.

Pero puede suceder que el magistrado disienta en temas religiosos de muchos del pueblo y quiera que se enseñen públicamente algunas cosas que son contrarias al juicio de la plebe, porque considera que interesa al honor divino que tales dogmas se profesen públicamente en su Estado. Viendo, pues, nuestro autor que subsiste esta dificultad, a saber, que la diversidad de juicio entre el magistrado y la plebe podría causar un perjuicio enorme [4|218] a los ciudadanos, añadió al razonamiento anterior otro que tranquilice igualmente al magistrado y a los ciudadanos y conserve incólume la libertad religiosa. El magistrado, dice, no debe temer la ira de Dios, aunque permita que en su Estado se practiquen cultos, a su juicio, nefastos, con tal que éstos no se opongan a las virtudes morales y no las destruyan. No se le ocultará a usted el porqué de este aserto, pues ya lo expuse antes largamente. En efecto, sostiene el autor que a Dios no le importa ni le preocupa qué opiniones tengan, aprueben y defiendan los hombres en materia religiosa, ni qué cultos practiquen públicamente, ya que todas estas cosas hay que incluirlas entre aquellas que no tienen relación alguna con la virtud y el vicio, aunque es deber de cada cual organizar su vida de suerte que acepte aquellos dogmas y practique aquel culto con los que piensa que puede realizar el máximo progreso en el amor de la virtud.

Ahí tiene usted, honorable señor, enviada en forma de compendio, la síntesis de la doctrina del *Teólogo-político*, la cual, a mi juicio, elimina y

destruye de cuajo todo culto y religión; introduce veladamente el ateísmo o finge un Dios, cuya divinidad no tiene por qué suscitar reverencia en los hombres, ya que él mismo está sometido a la fatalidad; no deja espacio alguno para el gobierno o providencia divina y suprime toda distribución de penas y premios. Del escrito del autor se desprende, al menos, claramente esto: que con su método y razonamientos se resquebraja la autoridad de la Sagrada Escritura y que solo de boquilla se hace mención de ella; de sus tesis se sigue, igualmente, que el Corán es equiparable a la palabra de Dios. Al autor no le queda argumento alguno para probar que Mahoma no fue un verdadero profeta, puesto que también los turcos cultivan por mandato de su profeta las virtudes morales, sobre las que no hay discusión entre los gentiles. Según la doctrina del autor, no es raro que Dios guíe a aquellos pueblos, a los que no otorgó los oráculos concedidos a los judíos y cristianos, con otras revelaciones, hasta introducirlos en el ámbito de la razón y de la obediencia[291].

Creo, pues, no alejarme mucho de la verdad ni ofender al autor, si lo denuncio de que, con argumentos encubiertos y disimulados, enseña el ateísmo puro.

*(L. v. V.)*
<Utrecht, 24 de enero de 1671>

[4|219] **Carta 43**[292]

*B. d. S.*
al muy docto e ilustre señor Jacob Ostens
(Respuesta a la precedente)

Estimado amigo:

Le sorprende sin duda que le haya hecho esperar tanto tiempo. Pero la verdad es que a duras penas me decido a contestar al panfleto de ese señor, que usted tuvo a bien comunicarme, y, si finalmente lo hago, es solamente porque se lo he prometido. Cumpliré, al menos, mi deseo, despachando lo antes posible el asunto, y por eso mostraré brevemente cuán torcidamente

ha interpretado mi pensamiento, aunque no me sería fácil decir si por malicia o por ignorancia. Vayamos, pues, a la cuestión[293].

Dice, en primer lugar, que *le interesa poco saber de qué nación soy ni qué género de vida llevo*. Por supuesto, si lo supiera, no se hubiera convencido tan fácilmente de que enseño el ateísmo. Pues los ateos suelen buscar con desmesurado afán las riquezas y los honores, cosa que siempre he despreciado, como saben todos los que me conocen.

[4|220] A continuación, para hacer más fácil su objetivo, dice que no soy torpe de ingenio, ya que así puede demostrar más fácilmente que *he hablado sagaz y astutamente, e incluso con mala intención, en favor de la pésima causa de los deístas*.

Esto basta para probar que no ha entendido mis argumentos. Pues ¿quién puede ser de ingenio tan sagaz y astuto que pueda dar, disimuladamente, tantas y tan sólidas razones en favor de una causa que él cree falsa? ¿Cómo, me pregunto, va a pensar él, después de esto, que alguien haya escrito con ánimo sincero, si cree que se puede demostrar con solidez tanto lo ficticio como lo verdadero? Pero ya ni de eso me admiro, pues ya Descartes fue un día tergiversado por Voetius[294], y lo mismo sucede a diario con los mejores.

Y después prosigue: *para evitar que lo acusen de supersticioso, me parece que ha vaciado de contenido toda religión*. Qué entiende él por religión y qué por superstición, no lo sé. ¿Acaso, me pregunto, vacía de contenido toda religión aquel que afirma que hay que reconocer a Dios como el sumo bien y que hay que amarlo, como tal, con libertad de espíritu; que en esto solo consiste nuestra suma felicidad y nuestra suma libertad; que, además, el premio de la virtud es la virtud misma y que el castigo de la necedad y de la impotencia es la misma necedad; y, finalmente, que cada uno debe amar a su prójimo y obedecer los mandatos de la suprema autoridad? [4|221] todo esto no solo lo he dicho explícitamente, sino que lo he demostrado con argumentos solidísimos.

Mas ya creo ver en dónde está empantanado este hombre. En efecto, como no encuentra en la virtud misma y en el entendimiento nada que le agrade, preferiría vivir por impulso de sus afectos, si no se lo impidiera una sola cosa: que teme el castigo. Por consiguiente, se abstiene de las malas

acciones y cumple los preceptos divinos como un esclavo, es decir, de mal grado y con ánimo fluctuante, y por ese servicio espera ser agasajado por Dios con dones mucho más agradables que el mismo amor divino, y tanto más cuanto mayor resistencia y menos atracción siente hacia el bien que realiza. De ahí que él crea que todos aquellos, que no se contienen con ese miedo, viven desenfrenadamente y dejan toda religión. Pero ya dejo esto y paso a su deducción con la que quiere mostrar que *enseño el ateísmo con argumentos velados y falaces*.

La base de su argumentación es ésta: que él piensa que yo suprimo la libertad de Dios y que lo someto a la fatalidad. Esto es totalmente falso. Pues yo he afirmado que todas las cosas se siguen de la naturaleza de Dios con una necesidad inevitable, del mismo modo que todos afirman que de la naturaleza de Dios se sigue que él se entiende a sí mismo. Nadie niega que esto se siga necesariamente de la naturaleza divina, y, sin embargo, nadie [4|222] concibe que Dios se entienda a sí mismo coaccionado por alguna fatalidad, sino de forma totalmente libre, aunque necesaria. Y no descubro nada aquí que no pueda captarlo cualquiera. Y si no, obstante, él cree que esto está dicho con mala intención, ¿qué opina de su Descartes, que defiende que nosotros no hacemos nada que no haya sido ordenado antes por Dios; aún más, que nosotros somos, por así decirlo, creados de nuevo por Dios a cada momento y que, no obstante, obramos en virtud de nuestro libre albedrío, pese a que, según confiesa el mismo Descartes, nadie lo puede comprender?

Además, esta inevitable necesidad de las cosas no suprime ni las leyes divinas ni las humanas. Porque las enseñanzas morales, reciban o no de Dios la forma de ley, son divinas y saludables, y el bien que se sigue de la virtud y del amor divino, no es más o menos deseable porque lo recibamos de Dios como juez o porque emane de la necesidad de la naturaleza divina; como tampoco los males, que se siguen de las malas obras, son menos de temer porque se sigan necesariamente de ellas. Y finalmente, cuando obramos, ya actuemos necesariamente, ya libremente, siempre somos guiados por la esperanza o por el miedo. Por tanto, está equivocado al [4|223] afirmar que *sostengo que no queda lugar alguno para los preceptos y mandatos* y al proseguir diciendo que *no hay ninguna esperanza de*

*premio o de pena, cuando se atribuye todo al destino y se defiende que todo emana de Dios con necesidad inevitable*.

No voy a preguntar aquí por qué *es lo mismo o no muy diferente afirmar que todas las cosas emanan necesariamente de la naturaleza de Dios o que el universo es Dios*. Quisiera, en cambio, que usted se fijara en lo que agrega con no menos odio, a saber, que *yo quiero que el hombre practique la virtud, no por los preceptos o la ley divina ni por la esperanza del premio o del castigo, sino*, etc. Esto no se halla por ningún lado en mi tratado, sino que, por el contrario, en el capítulo IV dije expresamente que la síntesis de la ley divina (que fue inscrita por Dios en nuestra alma, como dije en el capítulo XII) y su precepto supremo consiste en amar a Dios como sumo bien, es decir, no por miedo a algún suplicio (ya que el amor no puede surgir del miedo) ni por amor a otra cosa con la que deseamos deleitarnos (porque entonces no amaríamos a Dios, sino más bien la cosa que deseamos); y en el mismo capítulo he demostrado que Dios reveló esta misma ley a los profetas. Tanto si afirmo que esta ley divina ha recibido del mismo Dios [4|224] forma jurídica, como si la concibo como los demás decretos divinos, que implican una necesidad y una verdad eterna, seguirá siendo un decreto de Dios y una enseñanza saludable; y tanto si amo a Dios libremente como si lo hago por la necesidad del decreto divino, amo realmente a Dios y me salvaré. Por consiguiente, ya podría afirmar aquí que ese hombre es de aquellos de los que dije al final de mi *Prefacio* que prefería que olvidaran totalmente mi libro antes que, interpretándolo malévolamente, como suelen hacerlo todo, se sientan ofendidos y, sin beneficiarse ellos nada, perjudiquen a otros.

Y aunque pienso que lo dicho basta para demostrar lo que quería, he creído que es oportuno señalar lo siguiente, a saber, que él piensa erróneamente que me refiero a aquel axioma de los teólogos que distinguen entre el discurso del profeta que enseña y el de aquel que simplemente narra algo. Pues, si por ese axioma entiende el que atribuí en el capítulo XV a un tal R. Jehudá Alfakar, ¿cómo pude pensar que el mío concuerda con el suyo, cuando en el mismo capítulo he rechazado éste como falso? Pero si se refiere a otro, confieso que lo desconozco todavía y, por tanto, no pude en modo alguno referirme a él. [4|225] Tampoco veo, además, por qué dice que

pienso que *seguirán servilmente mi opinión todos aquellos que niegan que la razón y la filosofía es intérprete de la Escritura*, siendo así que refuté tanto su opinión como la de Maimónides[295].

Sería excesivamente prolijo enumerar aquí todos los pasajes en que revela que no emitió su juicio sobre mí con ánimo totalmente sereno. Paso, pues, a su conclusión, en que dice que *no me queda ningún argumento para demostrar que Mahoma no fue un verdadero profeta*. Incluso intenta probarlo a partir de mis opiniones, siendo así que de ellas se sigue claramente que él fue un impostor, puesto que él suprime de raíz aquella libertad que la religión católica, iluminada por la luz natural y profética, concede y que he probado que se debe conceder a toda costa, y aunque así no fuera, ¿estoy obligado, pregunto, a probar que alguien es un falso profeta? Los profetas, en cambio, sí que tenían que probar que eran verdaderos profetas. Y si replicara diciendo que también Mahoma ha enseñado la ley divina y que ha dado muestras seguras de su misión, como hicieron los demás profetas, no habrá razón alguna para que niegue que él fue auténtico profeta. Por lo que respecta a los mismos turcos y a los demás [4|226] pueblos, si adoran a Dios mediante la práctica de la justicia y la caridad hacia el prójimo, creo que ellos poseen el espíritu de Cristo y se salvan, cualquiera que sea la opinión que, por ignorancia, tengan sobre Mahoma y sus oráculos.[296]

He ahí, amigo mío, cómo ese hombre se ha alejado de la verdad. Y, no obstante, concedo que no me hace agravio alguno a mí y sí, en cambio, y muy grande, a sí mismo, cuando no se avergüenza de declarar que enseño *el ateísmo con argumentos velados y encubiertos*.

No creo, por lo demás, que usted halle aquí algo que pueda considerar que ha sido dicho contra este hombre con excesivo rigor. Pero si encuentra algo por el estilo, le ruego que o bien lo suprima o lo corrija según su criterio. No es mi propósito irritarle, sea quien sea, ni crearme enemigos con mi propio trabajo. Y como esto es lo que suele suceder en discusiones como ésta, a duras penas me decidí a contestarle, y no lo hubiera hecho de no haberlo prometido. Que siga usted bien, y a su prudencia encomiendo esta carta y a mí mismo, que soy, etc.

<La Haya, marzo de 1671>

## [4|227] **Carta 44**[297]

*B. d. S.*
al muy culto y prudente señor Jarig Jelles

Mi querido amigo:

El profesor N. N. en su reciente visita me contó, entre otras cosas, que mi *Tratado teológico-político* ha sido traducido al holandés y que alguien, no sabía quién, había decidido mandarlo imprimir. Le ruego, pues, con toda seriedad, que ponga el máximo interés en informarse de ello, a fin de impedir, si es posible, su impresión. Este ruego no es solamente mío, sino también de muchos de mis conocidos y amigos, que no verían de buen grado que se prohibiera este libro, como ocurrirá, sin duda, si se publica en holandés. Confío firmemente en que usted nos prestará este servicio a mí y a la causa[298].

Cierto amigo me ha enviado a casa, hace algún tiempo, un librito, titulado *Homo politicus* o *Staatkundig Man*, [4|228] del cual ya había oído hablar mucho. Lo he leído por encima y he constatado que es el libro más pernicioso que los hombres hayan podido concebir. El sumo bien para aquel que lo ha escrito es el dinero y los honores, a los que subordina su doctrina. Él conoce el camino para alcanzarlo, a saber: interiormente, rechazar toda religión, y exteriormente, aceptar aquella que más pueda servir al propio medro y, ante todo, no ser fiel a nadie, sino en la medida en que sirva al propio interés. Por lo demás, alaba en sumo grado el fingir, el prometer sin dar, el mentir, el jurar en falso y otras muchas cosas. Al leer esto me vino la idea de escribir un librito, indirectamente contra él, en el que trataría del sumo bien, mostraría el estado de inquietud y de miseria de aquellos que ambicionan dinero y honores, y en el que, finalmente, mostraría con razonamientos claros y numerosos ejemplos que los Estados ansiosos de dinero y honores deben sucumbir y de hecho han sucumbido[299].

Cuánto mejores y más dignos son los pensamientos de Tales de Mileto que los del susodicho escritor, aparece claramente por el relato siguiente. Todas las cosas, decía él, son comunes entre los amigos. Ahora bien, los sabios son amigos de los dioses. Por tanto, todas las cosas pertenecen a los sabios. De acuerdo con [4|229] esto, aquel sapientísimo hombre se hizo el más rico, pero más bien por despreciar generosamente las riquezas que por perseguirlas sórdidamente. En otra ocasión demostró que los sabios carecen de riquezas, no por necesidad, sino libremente. Como sus amigos le reprochaban su pobreza, les dio esta respuesta: ¿queréis que os demuestre que también puedo adquirir aquello que considero indigno de mi trabajo y que vosotros buscáis a toda costa? Como ellos le dijeron que sí, arrendó todos los lagares de toda Grecia (como era experto en el curso de los astros, había visto que aquel año habría gran abundancia de aceitunas, de las que había habido gran escasez los años precedentes) y, en consecuencia, dio en arriendo y a alto precio los lagares que él había arrendado por poco dinero, ya que ellos debían usar los lagares para el aceite de oliva. De este modo adquirió en un solo año grandes riquezas, que después distribuyó tan liberalmente como inteligentemente las había adquirido[300].

Termino manifestándole que soy, etc.

La Haya, 17 de febrero de 1671.

## [4|230] **Carta 45**[301]

*Gottfried Leibniz*[302]
al muy ilustre y distinguido señor B. d. S.

Ilustre y distinguido señor:

Entre los demás elogios que la fama ha divulgado sobre usted, opino que está también su extraordinaria pericia en asuntos de óptica. Éste es el motivo de que yo quisiera enviarle a usted cualquier ensayo mío, ya que difícilmente encontraría mejor censor en este género de estudios. Este folleto que le envío y que he titulado *Notas sobre óptica avanzada*, lo he publicado a fin de cambiar más fácilmente impresiones con los amigos o

aficionados. He oído que también el célebre Hudde descuella en este terreno y supongo que usted lo conoce muy bien. De ahí que, si usted me consigue también la opinión y el favor de éste, me prestará un servicio inmensamente mayor. El folleto mismo explica suficientemente de qué se trata[303].

Supongo que habrá llegado a sus manos el *Pródromo* del jesuita Francisco Lana, escrito en italiano, en el que expone también algunas cosas notables de dióptrica[304]. Además, el suizo Juan Oltius, joven sumamente erudito en estos temas, ha publicado *Pensamientos físico-mecánicos sobre la visión*, en los que, por un lado, promete una máquina muy simple y universal para pulimentar todo tipo de lentes y, por otro lado, dice que ha encontrado una forma de reunir todos los rayos, procedentes de todos los puntos del objeto, en otros tantos puntos correspondientes. Pero tan solo para determinada distancia y figura del objeto[305].

Por lo demás, lo que yo me he propuesto se reduce a esto: no que todos los rayos de todos los puntos se vuelvan a reunir (pues, en el estado actual de conocimiento, es imposible para cualquier distancia o figura de objeto), sino que se junten igualmente los rayos de los puntos que están fuera del eje óptico y los que están en el eje, y que, por consiguiente, las aberturas de las lentes puedan variar cuanto se quiera, sin menoscabo de la distinción de la visión. Pero en esto me atendré a su [4|231] agudísimo juicio[306].

Que siga usted bien, distinguido señor, y acoja benévolamente a su devoto admirador,

Gottfried Wilhelm Leibniz, Doctor en Derecho y Consejero de Maguncia.
Frankfurt, 5 de octubre de 1671.

P. D. Si usted me obsequiara con su respuesta, espero que el nobilísimo señor Diemerbroeck, doctor en Leyes, se encargará de buen grado de ella. Creo que usted ya habrá visto mi *Nueva hipótesis física*; de lo contrario, se la enviaré[307].

Al señor Spinosa, Médico muy célebre y filósofo muy profundo, en Amsterdam[308].

## Carta 46[309]

*B. d. S.*
al muy erudito y noble señor Gottfried Leibniz, Doctor en Derecho y Consejero de Maguncia
(Respuesta a la precedente)

Cultísimo y nobilísimo señor:

He leído el folleto que usted se ha dignado enviarme y le agradezco mucho que me lo haya mandado. Lamento no haber logrado comprender a fondo su opinión, aunque creo que usted la ha expuesto con suficiente claridad.

Le ruego, pues, que se digne responderme a lo poco [4|232] que sigue. Me refiero a si usted cree que la causa por qué debemos ser parcos en cuanto a la abertura de las lentes no es justamente que los rayos, procedentes de un punto, no se reúnen exactamente en otro punto, sino en un pequeño espacio que solemos denominar punto mecánico y que es mayor o menor en proporción a la abertura de la lente.

Le pregunto, además, si las lentes que usted llama «pandocas» corrigen este defecto, a saber, que el punto mecánico o pequeño espacio en el que confluyen, tras la refracción, los rayos procedentes de un mismo punto, se mantiene siempre igual en relación a la magnitud, independientemente de que la abertura focal sea mayor o menor. Porque, si consiguen esto, se podrá aumentar su abertura a voluntad, en cuyo caso aventajarán a todas las demás formas que conozco; de lo contrario, no veo razón alguna por qué usted las recomienda tanto, con preferencia a las lentes ordinarias.

En efecto, las lentes circulares tienen el mismo eje por todas partes y, por tanto, cuando las empleamos, hay que considerar todos los puntos del objeto como si estuvieran situados en el eje óptico. Y aunque todos los puntos del objeto no estén a la misma distancia, la diferencia que de ahí surge no puede, sin embargo, ser sensible cuando los objetos están muy distantes, ya que, [4|233] en ese caso, los rayos, procedentes de un mismo punto, se consideran como si entraran paralelos en la lente.

Creo que sus lentes pueden ser útiles en este sentido, cuando queremos captar muchos objetos de una sola mirada (como sucede cuando empleamos lentes circulares convexas muy grandes), es decir, para representarlos todos de forma más precisa. Pero prefiero suspender mi juicio sobre todo esto hasta que usted me explique más claramente su opinión, y le ruego vehementemente que lo haga.[310]

He enviado, como usted me pedía, el otro ejemplar al señor Hudde, y me contestó que de momento no tenía tiempo para examinarlo, pero que espera quedar libre dentro de una o dos semanas. Aún no ha llegado a mis manos el *Pródromo* de Francisco Lana, así como tampoco los *Pensamientos físico-mecánicos* de Juan Oltius. Y lo que más siento es que no he podido ver su *Hipótesis física*. Al menos aquí en La Haya no está a la venta. Por eso, si me la envía, me dará una gran alegría. Si en alguna otra cosa puedo servirle, no dejaré de mostrarle que soy, dignísimo señor, de usted adictísimo,

B. Despinoza
La Haya, 9 de noviembre de 1671.

[4|234] P. S. El señor Diemerbroeck no reside aquí, por lo cual me veo forzado a enviar esta carta por el correo ordinario. No dudo que usted conocerá aquí en La Haya a alguien que pueda encargarse de nuestra correspondencia. Me gustaría saberlo a fin de que nuestras cartas circulen con más comodidad y seguridad. Si todavía no ha llegado a sus manos el *Tratado teológico-político*, le enviaré un ejemplar, si no le molesta.[311]

Adiós.

*Al muy noble e ilustre Sr. G. W. Leibniz, Doctor in utroque jure y Consejero de Maguncia, etc.*

*Despachada el 8 de dic. de 1671.*

## Carta 47

*J. Ludwig Fabritius*[312]
al muy agudo y célebre filósofo B. d. S.

Muy célebre señor:

El Serenísimo Elector Palatino[313] me ha ordenado que le escriba a usted, para mí hasta ahora desconocido, pero para el Serenísimo Príncipe de alta estima, y le pregunte si estaría dispuesto a aceptar la cátedra de profesor ordinario de filosofía en su ilustre Universidad. Se le pagará el estipendio anual de que disfrutan actualmente los profesores ordinarios. En ningún otro lugar hallará usted a un príncipe [4|235] más favorable a los eximios ingenios, entre los cuales le cuenta a usted. Tendrá usted la más amplia libertad de filosofar, y el príncipe confía en que usted no abusará de ella para perturbar la religión públicamente establecida.

Yo no he podido menos de cumplir la orden del sapientísimo Príncipe. Por eso le ruego encarecidamente que me conteste cuanto antes y que entregue su respuesta o bien al señor Grotius, representante del Serenísimo Elector en La Haya, o al señor Gilles van der Hek[314], para que me la remitan con el paquete de cartas que suelen enviar a la Corte, o que se sirva usted de cualquier otro medio que considere más cómodo y oportuno. Tan solo añado una cosa: que si usted viene aquí, disfrutará de una vida digna de un filósofo, a menos que todo suceda en contra de lo que esperamos y pensamos. Sin otro particular, se despide de usted, ilustrísimo señor, y le desea que siga bien, éste que es admirador de su nombre,

J. L. Fabritius, Profesor de la Universidad de Heidelberg y Consejero del Elector Palatino
Heidelberg, 16 de febrero de 1673.

## Carta 48

*B. d. S.*

al muy digno y noble señor
J. Ludwig Fabritius, Profesor de la Universidad de Heidelberg y Consejero del Elector Palatino
(Respuesta a la precedente)

Muy digno señor:

Si alguna vez hubiera deseado aceptar el cargo de profesor en alguna Facultad, solo hubiera podido desear éste que, por mediación de usted, me ofrece el Serenísimo [4|236] Elector Palatino, especialmente por la libertad de filosofar que el Clementísimo Príncipe se digna concederme, por no mencionar que hace tiempo que deseo vivir bajo el gobierno de un Príncipe, cuya sabiduría todos admiran.

Pero como nunca he deseado ejercer públicamente la enseñanza, no puedo decidirme a aprovechar esta preciosa ocasión, pese a haber meditado largamente el asunto. Porque pienso, en primer lugar, que dejaré de promover la filosofía, si quiero dedicarme a la educación de la juventud. Pienso, además, que no sé dentro de qué límites debe mantenerse esta libertad de filosofar, si no quiero dar la impresión de perturbar la religión públicamente estableada; pues los cismas no surgen tanto del amor ardiente hacia la religión cuanto de la diversidad de las pasiones humanas o del afán de contradecir, con el que se suele tergiversar y condenar todas las cosas, aunque estén rectamente dichas. Y como ya tengo experiencia de esto; mientras llevo una vida privada y solitaria, mucho más habré de temerlo si asciendo a tan alta dignidad.

Ve, pues, dignísimo señor, que no me resisto porque espere una fortuna mejor, sino porque prefiero la tranquilidad, que creo poder alcanzar en cierta medida mientras me mantenga alejado de la enseñanza pública[315].

Por consiguiente, le ruego encarecidamente que pida al Serenísimo Elector que me permita pensar con más detención el asunto y que continúe, además, procurando la benevolencia del Clementísimo Príncipe en favor de su devoto admirador, pues soy, muy digno y noble señor, de usted seguro servidor.

B. d. S.

La Haya, 30 de marzo de 1673.

[4|237a] **Carta 48-A**[316]

«Profesión de la fe universal y cristiana»,
incluida en una carta a N. N.,
por *Jarig Jelles*[317]

<§ l. *Carta dedicatoria*>.

Muy apreciado amigo:

He aceptado su sensata invitación de que le diera a conocer, por medio de una carta, mi opinión acerca de mis creencias o mi religión, tanto más fácilmente cuanto que usted manifiesta que la razón que le mueve a ello no es otra sino que algunos intentan hacerle creer que los filósofos cartesianos (entre los cuales usted se digna contarme a mi) abrigaron una extraña opinión, recayeron en el antiguo paganismo y que sus tesis y principios van dirigidos contra los fundamentos de la religión cristiana y de la piedad.

Por lo que a mí toca, diré, en primer lugar, que la filosofía cartesiana tan poco afecta a la religión que las tesis de Descartes no solo han sido seguidas por distintas confesiones, sino incluso por la romana. Cuanto diré, pues, sobre la religión, se referirá únicamente a mi propia opinión y no hay que identificarla con la de los cartesianos. Y como no estoy dispuesto a entrar en litigio con otros y a tapar la boca a los mal hablados, me contentaré con satisfacerle a usted y otros similares.

Así, pues, no me he propuesto redactar un símbolo general de fe ni siquiera determinar los puntos esenciales, fundamentales y necesarios de la fe, sino tan solo darle a conocer a usted mi opinión. Intentaré, no obstante, en cuanto pueda, cumplir aquellas condiciones que, según el juicio de Jacobus Acontius[318], son exigidas por una confesión general, que puedan aceptar todos los cristianos, a saber: aquella que solo contiene aquello que todos deben necesariamente saber, que es totalmente verdadero y cierto, que está apoyado y confirmado por testimonios y que, finalmente y en cuanto es

posible, está expresado con las mismas palabras y fórmulas que ha usado el Espíritu Santo.

Aquí tiene usted, pues, una confesión que, a mi parecer, es como la descrita. Léala con atención, júzguela sin ligereza y esté seguro que, así como yo me he esforzado por la verdad, así procuraré transmitírsela a usted en esta carta.

<§ 2. *Final de la «Profesión de la fe»*>.

Estoy convencido de que he dicho aquí incluso más de lo que usted mismo hubiera esperado y que, por tanto, usted se sentirá satisfecho de lo que me ha solicitado.

Por eso, solo le ruego que se digne sopesar con cuidado y reflexión cuanto he dicho, y que juzgue después qué hay que pensar sobre los informes que le han dado sobre mi opinión acerca de la religión.

Si hallara usted aquí algo que le parece ser falso o contrario a la Sagrada Escritura, le ruego que me lo dé a conocer, así como las razones por las que le parece así, para que también las pueda examinar. Aquellos que tienen por contrario a la Sagrada Escritura y por falso todo lo que no hallan acorde con sus propios formularios o con sus profesiones de fe, juzgarán, sin duda, que muchas cosas de las dichas en mi carta son de ese tipo. Pero estoy seguro de que quienes todo lo someten a la prueba de la verdad (de la que antes he mostrado que es la única regla y piedra de toque infalible de la verdad y de la falsedad, de la ortodoxia y de la heterodoxia, etc.) juzgarán de forma muy distinta, cosa que también espero de usted.

Aquí tiene usted, pues, mi opinión en lo que concierne a la religión cristiana y, además, las pruebas y razones en las que se apoya. Ahora le pertenece a usted el juzgar si quienes procuran construir sobre esos fundamentos y vivir según ese conocimiento son o no cristianos, y qué hay que decir de aquellos informes que algunos le han dado acerca de mis opiniones.

Para terminar, le pido, por mi parte, que usted estudie todo esto con cuidado y serenidad, le deseo que los ojos de su inteligencia estén

iluminados y concluyo asegurándole que soy, etc., de usted afectuoso amigo.[319]

Jarig Jelles
<Amsterdam, primavera 1673>[320].

[4|237b] **Carta 48-B**[321]

*B. d. S.*
al muy culto y prudente señor Jarig Jelles
(Respuesta a la precedente. Tres testimonios)

<§ 1. Jan Rieuwertsz, 1684>[322].

Y aunque algunos, por haber entendido mal sus opiniones, le atribuyeron un extraño sentimiento, él, sin embargo, considerándolos más dignos de compasión que de ira, siguió esforzándose constantemente por lograr un amor y un conocimiento de Dios cada vez más intensos. Realmente ha crecido tanto en ellos que se hallan pocos hombres que hayan alcanzado tan alto grado de *inteligencia espiritual*. Esto último fue el motivo de que él haya enviado estas «Confesiones» a un seguro amigo, que vivía fuera de la ciudad, para que juzgara si sus opiniones estaban de acuerdo con la verdad de la cosa misma, el cual le devolvió estas «Confesiones» acompañadas de estas palabras, que manifiestan su aprobación a ellas. *He leído con placer sus escritos y los he hallado tales que no puedo cambiarles nada*.

<Aunque no sabía más que la lengua materna, procuró adquirir todo lo escrito en otras lenguas, que se le decía que le sería útil para su objetivo, y lo hacía traducir al holandés>.

<§ 2. Pierre Bayle, 1702>[323].

Él (Spinoza) profesó abiertamente el Evangelio y frecuentó las asambleas de los menonitas o las de los arminianos de Amsterdam. Incluso aprobó una confesión de fe que uno de sus íntimos amigos le comunicó… Un tal Jarig Jelles, su íntimo amigo, sospechoso de ciertas heterodoxias,

creyó que, para justificarse, debía publicar una confesión de su fe. Una vez redactada, la envió a Spinoza y le rogó que le expresara su opinión. Spinoza le dio la respuesta de que la había leído con placer y que no había hallado en ella nada en lo que pudiera introducir cambios. *Domine ac amice clarissime: scripta tua ad me missa cum voluptate perlegi, ac talia inveni ut nihil in illis mutare possim* <«Señor y muy noble amigo: He recibido y leído con placer los escritos que usted me ha enviado, y no he hallado en ellos nada que pueda cambiar»>. Esta confesión de fe está en flamenco y fue impresa en 1684.

<§ 3. Doctor Hallmann, 1703>[324].

El ya mencionado Rieuwertsz me contó, cuando lo visité de nuevo, entre otras cosas, lo siguiente (.) Se habían encontrado más cartas que las que se habían impreso, solo que no eran de ninguna importancia y por eso fueron quemadas. No obstante, él (Rieuwertsz) había conservado una, que estaba en lo alto, entre sus cosas. Por fin, conseguí que la trajera y me la enseñara. Era media hoja muy corta y estaba escrita en holandés. La fecha era del 19 de abril de 1673, de La Haya, y la carta iba dirigida a Jarig Jelles, el cual le había enviado sus «Belydenisse des algemeenen Chrystelicken Gelofs», y le había pedido su juicio sobre ellas.

En esa respuesta, Spinoza no le hacía ningún elogio ni tampoco muchas aprobaciones, sino que simplemente le anunciaba que uno le podría poner una duda: si él había afirmado, en la página cinco de dicho manuscrito, que el hombre está por naturaleza inclinado al mal, pero se hizo, por la gracia de Dios y por el espíritu de Cristo, indiferente al bien y al mal, eso parecía contradictorio, ya que si él tuviera de ese modo el espíritu de Cristo, necesariamente debería estar inclinado tan solo al bien[325].

Por otra parte, se refería Spinoza en esa carta a D. Kerckring[326], un médico al que él había hecho un encargo en temas anatómicos.

Hacia el final de la carta, le escribía esto a Jelles: «La Verdad conocida debo enviársela a usted tan pronto como D. Vallon[327] (de quien aseguraba Rieuwertsz que había sido un amigo singular de Spinosa y que después había sido profesor en Leiden) me haya devuelto mi copia»; pero que, si él

debiera tardar demasiado, quería dar la orden, a través del D. Bronckhorst[328], de que se la trajera.

La conclusión era: que él permanece, con cordiales saludos, su seguro servidor.

*B. Spinoza*
<La Haya, 19 de abril de 1673>[329]

## [4|238] **Carta 49**[330]

*B. d. S.*
al muy ilustre señor Johannes Georg Graevius[331]

Muy ilustre señor:

Le ruego que aquella carta sobre la muerte de Descartes, que, según creo, ha copiado usted hace tiempo, me la envíe cuanto antes pueda, ya que el señor de V. me la ha vuelto a pedir algunas veces. Si fuera mía, no le urgiría[332].

Que siga usted bien, distinguido señor, y acuérdese de su amigo, que soy enteramente suyo.

Benedictus Despinoza.
La Haya, 14 de diciembre de 1673.
P. S. A mi Sr. Johannes Georg Graevius, profesor ordinario de Elocuencia en Utrecht.

## **Carta 50**

*B. d. S.*
al muy culto y prudente señor <Jarig Jelles>[333].

Muy culto señor:

Por lo que respecta a la política, la diferencia entre Hobbes y yo, sobre la cual me pregunta usted, consiste [4|239] en que conservo siempre

incólume el derecho natural y en que defiendo que, en cualquier Estado, al magistrado supremo no le compete más derecho sobre los súbditos que en la medida del poder con que corresponde a la potestad con que él supera al súbdito, lo cual sucede siempre en el estado natural[334].

Por otra parte, en lo que toca a la demostración por la que, en el *Apéndice* de las demostraciones geométricas a los *Principios de Descartes*, establezco que solo muy impropiamente se puede decir que Dios es uno y único, respondo que una cosa solo se puede llamar una o única respecto a la existencia y no a la esencia. Pues nosotros solo concebimos las cosas bajo la idea de número después de haberlas reducido a un género común. Por ejemplo, el que tiene en su mano un sestercio y un escudo imperial, no pensará en el número dos, a menos que quiera designar a ese sestercio y a ese escudo con un solo y mismo nombre, el de billetes o monedas. Ya que entonces puede afirmar que tiene dos billetes o monedas, porque designa con el nombre de billete o de moneda no solo al sestercio, sino también al escudo imperial. De donde resulta claramente que ninguna cosa se dice una o única, sino después de que ha sido concebida otra cosa que, como se ha dicho, conviene con [4|240] ella. En cambio, como la existencia de Dios es su esencia y de su esencia no podemos formar una idea universal, es cierto que aquel que llama a Dios uno y único no posee ninguna idea verdadera de Dios o que habla impropiamente de él.

En cuanto a que la figura es una negación y no algo positivo, está claro que la materia total, considerada de forma indefinida, no puede tener ninguna figura y que la figura tan solo se halla en los cuerpos finitos y determinados. Pues quien dice que percibe una figura, no indica otra cosa sino que concibe una cosa determinada y cómo está determinada. Por tanto, esta determinación no pertenece a la cosa según su ser, sino que, por el contrario, es su no ser. De ahí que, como la figura no es sino una determinación y la determinación es una negación, no podrá ser, según se ha dicho, otra cosa que una negación.[335]

El libro que el profesor de Utrecht ha escrito contra [4|241] el mío y que fue publicado después de su muerte, lo he visto colgado de la ventana de un librero y, por lo poco que en aquella ocasión había leído de él, lo consideré indigno de una lectura y más todavía de una respuesta. Así que dejé el libro

y a su autor. Y, sonriéndome, pensaba que los más ignorantes son por doquier los más audaces y los más dispuestos a escribir. Me parece a mí… que exponen sus mercancías igual que los malos tenderos, que siempre exponen en primer lugar lo que es más vil. Dicen que el diablo es muy astuto, pero a mí me parece que el talento de aquéllos supera con mucho al de éste en astucia[336].

Que siga usted bien.

La Haya, 2 de junio de 1674.

## Carta 51[337]

*Hugo Boxel*[338]
al muy agudo filósofo B. d. S.

Muy distinguido señor:

El motivo por el que; le escribo esta carta es que deseo saber su opinión acerca de las apariciones y los espíritus nocturnos o espectros y, si existen, qué piensa usted de [4|242] ellos y cuánto tiempo dura su vida. Pues unos opinan que son inmortales y otros, que son mortales. Mientras siga dudando si usted admite su existencia, no iré más adelante. Lo cierto es que los antiguos creyeron en su existencia. Los teólogos y filósofos actuales siguen creyendo que existen semejantes creaturas, aunque no estén de acuerdo sobre cuál sea su esencia. Unos afirman que constan de una materia sumamente tenue y sutil; otros, que son espirituales[339].

Pero (como ya antes he insinuado) discrepamos mucho unos de otros, porque dudo si usted admite que existen. Aunque, como muy bien sabe usted, hay en toda la antigüedad tal cantidad de ejemplos y de relatos al respecto, que sería realmente difícil negar o poner en duda su existencia. Una cosa es cierta: que si usted reconoce que existen, no cree, en cambio, que algunos de ellos son almas de hombres muertos, como pretenden los defensores de la fe romana.[340]

Terminaré aquí y esperaré su respuesta.

No le diré nada de la guerra ni tampoco de los rumores, ya que vivimos actualmente unos tiempos, etc.

Que siga usted bien.

14 de septiembre de 1674.

## Carta 52

*B. d. S.*
al muy distinguido y prudente señor Hugo Boxel
(Respuesta a la precedente)

Muy distinguido señor:

Su carta, que recibí ayer, me resultó gratísima, tanto porque deseaba tener alguna noticia de usted cuanto porque veo que no me ha olvidado del todo. Aunque [4|243] otros quizá piensen que es mal augurio el que los espectros nocturnos o espíritus le hayan movido a escribirme, por el contrario, yo descubro ahí algo más importante, pues me percato de que no solo me pueden ser útiles las cosas verdaderas, sino también las bagatelas y las imaginaciones.

Pero dejemos a un lado el saber si existen espectros nocturnos, fantasmas e imaginaciones, dado que a usted le parece tan raro, no ya negarlos, sino incluso dudar de ellos, como lo es a aquel que está convencido de tantas historias como cuentan los contemporáneos y los antiguos. La gran estima y aprecio que siempre he tenido por usted y que aún tengo no me permite que le contradiga y mucho menos que le adule.

Me mantendré en el término medio de sugerirle que tenga a bien elegir, entre tantas historias que usted ha leído sobre espectros, una o dos de las que no se pueda dudar lo más mínimo y que demuestren con toda evidencia que existen espectros nocturnos. Pues, a decir verdad, nunca he leído a un autor fidedigno que muestre claramente que existen. Por el momento ignoro qué sean y [4|244] nadie me lo ha podido mostrar jamás. Y, sin embargo, es cierto que, tratándose de algo que la experiencia muestra tan claramente, debemos saber qué es. Pero dificilísimamente se colige de una experiencia

que existan espectros, sino que se infiere que existe algo, que nadie sabe lo que es. Y si los filósofos quieren llamar espectros a las cosas que ignoramos, no los negaré, pues hay infinitas cosas que se me ocultan[341].

Finalmente, distinguido amigo, antes de que me explique más largamente sobre esta materia, le ruego me diga qué cosas son esos espectros o espíritus. ¿Son niños, necios o locos? Pues las cosas que de ellos he oído son más propias de ignorantes que de sabios, y, por interpretarlas en el mejor sentido, se parecen más bien a cosas de niños o a diversiones de necios.

Antes de terminar, solo le sugeriré una cosa: que aquel deseo que suelen tener los hombres de contar las cosas no como realmente son, sino como desean que sean, se conoce más fácilmente por las narraciones sobre los espíritus y los espectros nocturnos que por otras. La razón principal de este hecho es, creo yo, que, como estas historias no cuentan con más testigos que sus propios narradores, [4|245] su inventor puede añadir o suprimir, a su antojo, las circunstancias que le resultan más cómodas, sin temer que nadie le contradiga; y finge especialmente aquellas que justifican el miedo que él sintió ante los sueños y los fantasmas, o que robustecen su audacia, su fe y su propio parecer. Aparte de éstas, he descubierto otras razones que me inducen a dudar, si no de las mismas historias, sí al menos de las circunstancias descritas, las cuales son las que más influyen en la conclusión que de ellas queremos sacar[342].

Aquí termino hasta saber cuáles son las historias de que usted está tan convencido, hasta el punto de parecerle absurdo dudar de ellas, etc

<La Haya, 14-21 sept. 1674>.

## Carta 53[343]

*Hugo Boxel*
al muy agudo filósofo B. d. S.
(Respuesta a la precedente)

Muy agudo señor:

No esperaba de usted otra respuesta que la que me ha dado, a saber, respuesta de un amigo que abriga otra [4|246] opinión. De esto último no me preocupo, ya que siempre ha estado permitido que los amigos disientan en cosas indiferentes, quedando incólume la amistad[344].

Antes de expresar su opinión me exige usted que diga qué son los espíritus: si son niños, necios o locos, y añade usted que cuanto de ellos ha oído parece proceder más bien de locos que de cuerdos. Es exacto el proverbio de que una opinión preconcebida impide investigar la verdad.[345]

Digo que yo creo que los espíritus existen por las siguientes razones. *Primera*, porque es coherente con la belleza y perfección del universo. *Segunda*, porque es verosímil que el creador los haya creado, puesto que son más semejantes a él que las creaturas corpóreas. *Tercera*, porque así como existe el cuerpo sin espíritu, también existe el espíritu sin cuerpo. *Cuarta*, en fin, porque considero que en el aire, lugar o espacio superior, no hay ningún cuerpo oscuro que no tenga sus habitantes y que, por consiguiente, el espacio inconmensurable que está entre nosotros y los astros no está vacío, sino lleno de espíritus [4|247] que lo habitan. Quizá los superiores y más remotos son verdaderos espíritus, mientras que los inferiores, que están en el aire inferior, son creaturas de una sustancia sutilísima y tenuísima y, además, invisible. Opino, pues, que se dan espíritus de todo género, pero quizá ninguno del sexo femenino. Este razonamiento no convencerá de ningún modo a quienes temerariamente creen que el mundo fue creado por azar.[346]

Además, dejando a un lado estas razones, la experiencia cotidiana muestra que tales espíritus se dan, de los cuales se conservan todavía muchos relatos, tanto nuevos como antiguos. Véanse dichos relatos en Plutarco, en el libro sobre los *Varones ilustres* y en otras obras suyas; en Suetonio, en las *Vidas de los Césares*, y también en Wier y en Lavater, en sus libros sobre los espectros, los cuales trataron largamente de esta materia y recogieron sus noticias de escritores de todo tipo. También Cardano, celebérrimo por su erudición, habla de ellos en los libros *De la sutileza, De la variedad* y en su *Autobiografía*, donde muestra por experiencia que tanto a él como a sus parientes y amigos se le aparecieron espectros. Melanchton,

hombre prudente y amante de la verdad, y otros muchos dan testimonio de sus propias experiencias.[347]

Cierto alcalde, varón docto y sabio, que aún vive, me [4|248] contó en cierta ocasión que en la cervecería de su madre se oía trabajar de noche exactamente igual que de día, cuando se cocía la cerveza y se decantaba, e incluso afirmaba que esto había sucedido muchas veces. Lo mismo me ha acontecido no pocas veces a mi, cosa que nunca olvidaré. De suerte que por estas experiencias y por las razones expuestas me he convencido de que existen los espíritus. En cuanto a los demonios, que torturan a los míseros hombres en esta vida y después de ella, es otra cuestión, y lo mismo en lo que se refiere a la magia: considero que los relatos sobre estas cosas son fábulas. En los tratados sobre los espíritus hallará usted abundancia de detalles.

Además de los ya citados, puede usted consultar, si lo desea, a Plinio el joven, libro séptimo, *Carta* a Sura; a Suetonio, en la vida de Julio César, capítulo treinta y dos; a Valerio Máximo, capítulo octavo del libro primero, sección séptima y octava; y Alexander ab Alexandro en la obra *Días festivos*. Pues estoy seguro que usted posee estos libros[348].

No hablaré ya de los monjes y clérigos que relatan tantas apariciones y visiones de almas, espíritus y demonios [4|249] o, mejor dicho, tantas fábulas de espectros, que hastían al lector con su misma abundancia. También el jesuita Thyraeus trata de estos temas en el libro sobre las apariciones de los espíritus. Pero éstos solo tratan estas cosas con ánimo de lucro y para probar mejor que existe el purgatorio, que es para ellos una mina de la que extraen tanto oro y plata. Lo cual no sucede en los escritores arriba mencionados ni en otros modernos, que merecen por tanto, por su imparcialidad, mayor credibilidad.[349]

Dice usted, al final de su carta, que encomendarme a Dios no puede menos de hacerle reír. Pero, si usted recuerda todavía la conversación que tuvimos ambos hace poco, verá usted que no hay que asustarse de la conclusión que saqué en aquel momento en mi carta, etc.[350]

A modo de respuesta a su carta, donde alude a los necios y locos, recojo aquí la conclusión del erudito Lavater, con la que cierra su libro sobre los espíritus nocturnos. He aquí sus palabras: «quien se atreve a negar tan

unánimes testimonios, lo mismo actuales que antiguos, no me merece crédito alguno. Pues así como es signo de ligereza creer inmediatamente a cuantos afirman que han visto espectros nocturnos, así también sería, por el contrario, [4|250] gran osadía contradecir temeraria y descaradamente a tantos historiadores dignos de crédito, Padres de la Iglesia y otros autores que gozan de gran autoridad».

<21 de septiembre de 1674>.

## Carta 54

*B. d. S.*
al muy distinguido y prudente señor Hugo Boxel
(Respuesta a la precedente)

Muy distinguido señor
Apoyándome en lo que usted dice en su carta del 21 del mes pasado, a saber, que los amigos pueden disentir en cosas indiferentes, quedando a salvo la amistad, le diré claramente qué pienso sobre los argumentos y relatos de los que usted concluye que existen espíritus de todo tipo, aunque quizá ninguno de sexo femenino.

El motivo de no haberle contestado antes es que no tengo a mano los libros que usted cita, y no he encontrado ninguno, excepto Plinio y Suetonio[351]. Pero éstos me ahorrarán el trabajo de investigar los demás, pues estoy persuadido de que todos ellos deliran del mismo modo y gustan de los relatos de cosas no vulgares, que dejan a los hombres atónitos y los llenan de admiración. Confieso que me he quedado asombrado, no ante los relatos, sino ante quienes los escriben. Me admiro de que hombres dotados de ingenio usen su facundia y abusen de ella para convencernos de tales necedades.

[4|251] Pero dejemos a un lado a los autores y abordemos directamente la cuestión. Mi razonamiento se centrará, en primer término, en una breve referencia a su conclusión. Veamos si acaso yo, que niego la existencia de espectros o espíritus, entiendo peor a esos escritores que tratan del tema, o

si usted, que defiende su existencia, da a dichos autores más valor del que merecen. Que usted no dude, por un lado, que se den espíritus de género masculino y que dude, por otro lado, de si existen de género femenino, tiene visos más de una fantasía que de una duda. Pues, si ésta fuera su opinión, parecería coincidir más bien con la imaginación del vulgo, que piensa que Dios es de género masculino y no femenino. Me sorprende que aquellos que vieron a los espíritus desnudos no hayan dirigido su mirada a los genitales, quizá por temor o por ignorancia de dicha diferencia. Quizá replique usted que esto es reírse y no razonar; lo cual me hace ver que sus razones le parecen tan válidas y tan bien fundadas que nadie (al menos, a su juicio) puede contradecirlas, a menos que uno pensara perversamente que el mundo fue hecho por azar.

Esto precisamente me invita a proponer brevemente mi opinión acerca de esta actitud, de si el mundo fue creado por azar, antes de examinar sus precedentes razones. Respondo, pues, que así como es cierto que fortuito y necesario son dos conceptos contrarios, también está claro que quien afirma que el mundo es efecto necesario de la naturaleza divina, niega en absoluto que el mundo haya sido hecho por azar; y que, en cambio, quien afirma que Dios pudo omitir la creación del mundo, confirma, aunque con distintas palabras, que fue hecho por azar, ya que surgió de una voluntad que pudo no existir. Y como esta opinión y esta sentencia es totalmente absurda, todos conceden unánimemente que la voluntad de Dios es eterna y que nunca fue indiferente; por lo cual también deben conceder necesariamente (adviértase bien) que el mundo es efecto necesario de la naturaleza divina. Que lo llamen voluntad, entendimiento o con el nombre que quieran, siempre llegarán a lo mismo: que expresan una y la misma cosa con nombres distintos. Pues si usted les pregunta si acaso la voluntad divina no es diversa de la humana, le contestan que la primera no tiene de común con la segunda más que el nombre, aparte de que por lo común conceden que la voluntad, el entendimiento, la esencia o naturaleza de Dios son una y la misma cosa, así como yo también, para no confundir la naturaleza divina con la [4|252] humana, no atribuyo a Dios atributos humanos, a saber, la voluntad y el entendimiento, la atención, el oído, etc. Digo, pues, como señalé hace un momento, que el mundo es efecto necesario de la naturaleza

divina y que no fue hecho por azar. Pienso que con esto basta para convencerle a usted de que la opinión de aquellos que afirman (si hay alguno que lo haga) que el mundo fue hecho por azar, se opone frontalmente a la mía.[352]

Sobre esta base, paso a analizar las razones por las que concluye usted que existen espíritus de todo tipo. Lo único que me atrevo a decir sobre ellas, en general, es que me parecen más bien conjeturas que razones y que yo creo a duras penas que usted las tenga por razones probativas. Pero, ya sean conjeturas, ya razones, veamos si se las puede aceptar como fundadas.

Su primer argumento es que «es coherente con la belleza y perfección del universo» que haya espíritus. La belleza, distinguido señor, no es tanto una cualidad del objeto que se ve, cuanto un efecto en el sujeto que lo ve. Si nuestros ojos fueran más largos o más cortos, o si nuestro temperamento fuera diferente, las cosas que ahora nos parecen bellas, nos parecerían deformes, y las que ahora nos parecen deformes, nos parecerían bellas. Una mano hermosísima, vista en el microscopio, parecerá horrible. Algunas cosas, vistas de lejos son bellas, y vistas de cerca, deformes. De suerte que las cosas, consideradas en sí mismas o en relación a Dios, no son ni bellas ni deformes. Por tanto, aquel que dice que Dios creó el mundo para que fuera bello, debe admitir una de esas dos alternativas: o bien que Dios formó el mundo para el deseo y los ojos del hombre o bien que formó el apetito y los ojos del hombre para el mundo. Ahora bien, ni en la primera ni en la segunda hipótesis, veo por qué Dios debió crear los espectros y espíritus para conseguir una de esas dos cosas. La perfección y la imperfección son denominaciones que no difieren mucho de las denominaciones de belleza y deformidad. De ahí que, a fin de no extenderme demasiado, tan solo pregunto: ¿qué contribuye más al ornato y perfección del mundo, que haya espectros o que haya múltiples monstruos, como centauros, hidras, arpías, sátiros, grifos, gnomos [4|253] y otras muchas necedades por el estilo? Sin duda, el mundo hubiera sido bien adornado, si Dios lo hubiera ordenado y aderezado a gusto de nuestra fantasía y con esas cosas que cualquiera imagina y sueña fácilmente, pero que nadie logra entender jamás.

El segundo argumento es que, como los espíritus expresan mejor que otras creaturas corpóreas la imagen de Dios, también es verosímil que Dios los creó. Por mi parte, confieso que no sé todavía en qué sentido los espíritus expresan a Dios mejor que otras creaturas. Pero sí sé esto, que entre lo finito y lo infinito no existe proporción alguna, de suerte que la diferencia entre la creatura superior y más digna y Dios no es distinta de la que hay entre Dios y la creatura ínfima. Por tanto, esto no viene al caso. Si yo tuviera de los espectros nocturnos una idea tan clara como del triángulo o del círculo, no dudaría en afirmar que habían sido creados por Dios; pero, como la idea que de ellos tengo, está totalmente acorde con las ideas que descubro en mi imaginación sobre las arpías, grifos, hidras, etc., los puedo considerar como sueños, los cuales se diferencian de Dios tanto como el no ser del ser.

El tercer argumento, consistente en que, así como hay cuerpo sin espíritu también debe haber espíritu sin cuerpo, me parece igualmente absurdo. Dígame, por favor: ¿no sería también verosímil que se diera memoria, oído, vista, etc., sin cuerpos, porque existen cuerpos sin memoria, sin oído, sin vista, etc.? ¿O que exista una esfera sin círculo, porque existe un círculo sin esfera?

El cuarto y último argumento se reduce al primero, a cuya respuesta me remito. Tan solo añadiré aquí que no sé qué son esos grados superiores e inferiores que usted concibe en la materia infinita, a menos que crea que la Tierra es el centro del universo; pues si el Sol o Saturno es el centro del universo, lo ínfimo sería el Sol o Saturno y no la Tierra.

Con esto y dejando el resto a un lado concluyo, pues, que estas razones y otras análogas no convencerán a nadie de que existen espectros o espíritus nocturnos de todo género, excepto a aquel que, cerrando los oídos al entendimiento, se deja seducir por la superstición, la cual es tan enemiga de la recta razón que, a fin de menoscabar el prestigio de los filósofos, da crédito más bien a las viejezuelas.

Por lo que respecta a los relatos, ya he dicho en mi [4|254] primera carta que no los niego en absoluto, pero sí la conclusión de ellos inferida. A ello se añade que no los considero tan fidedignos como para no dudar de muchas circunstancias que suelen añadirles, más para adornarlos que para

expresar con más eficacia la verdad del relato o lo que de ellos quieren deducir. Esperaba que, de entre tantos relatos, usted expusiera al menos uno o dos, del que no se pudiera dudar, y que mostrara con toda claridad que existen espíritus o espectros nocturnos.

En cuanto a que el citado alcalde pretende concluir que esos tales existen, porque en la cervecería de su madre oyó trabajar de noche tal como acostumbraba a oírlos de día, me parece algo digno de risa. Por lo demás, también me parecería demasiado largo examinar aquí todos los relatos que se han escrito sobre tales tonterías. Para ser breve, me referiré, pues, a Julio César que, según atestigua Suetonio, se reía de estas cosas y, no obstante, era feliz, conforme a lo que dice Suetonio acerca de este príncipe en su vida, capítulo[353].

De acuerdo con ello, todos los que examinan a fondo los efectos de las imaginaciones y de las pasiones de los mortales, deben reírse de ellos, por más que Lavater y otros que han soñado sobre tal asunto, digan lo contrario.

<La Haya, principio de octubre de 1674>.

**Carta 55**

*Hugo Boxel* al muy agudo filósofo *B. d. S.*
(Respuesta a la precedente)

Muy agudo señor:

Contesto a su carta más tarde de lo que quisiera, porque una pequeña enfermedad me ha privado del placer de los estudios y meditaciones y me ha impedido escribirle. Ahora, gracias a Dios, estoy totalmente restablecido. En mi respuesta, seguiré las huellas de su carta [4|255], pasando por alto sus exclamaciones contra quienes escribieron sobre los espíritus.

Digo, pues, que estimo que no existen espíritus de sexo femenino, porque niego su generación. En cuanto a si tienen tal figura o estructura, lo paso por alto, porque es cosa que no me incumbe.

Se dice que algo sucedió por azar, cuando surge al margen de la intención del autor. Cuando cavamos la tierra para plantar una viña o para

hacer un pozo o un sepulcro, y hallamos un tesoro, en el que jamás habíamos pensado, se dice que esto sucede por azar. Aquel que obra por su libre albedrío, de forma que puede obrar o no obrar, no se dice nunca que obra por azar por el hecho de que obra. Pues, de ser así, todas las acciones humanas se harían por azar, lo cual es absurdo. Lo necesario y lo libre son contrarios, pero no lo necesario y lo fortuito. Y aunque la voluntad de Dios es eterna, no se sigue de ahí que el mundo sea eterno, ya que Dios pudo determinar *ab aeterno* crear el mundo en un tiempo fijo.

Usted niega, además, que la voluntad de Dios haya estado jamás indiferente, en lo cual yo no estoy de acuerdo; ni es necesario prestar a esto tanta atención como usted piensa. No todos dicen que la voluntad de Dios es necesaria, ya que esto lleva consigo la necesidad; pues quien atribuye a alguien voluntad, entiende con ello que ese tal puede obrar o no según su voluntad, mientras que, si le atribuimos la necesidad, debe obrar necesariamente.

Usted dice, finalmente, que no admite en Dios ningún atributo humano, a fin de no confundir la naturaleza divina con la humana. Lo admito en la medida en que no sabemos cómo obra Dios, ni cómo quiere, entiende, reflexiona, ve, oye, etc. Pero, si usted niega de Dios nuestras operaciones y nuestras más altas meditaciones y afirma que no se dan eminente y metafísicamente en Dios, desconozco su Dios o qué entienda usted por la palabra Dios. Lo que no se percibe, no se debe negar. El alma, que es un espíritu e incorpórea, solo puede obrar junto con cuerpos sutilísimos, es decir, con los humores. ¿Y qué proporción existe entre el cuerpo y el espíritu? ¿De qué forma actúa el alma con los cuerpos? Pues, sin éstos, ella reposa y, si éstos se alteran, el alma [4|256] obra lo contrario de lo que debía. Muéstreme cómo sucede esto. No podrá hacerlo ni yo tampoco. Vemos ciertamente y experimentamos que ella obra, y esto sigue siendo verdad, aun cuando no sepamos cómo se realiza esa operación. De forma similar, aunque no captemos cómo obra Dios ni queramos atribuirle acciones humanas, no por eso hay que negar que ellas concuerdan con las nuestras de modo eminente e incomprensible; por ejemplo, querer, entender con el entendimiento, pero no ver y oír sin ojos y sin oídos: del mismo modo que el viento y el aire pueden destruir y arrancar de cuajo, sin manos

ni otros instrumentos, regiones y montañas, lo cual es imposible al hombre sin ayuda de las manos y las máquinas. Si usted atribuye a Dios la necesidad y lo priva de voluntad o libre elección, cabe dudar si usted no describe y representa al ser infinitamente perfecto como algo monstruoso. Si quiere lograr su objetivo, debe contar con otras razones para echar los fundamentos, ya que, a mi juicio, en las razones aducidas no hay solidez alguna; y, aunque las adujera, quizá existan otras que sirven de contrapeso a las suyas. Pero dejemos esto y prosigamos[354].

Para probar que existen espíritus en el mundo, exige usted pruebas convincentes, que son muy escasas en el mundo y, excepto en las matemáticas, nunca resultan tan ciertas como deseamos, por lo que nos conformamos con conjeturas probables e incluso verosímiles. Si las razones con que se demuestran las cosas, fueran demostraciones, los necios y pertinaces serían los únicos en negarlas. Pero, querido amigo, no tenemos esa dicha. En el mundo somos menos rigurosos, clamos cierta cabida a la conjetura y, en los raciocinios, a falta de demostraciones, admitimos lo probable. Esto mismo se desprende claramente de todas las ciencias, tanto divinas como humanas, llenas de controversias y disputas, cuya multitud es causa de que existan tan diversas opiniones por todas partes. Por este motivo hubo en otro tiempo filósofos, llamados escépticos, que dudaban de todo. Éstos disputaban en pro y en contra para conseguir, a falta de razones verdaderas, tan solo lo probable, y cada uno de ellos creía lo que le parecía más probable. La Luna está situada directamente bajo el Sol y por eso el Sol se oscurece en determinado lugar de la Tierra; y si el Sol no se oscurece, mientras es de día, la Luna no está situada directamente [4|257] bajo él. Ésta es una prueba demostrativa: de la causa al efecto y del efecto a la causa. De éstas se dan algunas, pero muy escasas, las cuales no pueden ser negadas por nadie que las capte.[355]

En cuanto a la belleza, hay algunas cosas cuyas partes son proporcionadas a otras y que están mejor compuestas que otras. Y Dios atribuyó al entendimiento y al juicio del hombre la conveniencia y la armonía con lo que es proporcionado y no con aquello en que no hay proporción; como, por ejemplo, en los sonidos consonantes y disonantes, en los que el oído ha aprendido a distinguir bien la consonancia y la

disonancia, porque aquella proporciona deleite y ésta molestia. La perfección de una cosa es también bella, en cuanto no le falta nada. De esto hay muchos ejemplos, pero los omito por no ser prolijo. Basta con que miremos al mundo, al que se da el nombre de Todo o de Universo. Si esto es verdad, como de hecho lo es, no se deteriora ni disminuye con las cosas incorpóreas. Lo que usted dice de los centauros, hidras, arpías, etc., no hace al caso, ya que hablamos de los géneros más universales de las cosas y de sus grados primeros que comprenden bajo sí diversas e innumerables especies, a saber, de lo eterno y lo temporal, de la causa y el efecto, de lo finito y lo infinito, de lo animado y lo inanimado, de la sustancia y el accidente o modo, de lo corporal y lo espiritual, etc.[356]

Digo que los espíritus son semejantes a Dios, porque también él es espíritu. Usted pide una idea tan clara de los espíritus como del triángulo, lo cual es imposible. Dígame, por favor, qué idea tiene usted de Dios y si es tan clara para su entendimiento como la del triángulo. Sé que usted no la tiene tan clara, y he dicho que no tenemos la dicha de percibir las cosas con razones demostrativas y que en el mundo suele prevalecer lo probable. Afirmo, no obstante, que así como existe el cuerpo sin memoria, etc., también existe la memoria, etc., sin cuerpo, y que así como existe un círculo sin esfera, también existe una esfera sin círculo. Pero esto es descender de los géneros más universales a las especies particulares, a las cuales no se refiere este razonamiento.[357]

Digo que el Sol es el centro del mundo y que las estrellas fijas distan de la Tierra más que Saturno y éste [4|258] más que Júpiter y éste más que Marte, de suerte que en el aire indefinido hay unas cosas más lejanas y otras más cercanas a nosotros, que nosotros llamamos superiores o inferiores. Quienes defienden la existencia de espíritus no sitúan a los filósofos fuera de la fe, pero sí a los que los niegan. Ya que todos los filósofos, tanto antiguos como modernos, creen estar convencidos de la existencia de los espíritus. Plutarco es testigo de ello en los tratados sobre las opiniones de los filósofos y sobre el espíritu de Sócrates; lo atestiguan también todos los estoicos, pitagóricos, platónicos, peripatéticos, Empédocles, Máximo de Tiro, Apuleyo y otros. De los modernos nadie niega los espíritus. Rechace, pues, tantos testigos oculares y auriculares, tantos filósofos e historiadores

que cuentan esas cosas; afirme usted que todos ellos son, como el vulgo, necios y locos, aunque sus respuestas no resulten convincentes, sino más bien absurdas, y no toquen casi nunca el objeto de nuestra controversia, y aunque usted no ofrezca ninguna prueba que confirme su opinión[358].

César, junto con Cicerón y Catón, no ridiculiza los espíritus, sino los augurios y presagios; y, no obstante, si el día en que murió no se hubiera burlado de Espurina, sus enemigos no le hubieran cosido a puñaladas[359].

Pero basta con esto por ahora.

<Oct./nov. 1674>.

**Carta 56**

*B. d. S.*
al muy agudo y prudente señor Hugo Boxel
(Respuesta a la precedente)

Muy distinguido señor:

Me apresuro a contestar a su carta, recibida ayer, porque, si me demoro un poco más, me veré obligado a diferir mi respuesta más de lo que quisiera. Su salud me hubiera preocupado, si no hubiera sabido que ya está mejor; espero que ahora ya esté restablecido.

[4|259] Cuán difícil es que dos personas, que siguen principios distintos puedan estar de acuerdo en una materia que depende de otras muchas, aunque ningún razonamiento lo demostrara, bastaría la siguiente pregunta para aclararlo: dígame, por favor, si usted ha visto o leído a algunos filósofos que hayan sostenido la opinión de que el mundo fue hecho por azar, en el sentido en que usted lo entiende, a saber, que Dios, al crear el mundo, se fijó un objetivo y que, no obstante, transgredió el que se había fijado. No sé que tal cosa haya venido jamás a la mente de nadie; se me oculta igualmente con qué razones se empeña usted en persuadirme de que crea que lo fortuito y lo necesario no son contrarios. Tan pronto caigo en la cuenta de que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos,

niego *ipso facto* que ello suceda por azar. Igualmente, tan pronto comprendo que el calor es efecto necesario del fuego, también niego que ocurra por azar.[360]

Que lo necesario y lo libre sean dos contrarios no es menos absurdo y parece contradecir a la razón, pues nadie puede negar que Dios se conoce a sí mismo y todas las cosas libremente y, sin embargo, todos conceden unánimemente que Dios se conoce necesariamente. De ahí que me da usted la impresión de que no establece diferencia alguna entre la coacción o violencia y la necesidad. Que el hombre quiere vivir, amar, etc., no es una acción violenta, pero sí necesaria; y mucho más, que Dios quiere existir, conocer y actuar. Si, aparte de lo dicho, piensa usted que la indiferencia no es más que ignorancia o duda y que la voluntad siempre constante y en todo determinada es una virtud y una propiedad necesaria del entendimiento, comprenderá que mis palabras están totalmente acordes con la verdad. Si afirmamos que Dios pudo no querer la cosa y que no pudo menos de entenderla, atribuimos a Dios distintas voluntades, una necesaria y otra indiferente, y, por consiguiente, concebimos la voluntad de Dios como distinta de su esencia y de su entendimiento, con lo que caeremos en sucesivos absurdos. La atención que reclamaba en mi carta anterior, no le ha parecido necesaria a usted, y ésa es la causa de que no se haya fijado en lo principal y que haya dejado a un lado lo que más interesaba al tema.

[4|260] Cuando usted dice, además, que, si niego que se den en Dios eminentemente los actos de ver, oír, atender, querer, etc., no entiende usted qué Dios admito, sospecho que usted cree que no existe mayor perfección que la que puede expresarse con los mencionados atributos. No me extraña esto, porque creo que el triángulo, si tuviere la facultad de hablar, diría eso mismo, que Dios es eminentemente triangular, y que el círculo diría que la naturaleza divina es circular de modo eminente; y por el mismo motivo, todo el mundo atribuiría a Dios sus atributos y se haría similar a Dios y el resto le parecería deforme.[361]

La brevedad de una carta y la escasez de tiempo no me permiten expresar mi opinión sobre la naturaleza divina y responder detenidamente a sus preguntas; aparte de que hacer objeciones no es dar razones. Es cierto

que nosotros hacemos muchas cosas en el mundo a base de conjeturas, pero es falso que hagamos nuestras reflexiones a base de conjeturas. En la vida diaria, nos vemos obligados a seguir lo más verosímil; pero en la especulación, la verdad. El hombre perecería de sed y de hambre, si se negara a comer o beber antes de haber demostrado plenamente que la comida y la bebida le sentarían bien; pero no sucede lo mismo en la contemplación. Por el contrario, debemos evitar el admitir como verdadero lo que es tan solo verosímil, ya que, una vez admitida una falsedad, se siguen infinitas.

Por otra parte, del hecho de que las ciencias divinas y humanas estén llenas de controversias, no se puede concluir que todo cuanto en ellas se trata, es incierto. Pues fueron muchos los que tenían tal afán de contradecir que incluso ridiculizaron las demostraciones geométricas. Sexto Empírico y otros escépticos, que usted cita, dicen que es falso que el todo es mayor que la parte, y lo mismo opinan sobre los demás axiomas.[362]

Pero, dejando esto a un lado y concediendo que, a falta de demostraciones, debemos contentarnos con verosimilitudes, digo que la demostración verosímil debe ser tal que, aunque podamos dudar de ella, no podamos contradecirla, ya que aquello que se puede contradecir, no es similar a lo verdadero, sino a lo falso. Si, por ejemplo, digo que Pedro aún vive, porque ayer lo vi sano, es verosímil, en cuanto que nadie me puede contradecir; pero, [4|261] si otro dice que lo vio sufrir un desmayo ayer y que cree que falleció a consecuencia del mismo, ése hace que mis palabras parezcan falsas. He demostrado con tal claridad que su conjetura sobre los espectros nocturnos o espíritus es falsa y que ni tiene visos de verosímil, que no hallo en su respuesta nada digno de mención.

A su pregunta, de si acaso tengo de Dios una idea tan clara como del triángulo, le respondo afirmativamente; pero, si me pregunta si tengo de Dios una imagen tan clara como del triángulo, le contestaré negativamente: pues no podemos imaginar a Dios, pero sí entenderlo. Señalaré, además, que no digo que conozco totalmente a Dios, sino que entiendo algunos atributos suyos, pero no todos ni la mayor parte, y es cierto que el ignorar su mayor parte no impide conocer algunos de ellos. Cuando estaba aprendiendo los elementos de Euclides, entendí primero que los tres

ángulos del triángulo son iguales a dos rectos y percibí claramente esta propiedad del triángulo, aun cuando ignoraba otras muchas.

En cuanto a los espectros nocturnos o espíritus, aún no ha llegado a mis oídos ninguna propiedad inteligible suya, pero sí fantasías que nadie puede comprender. Cuando usted dice que los espectros nocturnos o espíritus de aquí abajo (sigo su forma de hablar, aunque ignoro que la materia de aquí abajo sea de menor valor que la de arriba) constan de una sustancia tenuísima, rarísima y sutilísima, parece hablar de telas de arañas, de aire o de vapores. Decir que son invisibles, equivale a decir, a mi juicio, qué no son, no qué son; a menos que quiera indicar que se hacen visibles o invisibles, según les place, y que la imaginación no halla dificultad en ello, como tampoco en otras cosas imposibles.

La autoridad de Platón, de Aristóteles y de Sócrates no vale mucho para mí. Me hubiera admirado que usted hubiera aducido a Epicuro, Demócrito, Lucrecio o a alguno de los atomistas y defensores de los átomos. Pues no es de extrañar que aquellos que han inventado las cualidades ocultas, las especies intencionales, las formas sustanciales y otras mil tonterías, hayan excogitado los espectros nocturnos y los espíritus y que hayan creído a las viejezuelas, con lo que aumentaron la autoridad de Demócrito, cuya buena [4|262] fama envidiaron tanto que llegaron a quemar todos los libros que él había editado con tanto encomio. Si usted pretende servirse de la creencia en ellos, ¿qué razones tiene usted para negar los milagros de la Virgen divina y de todos los santos, que han sido referidos por tantos filósofos, teólogos e historiadores celebérrimos, de los cuales puedo citar un ciento, mientras que de aquellos apenas uno? Finalmente, distinguido señor, me he extendido más de lo que quería y no quiero causarle más molestias con estas cosas que (lo sé) usted no admitirá, puesto que sigue principios muy diferentes de los míos, etc.[363]

<oct./nov. 1674>.

## Carta 57[364]

*Ehrenfried Walther von Tschirnhaus*[365]

al muy eminente y agudo filósofo B. d. S.

Muy eminente señor:

Me sorprende mucho que los filósofos demuestren de la misma forma que algo es verdadero o que es falso. En efecto, en el párrafo citado Descartes piensa que la certeza del entendimiento es para todos igual, y en las *Meditaciones* manifiesta que demuestran eso mismo aquellos que observan que pueden afirmar algo como cierto de esa forma, a saber, que eso sea admitido por todos los hombres como indubitable[366].

Pero, pasando esto por alto, apelo a la experiencia y le ruego humildemente que preste toda atención a lo que sigue, pues así se comprenderá que, si de dos personas una afirma algo y la otra lo niega y si son conscientes de lo que dicen, aunque sus palabras parezcan contradecirse, no obstante, sopesadas sus razones, ambas (cada una según su propia idea) dicen verdad. Hago esta alusión, porque es de grandísima utilidad en la vida diaria y porque, con solo tenerla en cuenta, se podrían evitar innumerables controversias y las disensiones que de ellas [4|263] se derivan; aunque esta verdad no siempre es absolutamente verdadera en el concepto, sino tan solo si son verdaderas las cosas que se suponen en el entendimiento. Esta regla es, además, tan general que se encuentra en todos los hombres, sin exceptuar a los dementes y a los dormidos; pues, cualquier cosa que ellos digan ver (aunque a nosotros no nos parezca así) o haber visto, es absolutamente cierto que es realmente así[367].

Lo cual se comprueba igualmente en el caso presupuesto, es decir, del libre albedrío. Los dos contrincantes, tanto el que afirma como el que niega, me parecen decir verdad, según la idea que cada uno tiene de la libertad. En efecto, Descartes llama libre a aquello que no es coaccionado por causa alguna; usted, por el contrario, lo que no es determinado a algo por una causa. Afirmo, pues, con usted que nosotros en todas las cosas somos determinados a algo por cierta causa, y así no tenemos libre albedrío; pero, por otra parte, también pienso con Descartes que en algunas cosas (lo aclararé enseguida) no somos coaccionados en absoluto, y entonces tenemos libre albedrío. Pondré un ejemplo tomado del caso presente.

El estado de la cuestión abarca tres puntos. *Primero*, si tenemos algún poder absoluto sobre las cosas exteriores. La respuesta es negativa. Por ejemplo, que escriba ahora esta carta no está totalmente en mi poder, ya que sin duda la hubiera escrito antes, si no me lo hubiera impedido la ausencia o la presencia de los amigos. *Segundo*, si tenemos poder absoluto sobre los movimientos de nuestro cuerpo, los cuales surgen cuando la voluntad los determina. Respondo: con una limitación, a saber, que gocemos de un cuerpo sano, pues, si tengo salud, siempre me puedo aplicar o no a escribir. *Tercero*, si cuando me es permitido hacer uso de mi razón, puedo hacerlo con libérrima voluntad, es decir, de forma absoluta. Y la respuesta es afirmativa. Pues ¿quién me negaría, sin contradecir a su propia conciencia, que en mis pensamientos puedo pensar que puedo escribir o no escribir? Y lo mismo se diga de la acción, puesto que lo permiten las causas externas (lo cual concierne al segundo caso): que tengo facultad tanto de escribir como de no escribir.

Estoy de acuerdo con usted en que se dan causas que me determinan a ello, pues le escribo ahora, porque usted [4|264] me escribió primero y al mismo tiempo me pidió que le contestara en la primera ocasión y, como la ocasión se me presenta ahora, no me gustaría dejarla pasar. También afirmo como cierto, conforme a mi conciencia, con Descartes, que tales cosas no me coaccionan y que, por eso mismo, puedo realmente (parece imposible negarlo) omitirlo, pese a esas razones. Si también fuéramos constreñidos por las cosas externas, ¿a quién sería posible adquirir el hábito de la virtud? Aún más, en ese caso, toda malicia sería excusable. Pero ¿no sucede de muchos modos que, aunque seamos determinados a algo por las cosas externas, podemos, sin embargo, resistirnos con ánimo firme y constante?

A fin de dar, pues, una explicación más clara de la regla arriba mencionada, diré que ambos tienen razón, cada uno según su concepto; pero, si nos atenemos a la verdad absoluta, ésta solo compete a la opinión de Descartes. En efecto, usted supone como cierto, en el concepto, que la esencia de la libertad consiste en que no estamos determinados por ninguna cosa. Admitido esto, ambas opiniones son verdaderas. Pero, como la esencia de una cosa cualquiera consiste en aquello sin lo cual no puede ser concebida, y la libertad se concibe sin duda aun cuando estemos

determinados a algo en nuestras acciones por causas externas, es decir, aunque siempre existan causas que nos incitan a dirigir nuestras acciones de tal modo, pero sin que lo consigan; no se concibe, en cambio, si suponemos que estamos coaccionados. Vea, además, Descartes, t. I, *Cartas* 8 y 9, y t. II, p. 4 <y también carta 2>[368].

Pero, basta ya con esto. Le ruego que me conteste a estas dificultades (y comprobará que no solo soy agradecido, sino, si tengo salud, de usted devotísimo N. N.).

8 de octubre de 1674.

## [4|265] **Carta 58**

*B. d. S.*
al muy docto y experto señor G. H. Schuller[369]
(Respuesta a la precedente)

Muy experto señor:

Nuestro amigo J. <Jan> R. <Rieuwertsz> me ha enviado la carta que usted ha tenido a bien escribirme, junto con el juicio de su amigo sobre mi opinión y la de Descartes acerca del libre albedrío, la cual me agradó mucho. Y, aunque en este momento, aparte de no disfrutar de buena salud, estoy muy ocupado en otras cosas, su singular gentileza y, lo que más aprecio, amor a la verdad, que le absorbe, me obligan a que cumpla su deseo, en cuanto me lo permita mi ingenio. No sé qué quiere decir su amigo antes de apelar a la experiencia y de pedir rigurosa atención. Lo que añade a continuación: *si, de dos personas, una afirma algo de una cosa cualquiera y otra lo niega, etc.*, es exacto, si entiende que, aunque usen las mismas palabras, piensan en cosas distintas. En otra ocasión envié varios ejemplos de esto al amigo J. R., al que escribo ahora para que se los remita a usted.[370]

Paso, pues, a aquella definición de libertad, que dice ser mía, aunque no sé de dónde la ha sacado. Yo llamo libre a aquella cosa que existe y actúa por necesidad de su sola naturaleza; coaccionada, en cambio, la que está

determinada por otro a existir y a obrar de cierta y determinada manera. Por ejemplo, Dios existe libremente, aunque necesariamente, porque existe por la sola necesidad de su naturaleza. Así también Dios se entiende a sí mismo y todas las cosas de forma absolutamente libre, porque de la sola necesidad de su naturaleza se sigue que entiende todas las cosas. Ve usted, pues, que yo no pongo la libertad en el libre decreto, sino en la libre necesidad[371].

[4|266] Pero descendamos a las cosas creadas, todas las cuales son determinadas por causas externas a existir y a actuar de cierta y determinada manera. Y para que se entienda claramente, concibamos una cosa muy simple. Por ejemplo, una piedra recibe de una causa externa, que la impulsa, cierta cantidad de movimiento con la cual, después de haber cesado el impulso de la causa externa, continuará necesariamente moviéndose. Así, pues, la permanencia de esta piedra en movimiento es coaccionada, no por ser necesaria, sino porque debe ser definida por el impulso de la causa externa. Y lo que aquí se dice de la piedra, hay que aplicarlo a cualquier cosa singular, aunque se la conciba compuesta y apta para muchas cosas; es decir, que toda cosa es determinada necesariamente por una causa externa a existir y a obrar de cierta y determinada manera.

Aún más, conciba ahora, si lo desea, que la piedra, mientras prosigue su movimiento, piensa y sabe que ella se esfuerza, cuanto puede, por seguir moviéndose. Sin duda esa piedra, como tan solo es consciente de su conato y no es de ningún modo indiferente, creerá que es totalmente libre y que la causa de perseverar en el movimiento no es sino que ella así lo quiere. Y ésta es esa famosa libertad humana, que todos se jactan de tener, y que tan solo consiste en que los hombres son conscientes de su apetito e ignorantes de las causas por las que son determinados. Así el niño cree apetecer libremente la leche, el chico irritado querer la venganza, y el tímido la fuga. Por su parte, el borracho cree decir por libre decisión de su alma lo que después, ya sobrio, quisiera haber callado. Igualmente, el delirante, el charlatán y otros muchos de la misma calaña creen obrar por libre decreto de su alma y no que son llevados por el impulso. Y como este prejuicio es innato a todos los hombres, no se liberan tan fácilmente de él. Y, aun cuando la experiencia enseñe, más que sobradamente, que los hombres nada pueden menos que dominar sus apetitos, y que muchas veces, mientras

sufren la pugna de afectos contrarios, ven lo mejor y siguen lo peor, creen, sin embargo, que son libres por la sencilla razón de que desean levemente algunas cosas y que ese deseo puede ser fácilmente reprimido por el recuerdo de otra cosa que nos viene frecuentemente a la memoria.[372]

Con esto he explicado suficientemente, según creo, cuál es mi opinión sobre la necesidad libre y la coaccionada y sobre la ficticia libertad humana. A partir de ahí se responde [4|267] fácilmente a las objeciones de su amigo. Y así, cuando afirma, con Descartes, que libre es aquel que no es forzado por ninguna causa externa: si por hombre coaccionado entiende aquel que obra contra su voluntad, concedo que en algunas cosas no somos coaccionados y que, en este sentido, tenemos libre albedrío; pero, si por coaccionado entiende aquel que, aunque no contra su voluntad, obra necesariamente (como arriba he explicado), niego que seamos libres en cosa alguna.

Pero su amigo afirma, por el contrario, que *nosotros podemos hacer un ejercicio libérrimo, es decir, sin restricción alguna, de la razón*, en cuya opinión se afinca con bastante, por no decir demasiada, confianza. *¿Pues quién*, se pregunta, *negaría, sin contradecir a su propia conciencia, que en mis pensamientos puedo pensar que quiero y que no quiero escribir?* Mucho me gustaría saber a qué conciencia se refiere él, si no es la que he explicado con el ejemplo de la piedra.

Por mi parte, a fin de no contradecir a mi conciencia, es decir, a la razón y a la experiencia, y de no fomentar la ignorancia, niego que pueda pensar, con ningún poder absolutode pensar, que quiero y no quiero escribir. Aún más, apelo a su propia conciencia, que sin duda ha experimentado, de que en sueños no tiene poder de pensar que quiere y que no quiere escribir; y, cuando sueña que quiere escribir, no tiene poder de no soñar que quiere escribir.

Ni creo tampoco que no haya comprobado que el alma no siempre es igualmente apta para pensar sobre el mismo objeto, sino que, según que el cuerpo sea más apto para que surja en él la imagen de éste o de aquel objeto, también el alma es más apta para contemplar éste o aquel objeto.

Cuando añade, además, que las causas, por las que ha aplicado su ánimo a escribir, le han impulsado a escribir, pero no le han coaccionado, no indica

otra cosa (si usted quiere examinar el asunto con ecuanimidad), sino que su ánimo estaba entonces constituido de tal forma que las causas que, en otro caso, es decir, cuando es víctima de alguna pasión fuerte, no hubieran podido forzarlo, le forzaron en ese momento, no a escribir contra su voluntad, sino a sentir necesariamente deseos de escribir[373].

Lo que añade a continuación, que, *si fuéramos coaccionados por las causas externas, nadie podría adquirir el hábito de la virtud*, no sé quién le ha dicho a él que no podemos lograr, por una necesidad fatal, tener un ánimo firme y constante, sino únicamente por un libre decreto del alma. [4|268]

En cuanto a lo que añade al final, que, *admitido esto, toda malicia sería excusable*, ¿qué se seguiría de ahí? Pues los hombres malos no son menos de temer ni menos perniciosos, cuando son necesariamente malos. Pero, sobre esto vea, si lo desea, el capítulo VIII de la parte II de mi *Apéndice* a los libros I y II de los *Principios de Descartes*, geométricamente demostrados.

Quisiera, finalmente, que su amigo, que me hace estas objeciones, me conteste cómo concibe él la virtud humana, que surge del libre decreto del alma, junto con la preordenación de Dios. Y si confiesa, con Descartes, que él no sabe conciliarestas cosas, intenta arrojar contra mí el arma con que él ya ha sido atravesado. Pero en vano. Pues, si usted quiere examinar con espíritu atento mi opinión, verá que todo es coherente, etc.[374]

<oct-nov. 1674>.

## Carta 59

*Ehrenfried Walther von Tschirnhaus*
al muy eminente y agudo filósofo B. d. S.

Muy eminente señor:

¿Cuándo conseguiremos su método de dirigir rectamente la razón para adquirir el conocimiento de las verdades desconocidas, así como sus nociones generales de física?

Tengo noticias de que usted hace tiempo que ha realizado en esto grandes progresos. Lo primero ya lo sabía y lo segundo se desprende de los lemas añadidos a la segunda parte de la *Ética*, con los cuales se resuelven fácilmente muchas dificultades de la física. Si tiene tiempo y oportunidad para ello, le ruego humildemente me dé la verdadera definición del movimiento, así como su aplicación, y de qué manera podemos deducir *a priori*, siendo la extensión, en sí misma considerada, indivisible, inmutable, etc., que pueden surgir tantas y tan numerosas variedades, y por consiguiente la existencia de la figura en las partículas de un cuerpo, la cual, además, es diferente en cada cuerpo y distinta de las figurasde las partes que constituyen la forma de otro cuerpo.[375]

[4|269] Usted me ha indicado personalmente el método del que se sirve para investigar las verdades no conocidas todavía. Constato que dicho método es extraordinario y, no obstante, muy fácil, por lo que he logrado entender. Y puedo afirmar que, con solo observarlo, he realizado grandes progresos en la matemática. Por eso desearía que me diera la verdadera definición de la idea adecuada, verdadera, falsa, ficticia y dudosa. He indagado la diferencia entre la idea verdadera y la adecuada. Pero, por el momento, solo he conseguido averiguar esto: cuando investigué una cosa y un cierto concepto o idea, me pregunté (para explicar, además, si esta idea verdadera también era idea adecuada de alguna cosa) cuál es la causa de esa idea o concepto. Y, una vez conocida, me pregunté de nuevo cuál es, a su vez, la causa de este concepto. Y proseguí así investigando siempre las causas de las causas de las ideas, hasta que alcanzaba una causa de la que ya no lograba descubrir otra causa, excepto que, entre todas las ideas posibles que poseo, ésta es la única de ellas que existe.

Si, por ejemplo, investigamos en qué reside el verdadero origen de nuestros errores, Descartes contestará que asentimos a cosas aún no claramente percibidas; pero, aunque ésta sea la idea verdadera de esta cosa, aún no podrá determinar todas las cosas que es necesario saber sobre ella, mientras no tenga también la idea adecuada de esta cosa. Para alcanzarla, investigo de nuevo la causa de este concepto, a saber, por qué sucede que asintamos a cosas aún no claramente entendidas; y respondo que ello se debe a la falta de conocimiento. Pero entonces ya no se puede ir más lejos

en la investigación de cuál es la causa de que ignoramos algunas cosas, y por tanto veo que he detectado la idea adecuada de nuestros errores[376].

De momento, dado que consta que de muchas cosas expresadas de infinitos modos existe una idea adecuada y que de cualquier idea adecuada se pueden deducir todas aquellas cosas que se pueden saber de ella, aunque más fácilmente de una que de otra, le pregunto a usted si existe algún medio de conocer cuál de ellas debe ser preferida. Así, por ejemplo, la idea adecuada del círculo consiste en la igualdad de los radios y consiste también en infinitos rectángulos, iguales entre sí, formados por los segmentos de dos líneas, y así en adelante, pues tiene infinitas expresiones, cada una de las cuales explica la naturaleza adecuada del círculo. Y, aunque de cada una de ellas se pueden deducir todas las demás cosas que se pueden saber del círculo, esto se [4|270] logra mucho más fácilmente de una de ellas que de la otra. Y así también, quien considera las ordenadas de las curvas, deducirá muchas cosas que se refieren a su dimensión, pero lo conseguirá con más facilidad si consideramos las tangentes, etc.[377].

Con esto he querido indicarle hasta dónde he llegado en esta disquisición. Espero que usted lo perfeccione y, si hay algún error, que lo enmiende, y en todo caso que me envíe la deseada definición. Adiós.

5 de enero de 1675.

## Carta 60

*B. d. S.*
al muy noble y docto señor Ehrenfried Walther von Tschirnhaus
(Respuesta a la precedente)

Muy noble señor:

Entre la idea verdadera y la adecuada no reconozco otra diferencia, sino que el término *verdadero* solo se refiere a la conveniencia de la idea con objeto ideado, mientras que el término *adecuado* se refiere a la naturaleza de la idea en sí misma; así que no se da ninguna diferencia entre la idea verdadera y la adecuada, fuera de aquella relación extrínseca.[378]

Ahora bien, para poder averiguar de qué idea de la cosa, entre muchas, se pueden deducir todas las propiedades del sujeto, tan solo me fijo en esto: que esa idea o definición de la cosa exprese la causa eficiente. Por ejemplo, para investigar las propiedades del círculo, averiguo si de esta idea del círculo, a saber, que consta de infinitos rectángulos, puedo deducir todas sus propiedades; averiguo, repito, si esta idea incluye la causa eficiente del círculo, y, como no es así, busco otra, a saber, que el círculo es un espacio descrito por una línea, uno de cuyos extremos es fijo y el otro móvil. Y como esta definición ya expresa la causa eficiente, sé que puedo [4|271] deducir de ella todas las propiedades del círculo, etc. Y así también, cuando defino a Dios como el ser sumamente perfecto, como esa definición no expresa la causa eficiente (pues entiendo por causa eficiente tanto la interna como la externa), no podré extraer de ahí todas las propiedades de Dios. En cambio, cuando defino a Dios como el Ser, etc., vea la definición 6 de la parte 1.ª de la *Ética*. En cuanto a lo demás, es decir, respecto al movimiento y al método, lo dejo para otra ocasión, puesto que aún no lo he redactado ordenadamente. Respecto a lo que usted dice, que quien considera las ordenadas de las curvas, deducirá muchas cosas relativas a su dimensión, pero con más facilidad, si considera las tangentes, etc., pienso lo contrario, a saber, que, considerando las tangentes, se deducirán otras muchas cosas más difícilmente que considerando con orden las ordenadas.[379]

Yo afirmo sin restricción alguna que, de ciertas propiedades de una cosa (cualquiera que sea la idea dada), unas cosas se pueden deducir más fácilmente y otras más difícilmente (aunque todas ellas pertenecen a la naturaleza de la misma). Pero juzgo que basta con observar lo siguiente: que hay que buscar una idea tal que de ella se lo pueda deducir todo, como antes se ha dicho. Pues es necesario que, a aquel que se propone deducir, a partir de una cosa, todas las propiedades posibles, las últimas le sean más difíciles que las primeras, etc.[380]

<La Haya, febrero-marzo 1675>.

## Carta 61[381]

*Henry Oldenburg*
al muy ilustre señor B. d. S.

Muchos saludos:

No he querido dejar la oportunidad que me ofrece el doctísimo señor Bourgeois, doctor en medicina, de [4|272] Caen, y miembro de la religión reformada, que va a salir para Holanda, para indicarle que, hace unas semanas, le expresé mi gratitud por el envío de su tratado (aunque nunca me fue entregado), y para manifestarle mis dudas de que aquella carta mía haya llegado a sus manos[382].

En ella le había expresado mi opinión sobre dicho tratado, pero, ahora después de haber examinado y meditado mejor el asunto, pienso que había sido demasiado prematura. Me parecía entonces que algunas expresiones redundaban en perjuicio de la religión, porque medía a ésta con el módulo que nos ofrecen el común de los teólogos y de las fórmulas confesionales al uso (que parecen traslucir demasiado el interés de las partes). Mas, al reconsiderar más de cerca el asunto, hallo muchas cosas que me van persuadiendo de que tan lejos está usted de tramar algo en perjuicio de la verdadera religión y de la sólida filosofía que, antes al contrarío, se esfuerza usted por encarecer y fundamentar el fin genuino de la religión cristiana y la divina sublimidad y excelencia de una filosofía fructífera[383].

Pues bien, como ahora creo que ése, precisamente, es su firme propósito, quisiera rogarle encarecidamente que se digne exponer, en frecuentes cartas a su viejo y sincero amigo, que ansia profundamente que empresa tan divina tenga el éxito más feliz, qué cosas prepara y medita usted ahora con ese fin. Le prometo bajo juramento que no divulgaré nada de ello a ningún mortal, si usted me impone como condición el silencio. Solo me esforzaré en disponer poco a poco las mentes de hombres honrados y perspicaces a que abracen aquellas verdades que algún día explicará usted con más claridad, y en quitar de en medio los prejuicios concebidos contra sus meditaciones. Si no me engaño, usted me parece examinar con todo rigor la naturaleza y las fuerzas del alma humana y su unión con el cuerpo. Le ruego insistentemente que se digne exponerme sus pensamientos sobre dicho tema[384].

Adiós, muy distinguido amigo, y continúe favoreciendo al adictísimo admirador de su doctrina y de su virtud.

*Henry Oldenburg*
Londres, 8 junio 1675[385]

[4|273] **Carta 62**

*Henry Oldenburg*
al muy ilustre señor B. d. S.

Reanudado tan felizmente nuestro comercio epistolar, no quisiera, muy ilustre señor, faltar al deber de amigo interrumpiendo esa correspondencia.[386]

De su respuesta del cinco de julio he comprendido que tiene la intención de dar a la luz pública aquel tratado suyo de cinco partes. Le ruego, pues, me permita advertirle, por la sinceridad de su afecto hacia mí, que no mezcle en él nada que parezca debilitar de algún modo la práctica de la virtud religiosa; sobre todo, porque esta degenerada y disoluta época nada ansia con más avidez que esos dogmas cuyas conclusiones parecen alimentar los vicios reinantes[387].

Por lo demás, no rehusaré recibir algunos ejemplares de dicho tratado. Solo quisiera rogarle que, a su debido tiempo, los envíe a nombre de cierto comerciante holandés, que reside en Londres, el cual procurará transmitírmelos después. No será necesario decirle que dichos libros me fueron entregados, porque, con tal que lleguen a mi poder, no dude usted que me será cómodo distribuirlos aquí y allá entre mis amigos y obtener por ellos un precio justo[388].

Adiós y, cuando tenga usted tiempo, escriba a su adictísimo amigo.

*Henry Oldenburg*
Londres, 22 de julio de 1675.

[4|274] **Carta 63**[389]

*G. H. Schuller*
al muy eminente y agudo filósofo B. d. S.

Muy eminente y noble señor:

Me avergonzaría del prolongado silencio que hasta ahora he guardado, ya que por él podría ser acusado de ingratitud ante la benevolencia que inmerecidamente usted me ha dispensado, si no pensara que su generosa humanidad le inclina a excusar más bien que a acusar y si no supiera que ella se consagra a tan importantes meditaciones por el bien común de los amigos, que el perturbarlas sin causa suficiente lo perjudicaría y dañaría. Ése es, pues, el motivo de mi silencio, pues me contentaba con saber por los amigos que usted seguía gozando de buena salud.

Pero con la presente quiero informarle de que nuestro nobilísimo amigo, señor Tschirnhaus, todavía en Inglaterra, también goza de ella con nosotros, y en las cartas (que él me ha escrito) me ha encargado tres veces que presentara a su señoría sus respetuosos saludos y le ofreciera sus servicios, y me ha rogado reiteradamente que le propusiera a usted la solución de las dudas siguientes y que le pidiera también la anhelada respuesta, a saber:[390]

1.º) Si le agradaría a su señoría convencernos, con una demostración ostensiva[*7]y no con una reducción al absurdo, [4|275] que nosotros no podemos conocer más atributos de Dios que el pensamiento y la extensión, y si, además, se sigue de ahí que las creaturas que constan de otros atributos no podrían, por el contrario, concebir extensión alguna; ya que, de ser así, parece que existirían tantos mundos cuantos son los atributos de Dios. Por ejemplo, la misma dimensión que tiene, por así decirlo, nuestro mundo de la extensión, la tendrían también los mundos que constan de otros atributos; y así como nosotros no percibimos más que la extensión, fuera del pensamiento, así las creaturas de aquellos mundos no deberían percibir nada más que el atributo de su mundo y el pensamiento.

2.º) Puesto que el entendimiento de Dios difiere de nuestro entendimiento tanto en esencia como en existencia, no tendrá, pues, nada común con nuestro entendimiento, y por tanto (por la proposición 3 del

libro I) el entendimiento de Dios no puede ser causa de nuestro entendimiento.

3.º) En el escolio de la prop. 10 dice usted *que nada hay más claro en la naturaleza que el hecho de que cada ser debe ser concebido bajo algún atributo* (cosa que percibo perfectamente) *y que cuanta más realidad o ser tiene, más atributos le corresponden*. De ahí parecería seguirse que se dan seres que tienen tres, cuatro, etc., atributos, mientras que de lo demostrado cabe colegir que cada ser tan solo consta de dos atributos, a saber, de un determinado atributo de Dios y de la idea de ese atributo.

[4|276] 4.º) Desearía ejemplos de aquellas cosas que son inmediatamente producidas por Dios y de aquellas que lo son mediante alguna modificación infinita. A mí me parece que son del primer género el pensamiento y la extensión, y del segundo, el entendimiento en el pensamiento, y el movimiento, en la extensión, etcétera.[*8]

Éstos son los puntos que nuestro amigo Tschirnhaus desea, junto conmigo, que su eminencia nos aclare, si sus ocupaciones se lo permiten.

Me cuenta, además, que los señores Boyle y Oldenburg se habían formado de su persona una idea extraña y que él no solo la eliminó, sino que adujo argumentos con los que consiguió que vuelvan a tener de usted una opinión sumamente digna y favorable y que incluso aprecien en alto grado su *Tratado teológico-político*[391]

Por respeto a su estilo de vida, no me he atrevido a comunicárselo; pero esté seguro, nobilísimo señor, de que siempre estoy totalmente dispuesto a hacerle cualquier favor, pues soy su devotísimo servidor.

*G. H. Schuller*
Amsterdam, 25 de julio de 1675.
P. D. D. van Gent le saluda respetuosamente, junto con J. Riewertsz>[392].

## [4|277] **Carta 64**

*B d. S.*
al muy docto y experto señor G. H. Schuller
(Respuesta a la precedente)

Muy experto señor:

Me alegro de que se le haya presentado, finalmente, la ocasión de recrearme con su carta, para mí siempre gratísima, y le ruego insistentemente que lo haga con frecuencia, etc.

Paso a sus dudas, y, respecto a la primera, digo que el alma humana solo puede lograr conocer aquellas cosas que implica la idea de un cuerpo que existe en acto o lo que se puede deducir de esa misma idea. Porque el poder de una cosa cualquiera se define por su sola esencia (por la proposición 7 de la parte III de la *Ética*) y la esencia del alma (por la proposición 13 de la parte II) solo consiste en que es la idea de un cuerpo que existe en acto; y por tanto el poder del alma de entender tan solo se extiende a las cosas que contiene esta idea del cuerpo o a las que se siguen de esa idea. Ahora bien, esta idea del cuerpo no implica ni expresa ningún otro atributo de Dios fuera de la extensión y del pensamiento. Pues su objeto, es decir, el cuerpo (por la proposición 6 de la parte II) tiene por causa a Dios en cuanto se considera bajo el atributo de la extensión y no bajo ningún otro atributo, y por consiguiente (por el axioma 6 de la parte I) esta idea del cuerpo implica el conocimiento de Dios en cuanto se considera únicamente bajo el atributo de la extensión. Además, esta idea, en cuanto es un modo de pensar, también tiene a Dios (por la misma proposición) como causa, en cuanto es una cosa pensante y no en cuanto se le considera bajo otro atributo; y por tanto (por el mismo axioma) la idea de esta idea implica el conocimiento de Dios en cuanto se considera bajo el atributo del pensamiento y no de otro cualquiera. Es, pues, evidente que el alma humana o la idea del cuerpo humano no implica ni expresa ningún atributo de [4|278] Dios, fuera de estos dos. Por lo demás, de estos dos atributos o de sus afecciones no se puede deducir ni concebir ningún otro atributo de Dios (por la proposición 10 de la parte I). Concluyo, pues, que el alma humana no puede alcanzar mediante el conocimiento ningún atributo de Dios, fuera de estos dos, que es lo que he propuesto. En cuanto a lo que usted añade, de si, por consiguiente, hay que admitir tantos mundos como atributos existen, vea el escolio de la proposición 7 de la parte II de la *Ética*. Esta proposición se podría, además, demostrar más fácilmente mediante una reducción al

absurdo, forma de demostración que suelo preferir a la otra, cuando la proposición es negativa, pues está más acorde con la naturaleza de tales proposiciones.[393]

Pero, como usted solo me pide una prueba positiva, paso a la *otra cuestión*, a saber, si una cosa puede ser producida por otra de la que difiere tanto en esencia como en existencia; ya que las cosas que se diferencian así, no parecen tener nada común entre sí. Pero, dado que todas las cosas singulares, a excepción de aquellas que son producidas por otras similares, se diferencian de sus causas tanto en esencia como en existencia, no veo ahí ningún motivo de duda. En qué sentido entiendo que Dios es causa eficiente de las cosas, tanto de su esencia como de su existencia, creo haberlo explicado suficientemente en el escolio y en el corolario de la proposición 25 de la parte I de la *Ética*[394].

El axioma del escolio de la proposición 10 de la parte I lo formamos, según he insinuado al final de dicho escolio, a partir de la idea que tenemos del ser absolutamente infinito y no del hecho de que existan o puedan existir seres que tienen tres, cuatro, etc., atributos.[395]

Finalmente, los ejemplos que usted pide son: del primer género, en el pensamiento, el entendimiento absolutamente infinito; en la extensión, en cambio, el movimiento y el reposo; del segundo género, la faz de todo el universo, la cual, aunque varíe de infinitos modos, permanece, no obstante, siempre la misma: vea sobre esto el escolio del lema 7 que precede a la proposición 14 de la parte II[396].

Con esto creo haber respondido, eminente señor, a las objeciones de usted y de nuestro amigo. No obstante, si considera que aún subsiste alguna dificultad, le ruego que no tenga reparo en comunicármelo, a fin de eliminarla también, si me es posible. Que siga usted bien, etc.

La Haya, 29 de julio de 1675.

## [4|279] **Carta 65**

*Ehrenfried Walther von Tschirnhaus*
al muy agudo y docto filósofo B. d. S.

Muy ilustre señor:

Le pido a usted una demostración de lo que dice, a saber, que el alma no puede conocer más atributos de Dios que la extensión y el pensamiento. Pues, aunque lo veo con evidencia, me parece que se puede deducir lo contrario del escolio de la proposición 7 de la parte II de la *Ética*, quizá por la sencilla razón de que no capto con toda corrección el sentido de dicho escolio. He decidido, pues, exponerle a usted, ilustrísimo señor, de qué modo deduzco esto, rogándole insistentemente que se digne ayudarme con su habitual gentileza siempre que no capte rectamente su sentido.

He aquí mi modo de ver las cosas. Aun cuando colijo de dicho pasaje que el mundo es ciertamente único, sin embargo no resulta tampoco menos claro que el mismo se expresa de infinitos modos y que, por consiguiente, toda cosa singular se expresa de infinitos modos. De donde parece seguirse que aquella modificación que constituye el alma humana y aquella que expresa mi cuerpo, aunque es una y la misma modificación, se expresa, no obstante, de infinitos modos: de un modo, por el pensamiento; de otro, por la extensión, y en tercer lugar, por un atributo de Dios desconocido para mi, y así al infinito, ya que existen infinitos atributos de Dios, y el orden y conexión de las modificaciones parecen ser en todos ellos los mismos.

De aquí surge, justamente, mi pregunta: por qué el alma, que representa cierta modificación, modificación que no solo se expresa por la extensión, sino por otros infinitos modos; por qué repito, el alma humana solo percibe aquella modificación expresada por la extensión, es decir, el cuerpo humano, y no ninguna otra expresada por otros atributos.[397]

Pero el tiempo no me permite desarrollar esto más ampliamente; quizá todas estas dudas desaparezcan mediante meditaciones más frecuentes.

Londres, 12 de agosto de 1675.

[4|280] **Carta 66**

*B. d. S.*
al muy noble y docto señor Ehrenfried Walther von Tschirnhaus

(Respuesta a la precedente)

Muy noble señor:

Por lo demás, para contestar a su objeción, digo que, aun cuando cada una de las cosas esté expresada de infinitos modos en el entendimiento infinito de Dios, sin embargo, las infinitas ideas, con las que se expresa, no pueden constituir una y la misma alma de una cosa singular, sino infinitas, puesto que cada una de esas infinitas ideas no tiene ninguna conexión con las demás, tal como expliqué en el mismo escolio de la proposición 7 de la parte II de la *Ética* y como se desprende de la proposición 10 de la parte I. Si usted presta alguna atención a esto, verá que no subsiste dificultad alguna, etc.[398]

La Haya, 18 de agosto de 1675.

## Carta 67

*Albert Burgh*[399]
al muy docto y agudo filósofo B. d. S.

Muchos saludos:

Al salir de mi patria, le prometí escribirle, si en el viaje me sucedía algo digno de mención. Y como, efectivamente, se ha producido esta circunstancia, y por cierto de suma importancia, cumplo mi promesa comunicándole que, por la infinita misericordia de Dios, me he convertido a la Iglesia Católica y me he hecho [4|281] miembro suyo. Cómo ha sucedido esto, podrá saberlo usted con más detalle por el escrito que he enviado al muy ilustre y experto señor D. Cranen, profesor en Leiden, por lo que solo añadiré aquí, brevemente, algunas cosas que pueden resultarle útiles.[400]

Cuanto más le admiraba antes por la agudeza y penetración de su ingenio, tanto más le compadezco y lloro ahora, pues, siendo usted un hombre de gran ingenio, que ha recibido de Dios un alma dotada con los más excelsos dones y es amante e incluso ávido de la verdad, se ha dejado, sin embargo, descarriar y engañar por el miserable y orgullosísimo príncipe

de los espíritus malignos. Pues ¿qué es toda su filosofía sino pura ilusión y quimera? Y, sin embargo, usted confía a ella no solo la tranquilidad de su alma en esta vida, sino también la salvación eterna de su alma. Vea sobre qué miserable fundamento se apoyan todas sus cosas. Usted alardea de haber encontrado de nuevo la verdadera filosofía. ¿Y cómo sabe usted que su filosofía es la mejor entre todas las que han sido jamás enseñadas en el mundo y que aún se enseñan o serán enseñadas en lo sucesivo? ¿Acaso ha examinado usted todas aquellas filosofías, tanto antiguas como nuevas (por no mencionar el examen de las futuras), que se enseñan aquí y en la India y en todo el orbe terrestre? Y, aun cuando las haya examinado correctamente todas ellas, ¿cómo sabe usted que ha elegido la mejor? Dirá usted: mi filosofía está acorde con la recta razón, mientras que las otras la contradicen. Pero todos los demás filósofos, fuera de sus discípulos, están en desacuerdo con usted, y lo mismo que dice usted de su filosofía, lo dicen ellos de sí mismos y de la suya, y con el misino derecho; y le acusan de falsedad y de error, lo mismo que usted a ellos. Es, pues, evidente que, para que brille la verdad de su filosofía, debe usted exponer las razones que no son comunes a las otras filosofías, sino que solo se pueden aplicar a la suya; de lo contrario, habrá que confesar que su filosofía es tan incierta y engañosa como las demás.

Pero paso ya a su libro, al que ha dado ese título impío que reduce y confunde su filosofía con su teología; pues usted mismo las confunde realmente, aunque, con astucia diabólica, pretenda defender que la una está separada de la otra y que tienen principios distintos. Sigo, pues, adelante. **[401]**

[4|282] Quizá diga usted: «Otros no han leído tantas veces como yo la Sagrada Escritura, yo pruebo mis opiniones con esa misma Sagrada Escritura, cuya autoridad, si se la reconoce, constituye la diferencia entre los cristianos y todos los demás pueblos del orbe». Pero ¿cómo? «Aplicando los textos claros a los más oscuros, explico la Sagrada Escritura y con esa interpretación mía formo mis dogmas o confirmo los ya anteriormente configurados en mi cerebro». Pero reflexione seriamente, por favor, sobre lo que usted dice. En efecto, ¿cómo sabe usted que hace bien dicha aplicación y, además, que esa aplicación bien hecha es suficiente para

la interpretación de la Sagrada Escritura y que, de esa forma, realiza correctamente la interpretación de la Sagrada Escritura? Sobre todo, dado que los católicos dicen, y es certísimo, que no toda la palabra de Dios fue dada por escrito y que, por tanto, no se puede explicar la Sagrada Escritura por la sola Sagrada Escritura, no ya por un solo hombre, sino ni siquiera por la misma Iglesia, que es el intérprete único de la Sagrada Escritura. Pues también hay que consultar las tradiciones apostólicas, lo cual se prueba por la misma Sagrada Escritura y por el testimonio de los Santos Padres y está en consonancia tanto con la recta razón como con la experiencia. Dado, pues, que su principio es falsísimo y conduce a la ruina, ¿a dónde irá a parar toda su doctrina, apoyada y levantada sobre este falso fundamento?

Así, pues, si usted cree en Cristo crucificado, reconozca su pésima herejía, corríjase de la perversión de su naturaleza y reconcíliese con la Iglesia. ¿Qué prueba usted que no lo haga como lo hicieron, hacen y harán los herejes que salieron un día, salen hoy o saldrán en el futuro de la Iglesia de Dios? Todos, en efecto, se sirven, como usted, del mismo principio, a saber, únicamente de la Sagrada Escritura, para forjar y afianzar sus dogmas. No se deje cautivar, porque quizá ni los calvinistas o los llamados reformados, ni los luteranos ni los menonitas ni los socinianos, etc., puedan rechazar su doctrina, pues todos éstos son, como ya se ha dicho, tan míseros como usted y están sentados, igual que usted, a la sombra de la muerte.

Pero, si usted no cree en Cristo, es más miserable de lo [4|283] que yo puedo decir. El remedio, sin embargo, es fácil: arrepiéntase de sus pecados tomando conciencia de la perniciosa arrogancia de su mísero y demente razonamiento. ¿No cree en Cristo? ¿Por qué? Porque (dirá) la doctrina y la vida de Cristo no concuerdan con mis principios ni tampoco la doctrina de los cristianos sobre el mismo Cristo concuerda con la mía. Pero le digo de nuevo: ¿se atreve usted a juzgarse superior a todos cuantos han surgido en la Ciudad o Iglesia de Dios, patriarcas, profetas, apóstoles, mártires, doctores, confesores y vírgenes, santos innumerables e incluso, mediante una blasfemia, superior al mismo Señor Jesucristo? ¿Es, entonces, el único que los supera en doctrina, en estilo de vida y, en fin, en todo? ¿Es que usted, hombrecillo miserable, vil gusano de la tierra, e incluso ceniza, pasto de gusanos, pretende anteponerse, con indecible blasfemia, a la Sabiduría

Infinita Encarnada del Padre Eterno? ¿Solo usted se considerará más prudente y más digno que todos aquellos que estuvieron alguna vez, desde el principio del mundo, en la Iglesia de Dios y que creyeron o aún hoy creen en Cristo, que iba a venir o que ya vino? ¿En qué fundamento se basa esta su temeraria, demente, deplorable y execrable arrogancia?

Usted niega que Cristo, el Hijo de Dios vivo, Verbo de la eterna sabiduría del Padre, se haya manifestado en la carne y que haya padecido y haya sido crucificado por el género humano. ¿Por qué? Porque todo eso no responde a sus principios. Pero, aparte de que ya se ha probado que usted no tiene principios verdaderos, sino falsos, temerarios, absurdos, ahora digo más, a saber, que, aunque usted se apoyara en principios verdaderos y construyera el resto sobre ellos, no por ello podría explicar con ellos todo cuanto existe en el mundo, lo sucedido antes o ahora, ni le sería lícito atreverse a afirmar que, cuando algo parece contradecir esos principios, es realmente imposible o falso. Pues son numerosísimas, e incluso innumerables, las cosas que, suponiendo que se puede conocer algo cierto en las cosas naturales, usted no podrá en modo alguno explicar; ni podrá tampoco eliminar la aparente contradicción de tales fenómenos con las explicaciones, que usted tiene por ciertas, de otros fenómenos. A partir de sus principios no explicará usted totalmente nada de lo que sucede en el hechizo y los encantamientos, con solo pronunciar ciertas palabras o llevarlas consigo, a ellas o sus caracteres impresos [4|284] en cualquier materia, ni tampoco los horribles fenómenos de los poseídos por los demonios. De estos hechos yo mismo he visto diversos ejemplos, y de tales y tan numerosos fenómenos he recogido certísimos testimonios de muchísimas personas dignísimas de crédito y totalmente concordes.[402]

¿Qué podrá saber usted de las esencias de todas las cosas, aun concediéndole que algunas ideas que tiene en su mente convengan adecuadamente a las esencias de esas cosas de las que son ideas? Pues nunca podrá estar seguro de si las ideas de todas las cosas creadas surgen naturalmente en la mente humana o si, por el contrario, muchas de ellas, si no todas, pueden ser producidas y son realmente producidas en ella por los objetos externos e incluso por sugestión de los espíritus buenos o malos o por una revelación divina evidente. ¿Cómo, pues, sin consultar el

testimonio de otros hombres y la experiencia de las cosas, por no hablar ahora de la sumisión de su juicio a la omnipotencia divina, podrá usted, a partir de sus principios, definir con precisión y establecer con certeza la actual existencia o inexistencia, la posibilidad o imposibilidad de existir (es decir, que se dan o no actualmente, que pueden o no darse en la realidad), por ejemplo, las cosas siguientes: la vara mágica para detectar metales y aguas subterráneas; la piedra que buscan los alquimistas; el poder de las palabras y de los caracteres; las apariciones de los diversos espíritus, tanto buenos como malos, su poder, ciencia y ocupación; la representación de plantas y flores en la redoma de vidrio después de su combustión; las sirenas; los hombrecillos que, según dicen, se aparecen con frecuencia en las minas; las antipatías y simpatías de muchísimas cosas; la impenetrabilidad del cuerpo humano, etc.?

De modo alguno, mi querido filósofo, podrá usted decir algo preciso sobre las cosas mencionadas, aunque poseyera un talento infinitamente más sutil y penetrante del que posee. Y si, al juzgar sobre estas cosas y otras similares, se confía únicamente en su entendimiento, hará lo mismo cuando piensa en aquellas que le son desconocidas o inexperimentadas, y por eso las tiene por imposibles, cuando realmente solo deberían parecerle inciertas, mientras no se convenciera por el testimonio de numerosos testigos fidedignos. Lo mismo hubiera juzgado, creo yo, Julio César, si alguien le dijera que se [4|285] puede formar un polvo, que sería de uso común en siglos posteriores, cuyo poder es tan eficaz que hace saltar por los aires castillos, ciudades enteras e incluso los mismos montes, y que, encerrado en un lugar cualquiera, se dilata súbitamente, una vez encendido, de forma tan admirable que rompe todo lo que impide su acción. Julio César no hubiera creído jamás esto, sino que se hubiera reído a mandíbula batiente de aquel hombre que le quisiera convencer de una cosa contraria a su juicio y experiencia y a la máxima ciencia militar.

Pero volvamos al camino. Si usted no conoce las cosas que acabo de mencionar ni puede juzgarlas, ¿por qué opina usted, hombre miserable, henchido de soberbia diabólica, temerariamente sobre los tremendos misterios de la vida y pasión de Cristo, que los mismos doctores católicos declaran incomprensibles? ¿Por qué delira, además, charlando necia y

vanamente sobre los innumerables milagros y signos que, por la omnipotente virtud de Dios, realizaron, después de Cristo, sus apóstoles y discípulos y, posteriormente, varios millares de santos, en testimonio y confirmación de la verdad de la fe católica, y los que, por la misma omnipotente misericordia y bondad de Dios, se producen, también en nuestros días, sin cuento por todo el orbe terrestre? Y si usted no puede negar éstos, como sin duda alguna no puede, ¿por qué persiste en su empeño? Dese por vencido y arrepiéntase de sus errores y pecados; revístase de humildad y regenérese.

Pero conviene descender ahora a la verdad de hecho, que es realmente el fundamento de la religión cristiana.[403] ¿Cómo se atreverá a negar, si lo piensa bien, la eficacia del consenso de tantas miríadas de hombres, de los cuales algunos miles le han superado y superan en muchas parasangas a usted en doctrina, en erudición y en verdadera y sutil solidez y perfección de vida, todos los cuales afirman con absoluta unanimidad que Cristo, el Hijo de Dios vivo encarnado, padeció, fue crucificado y murió por los pecados del género humano, que resucitó y fue transfigurado, y que reina en los cielos, como Dios, con el Padre eterno en unidad del Espíritu Santo, y las demás cosas, con ésta relacionadas: que el Señor Jesús y, después, en su nombre, los apóstoles y los demás santos han realizado en la Iglesia, por la virtud divina y omnipotente, innumerables milagros, que no solo superan la capacidad humana, sino que incluso [4|286] repugnan al sentido común (de los cuales se conservan hasta el día de hoy innumerables indicios materiales y signos visibles esparcidos, a lo largo y a lo ancho, por el orbe de la tierra) y que aún hoy los siguen realizando? ¿Acaso no podría negar, del mismo modo, que los antiguos romanos han existido jamás en el mundo y que el emperador Julio César, una vez reprimida la libertad de la república, cambió su régimen por la monarquía; sin preocuparme para nada de tantos monumentos, evidentes para todos, que el tiempo nos ha dejado sobre el poder de los romanos, y en contra del testimonio de aquellos gravísimos autores que escribieron un día las historias de la república y de la monarquía romanas, donde cuentan especialmente muchas cosas de Julio César, y del juicio de tantos miles de hombres que o vieron ellos mismos dichos monumentos o les han dado crédito (pues son innumerables los que

afirman su existencia), como se lo dieron y se lo dan todavía a dichas historias; fundándome simplemente en que la noche pasada he soñado que los monumentos que nos quedan de los romanos no son realidades actuales, sino simples ilusiones, y que por lo mismo lo que se dice de los romanos es parecido a lo que cuentan puerilmente esos libros, llamados novelas, sobre Amadís de Gaula y otros héroes por el estilo; es decir, que Julio César o nunca existió en el mundo o, si existió, fue un hombre atrabiliario, que no conculcó realmente la libertad de los romanos, erigiéndose a sí mismo sobre el trono de la majestad imperial, sino que fue inducido por su necia imaginación o por el poder adulador de sus amigos a creer que él había realizado tales hazañas? ¿No podría negar igualmente que el reino de China fue ocupado por los tártaros, que Constantinopla es la sede del Imperio turco, y otras muchas cosas análogas? Pues todas estas cosas se apoyan en el consenso unánime de algunos miles de hombres y, por lo mismo, su certeza es evidentísima; puesto que es imposible que todos los que transmiten estas cosas, e incluso otras muchas, se hayan engañado o que hayan querido engañar a otros, a lo largo de tantos siglos y, en muchas de ellas, desde los primeros años del mundo hasta el día de hoy sin interrupción.

Piense, en segundo lugar, que la Iglesia de Dios persiste, desde el comienzo del mundo hasta el día de hoy, [4|287] propagándose sin interrupción, firme e inconmovible, mientras que todas las otras religiones, paganas o heréticas, tuvieron el comienzo, al menos, después, si no han tenido ya el fin; y lo mismo hay que decir de las monarquías de los reinos y de las opiniones de cualesquiera filósofos.

Considere, además, en tercer lugar, que la Iglesia ha pasado, por el advenimiento de Cristo encarnado, del culto del *Antiguo Testamento* al del *Nuevo* y que, fundada por el mismo Cristo, Hijo de Dios vivo, fue propagada después por los apóstoles y por sus discípulos y sucesores: hombres, según el mundo, indoctos, y que confundieron, no obstante, a todos los filósofos, pese a que enseñaron la doctrina cristiana, que repugna al sentido común y supera todo humano discurso y lo trasciende; hombres, según el mundo, abyectos, viles e innobles, que no recibieron el apoyo del poder de los reyes o príncipes terrenos, sino que, por el contrario, fueron

por ellos perseguidos con todo tipo de tribulaciones y sufrieron las demás adversidades del mundo; su obra, cuanto más se esforzaban los potentísimos emperadores romanos en impedirla y oprimirla, asesinando a cuantos cristianos podían con todo género de martirios, más se propagaba; y de este modo, en breve espacio de tiempo, la Iglesia de Cristo se difundió por todo el orbe terrestre y, finalmente, convertidos a la fe cristiana el mismo emperador romano y los reyes y príncipes de Europa, la jerarquía eclesiástica alcanzó el amplísimo poder que hoy podemos admirar; y todo esto fue logrado con la caridad, la mansedumbre, la paciencia, la confianza en Dios y las demás virtudes cristianas (no con el estrépito de las armas, con la fuerza de grandes ejércitos y con la devastación de regiones, que es como extienden sus fronteras los príncipes mundanos), sin que las puertas del infierno hayan prevalecido contra la Iglesia, tal como Cristo prometió. Valore rigurosamente también aquí el terrible e indeciblemente severo suplicio con que los judíos han sido oprimidos hasta el último grado de miseria y calamidad, por haber sido los autores de la crucifixión de Cristo. Recorra, pase y repase las historias de todos los tiempos, y comprobará que no ha sucedido nada similar en ninguna otra sociedad, ni aun en sueños.

[4|288] Advierta, en cuarto lugar, que pertenecen a la esencia de la Iglesia Católica y que realmente son propiedades inseparables de dicha Iglesia las siguientes: *la antigüedad*, por la cual, reemplazando a la religión judía, que hasta ese momento era la verdadera, remonta su comienzo a Cristo, hace ya dieciséis siglos y medio, y se prolonga a través de la serie sucesiva e ininterrumpida de sus pastores, y en virtud de la cual ella sola posee los libros sagrados y divinos, puros e incorruptos, así como la tradición de la Palabra de Dios no escrita, y la mantiene segura e inmaculada; *la inmutabilidad*, por la cual su doctrina y la administración de los sacramentos se conservan invioladas, como fueron instituidas por el mismo Cristo y los apóstoles, y con el vigor que les conviene; la *infalibilidad*, por la cual determina todo lo concerniente a la fe con suma autoridad, seguridad y verdad, y toma decisiones según la potestad que Cristo le concedió a ese fin y según la dirección del Espíritu Santo, del que la Iglesia es esposa; la *irreformabilidad*, pues, como no puede corromperse ni engañarse o engañar, consta que nunca necesita reforma; la *unidad*, en

virtud de la cual todos sus miembros creen lo mismo, enseñan lo mismo acerca de la fe, tienen uno y el mismo altar y todos los sacramentos comunes, y finalmente, conspiran a uno e idéntico fin mediante la obediencia mutua; la *imposibilidad* de que, bajo cualquier pretexto, un alma se *separe* de ella sin incurrir *ipso facto* en la condenación eterna, a menos que se una de nuevo a ella, antes de morir, mediante la penitencia, y por la cual consta que todos los herejes se desprendieron de ella, mientras que ella se mantiene siempre coherente consigo misma y sólidamente firme, como edificada sobre una roca; *la extensión vastísima*, por la cual se difunde por todo el mundo y en forma visible, lo cual no se puede afirmar de ninguna otra sociedad cismática, herética o pagana, ni de ningún régimen político o doctrina filosófica, así como ninguna de las susodichas propiedades de la Iglesia Católica tampoco conviene ni puede convenir a ninguna otra sociedad; y finalmente, la *perpetuidad* hasta el fin del mundo, de la cual le dio garantías el mismo Camino, la Verdad y la Vida, y que, además, demuestra claramente la experiencia de todas las propiedades enumeradas, tal como le fueron prometidas y concedidas por el mismo Cristo por medio del Espíritu Santo.

Infiera, en quinto lugar, que el orden admirable con que [4|289] la Iglesia es dirigida y gobernada, un cuerpo de tal magnitud, indica claramente que ella depende de forma muy singular de la providencia de Dios y que su administración está admirablemente dispuesta, protegida y dirigida por el Espíritu Santo, del mismo modo que la armonía, que contemplamos en todas las cosas de este universo, muestra la omnipotencia, la sabiduría y la providencia infinita que todo lo creó y que todavía lo conserva. En efecto, en ninguna otra sociedad se mantiene un orden tan bello y estricto y sin interrupción.

Piense, en sexto lugar, que los católicos, aparte de que innumerables de ambos sexos (muchos de los cuales aún viven hoy y mismo he visto y conocido algunos) vivieron admirable y santísimamente e hicieron muchos milagros por virtud de Dios omnipotente y en el nombre adorable de Jesucristo, y aparte de que aún hoy día se realizan continuamente conversiones repentinas de muchísimos que pasan de una vida pésima a otra mejor, verdaderamente cristiana y santa; todos los católicos en general son

tanto más humildes cuanto más santos y más perfectos, y se consideran más indignos que otros y les ceden la gloria de una vida más santa. Por su parte, los pecadores, incluso los máximos, siempre observan el debido respeto a las cosas sagradas, confiesan su propia maldad, se acusan de los propios vicios e imperfecciones y quieren librarse de ellos y así enmendarse. De suerte que cabe afirmar que el más perfecto hereje o filósofo que jamás haya existido, apenas merece ser contado entre los más imperfectos católicos. De todo lo cual se puede deducir, una vez más, con toda evidencia, que la doctrina católica es sapientísima y admirable por su profundidad; en una palabra, que supera a todas las demás doctrinas de este mundo, puesto que hace a los hombres mejores que los restantes de otra sociedad cualquiera y les enseña y transmite el camino seguro para alcanzar la tranquilidad del alma en esta vida y la salvación eterna del alma después de ella.

En séptimo lugar, reflexione seriamente en la *confesión pública* de muchos herejes endurecidos en la obstinación y de gravísimos filósofos, según la cual, después de haber aceptado la fe católica, vieron y conocieron por fin que ellos habían sido antes miserables, ciegos’ ignorantes, aún más, necios e insensatos, pese a que, repletos de orgullo e inflados por el viento de la arrogancia, [4|290] estaban falsamente persuadidos de que habían sido levantados muy por encima de los demás en perfección de doctrina, erudición y vida. Algunos de ellos llevaron después una vida muy santa y dejaron tras de sí el recuerdo de innumerables milagros, y otros fueron al martirio con decisión y alegría inmensa; y algunos entre los cuales está el divino San Agustín, llegaron a ser sutilísimos, profundísimos, sapientísimos y, por tanto, utilísimos doctores e incluso verdaderas columnas de la Iglesia.

Y reflexione, por fin, sobre la misérrima e inquieta vida de *los ateos*, por más que den a veces muestras de gran regocijo de espíritu y quieran aparentar que viven alegremente y con suma paz interior del alma. Pero contemple, ante todo, su desdichadísima y horrenda muerte, de la que yo mismo he visto algunos ejemplos y conozco, con igual certeza, muchísimos e incluso incontables casos por referencias de otros y por la historia. Y aprenda con el ejemplo de éstos a ser sabio a tiempo.

De esta forma ve, pues, usted o, al menos, espero que vea cuán temerariamente se confía a las opiniones de su cerebro (pues, si Cristo es verdadero Dios y, al mismo tiempo, hombre, como es certísimo, vea a qué queda usted reducido: pues perseverando en sus abominables errores y en sus gravísimos pecados, ¿qué otra cosa le cabe esperar fuera de la condenación eterna? Medite cuán horrible es esto); cuán poca razón tiene usted para reírse de todo el mundo, excepto de sus pobres adoradores; cuán estúpidamente soberbio y engreído se vuelve usted con el pensamiento de su excelente ingenio y con la admiración de su vanísima, aún, falsísima e impiísima doctrina; cuán torpemente se hace a sí mismo más miserable que las mismas bestias, privándose de la libertad de su voluntad: pues, si no la experimentara y reconociera realmente, ¿cómo podría engañarse a sí mismo, pensando que sus opiniones son dignas de suma alabanza e incluso de la imitación más rigurosa? Si usted no quiere (cosa que no quiero ni pensar) que Dios o su prójimo se apiaden de usted, compadézcase, al menos, usted mismo de su propia miseria, con la que se empeña en hacerse más miserable de lo que es o menos miserable de lo que llegará a ser, de continuar así.

Arrepiéntase, hombre filósofo, reconozca su sabia necedad y su necia sabiduría; de soberbio, vuélvase humilde y sanará. [4|291] Adore a Cristo en la Santísima Trinidad para que se digne compadecerse de su miseria, y le acogerá. Lea a los santos Padres y doctores de la Iglesia y le instruirán en lo que debe hacer para que no perezca, sino que alcance la vida eterna. Consulte a los hombres católicos, profundamente instruidos en su fe y de vida honesta, y le dirán muchas cosas que usted nunca ha sabido y que le asombrarán.

Por mi parte, le he escrito esta carta con intención auténticamente cristiana: primero, para que sepa el amor que le tengo a usted, aunque sea gentil; y después, para rogarle que deje de pervertir también a otros.

Concluiré, pues, así. Dios quiere arrancar su alma de la condenación eterna, con tal que usted quiera. No dude usted en obedecer al Señor, que tantas veces le llamó por otros y que le llama una vez más, y quizá la última, por mi, que he alcanzado esta gracia de la inefable misericordia de Dios y que pido la misma con todas mis fuerzas para usted. No se resista,

porque, si usted no atiende por fin la llamada de Dios, se encenderá contra usted la ira del Señor, y corre el peligro de que sea abandonado por su infinita misericordia y se haga víctima de la justicia divina, que todo lo consume en su ira. Que Dios omnipotente lo evite para mayor gloria de su nombre y salvación de su alma y para ejemplo salvífico de muchos desventurados idólatras suyos, que le han de imitar: por nuestro señor y salvador Jesucristo, que vive y reina con el Padre eterno, en unidad del Espíritu Santo, Dios por todos los siglos de los siglos.

Florencia, 3 de septiembre de 1675.

[4|292] **Carta 67-A**[404]

*Niels Stensen*[405]
sobre la verdadera filosofía al reformador de la nueva filosofía

En el libro, del que ya otros le señalaron autor, cosa que yo mismo sospecho por varias razones, observo que usted lo refiere todo a la seguridad pública o más bien a su propia seguridad, que es, según usted, el fin de la seguridad pública. Sin embargo, ha adoptado usted los medios contrarios a la deseada seguridad y ha descuidado totalmente aquella participación suya, de cuya seguridad había que preocuparse tan solo.

Que usted ha elegido los medios contrarios a la deseada seguridad se desprende claramente de que, mientras busca la seguridad pública, todo lo turba y se expone sin ninguna necesidad al máximo peligro, pese a que se esfuerza en evadirse de todo peligro. Y que usted ha descuidado totalmente aquella participación suya, de que tan solo debería preocuparse, consta por el hecho de que permite a todos pensar y hablar de Dios lo que les plazca, a condición de que no sea algo que suprima la obediencia que se debe, según usted, no tanto a Dios cuanto a los hombres. Lo cual viene a significar que usted encierra todo el bien del hombre dentro de los bienes del régimen civil, es decir, dentro de los bienes del cuerpo. Ni dice nada a su favor que usted afirme que reserva para la filosofía el cuidado del alma, tanto porque su filosofía trata del alma mediante un sistema formado a partir de

suposiciones, como porque usted deja a los ineptos para su filosofía en tal estado de vida, que se diría que son autómatas privados de alma y solo nacidos para el cuerpo[406].

Al ver que camina en semejantes tinieblas un hombre que fue antaño muy amigo mío y que tampoco ahora, según espero, es mi enemigo (pues estoy convencido de que el recuerdo de la antigua costumbre conserva aún ahora el amor mutuo), y al recordar que también fui víctima en otro tiempo, si no exactamente de los mismos, sí de gravísimos errores, la magnitud del peligro del que fui librado me hace tan evidente la misericordia [4|293] de Dios hacia mí, que, movido por igual compasión hacia usted, le pido al cielo la misma gracia, que he conseguido, sin mérito mío alguno, sino tan solo por la benignidad de Cristo. Y para unir las obras a las súplicas, me ofrezco con mucho gusto a examinar con usted todos aquellos argumentos que usted desee analizar en orden a hallar y conservar el verdadero camino hacia la autentica segundad. Y, aunque sus escritos muestren que está usted muy alejado de la verdad, sin embargo el amor a la paz y a la verdad que yo he visto antaño en usted y que aún no se ha extinguido en esas tinieblas me hace esperar que prestará fácilmente oídos a nuestra Iglesia, a condición de que se le exponga suficientemente qué le promete a todos y qué concede a los que se quieren acercar a ella.

En cuanto a lo primero, la Iglesia promete a todos la verdadera segundad, la segundad eterna, es decir, la paz estable, que acompaña a la verdad infalible, y al mismo tiempo les ofrece los medios necesarios para conseguir tan alto bien: el primero, el perdón seguro de los malos actos; el segundo, la norma perfectísima de los actos buenos; el tercero, la verdadera perfección práctica de todas las ocupaciones, de acuerdo con dicha norma. Y todo ello no solo lo promete a los doctos o dotados de sutil ingenio y libres de todo tipo de quehaceres, sino indistintamente a todos, de cualquier edad, sexo y condición. Y para que esto no le sorprenda, sepa usted que se requiere, por parte del que accede a la Iglesia, aparte de la no resistencia, la positiva cooperación; y que esto mismo se realiza actuando interiormente aquel que, a través de los miembros visibles de la Iglesia, pronuncia la palabra externa. Y, aunque ella dice al que viene que debe dolerse ante los ojos de Dios de sus pecados y exhibir ante los ojos de los hombres obras

dignas de ese dolor, y que todo ello debe creerlo de Dios en cuerpo y alma, etc., ello no significa que quien entra en la Iglesia deba emprender todo esto con sus propias fuerzas. Pues no se requiere sino que no niegue su asentimiento y su cooperación a lo que hay que hacer y creer, que es lo único que está en su poder; pues el quererlo y, una vez querido, realizarlo, depende del espíritu de Cristo, que previene, acompaña y lleva a cabo nuestra cooperación. Y, si usted aún no entiende esto, no me sorprende, y no lograré al momento, aún más no tengo fuerzas para lograrlo, que usted lo entienda.

Mas, a fin de que no le parezca todo esto algo totalmente ajeno a la razón, le diseñaré brevemente la forma del régimen cristiano, en cuanto puede hacerlo un nuevo habitante o más bien un advenedizo de esta ciudad, que aún ahora sigue viviendo en lo más bajo. El objetivo de este régimen es que el hombre dirija no solo todas sus operaciones externas, sino también los más secretos pensamientos, [4|294] según el orden establecido por el autor del universo, o, lo que es lo mismo, que el alma mire en todas sus obras a Dios como su autor y juez. A este respecto, la vida de cualquier hombre contaminado por el pecado se divide en cuatro grados.

El primer grado es aquel en que el hombre lo realiza todo como si sus pensamientos no estuvieran sometidos a ningún juez, y éste es el estado de los hombres o todavía no lavados con el bautismo o después del bautismo endurecidos en el pecado. Este grado ora se llama ceguera, porque el alma no mira a Dios que la ve (como cuando se dice en el *Libro de la sabiduría*, 2: «su malicia los ha cegado»), ora se llama muerte, porque el alma está como enterrada entre placeres perecederos (y en este sentido dijo Cristo: «dejad que los muertos entierren a sus muertos»)[407], y otras muchas cosas por el estilo. No repugna a este estado que se cuenten muchas cosas y con frecuencia verdaderas acerca de Dios y del alma; pero, como se trata de ellas como de objetos remotos o externos, de ahí que surjan constantes dudas sobre ellos, muchas dudas y vicios frecuentes, si no de obras externas, sí al menos de pensamientos. De ahí que el alma, privada, como si estuviera muerta, del espíritu que vivifica las acciones, es arrastrada por cualquier viento de los deseos.

El segundo grado es, cuando el hombre, no resistiendo a la palabra de Dios, externa o interna, comienza a mirar a quien le llama. Mientras, siguiendo esa luz sobrenatural, reconoce en sus opiniones muchas cosas falsas y en sus acciones muchas viciosas, se entrega totalmente a Dios, que, administrándole los sacramentos por medio de sus operarios, le otorga la gracia invisible bajo los signos visibles. Este grado de los renacidos se llama infancia o niñez, y la palabra de Dios, que a ellos se predica, se compara a la leche.[408]

El tercer grado es cuando, mediante el continuo ejercicio de las virtudes, se doman las concupiscencias y se prepara el espíritu para entender los misterios escondidos en las Escrituras sagradas, los cuales no se captan hasta que el alma, con el corazón ya limpio, alcanza el cuarto grado.

Entonces comienza a ver a Dios y consigue la sabiduría de los perfectos. Aquí se da la unión perpetua de la voluntad, a veces incluso mística, de lo cual aún hoy existen ejemplos entre nosotros.

Así, pues, toda la organización del cristianismo tiende a que el alma pase del estado de muerte al estado de vida, es decir, a que aquella que tenía los ojos del alma apartados de Dios y fijos en el error, una vez alejados de todo error, los dirija constantemente a Dios en todas las acciones del cuerpo y del alma, queriendo o no queriendo lo [4|295] mismo que haya querido o no querido el Autor de ella y de todo orden. De ahí que, si lo examina todo convenientemente, solo en el cristianismo hallará la verdadera filosofía, que enseña sobre Dios cosas dignas de Dios y sobre el hombre cosas adecuadas al hombre y que guía a sus cultivadores a la verdadera perfección de todas las acciones.

En cuanto a lo segundo, solo ella otorga a los que no se oponen, lo que promete, pues solo la Iglesia católica ha dado en cada siglo perfectos ejemplos de virtudes y aún hoy día los ofrece a la veneración de la posteridad en personas de toda edad, sexo y condición. Ni cabe dudar de la garantía con que promete la seguridad eterna, si proporciona con suma fidelidad todos los medios ordenados a ese fin, incluso el milagro. Aún no he cumplido el cuarto año en la Iglesia y, sin embargo, ya he visto en ella tales ejemplos de santidad que me veo forzado a exclamar con David: «tus testimonios se han hecho demasiado creíbles».[409] No menciono a los

obispos ni tampoco a los sacerdotes, cuyas palabras, escuchadas por mí en coloquios familiares, firmaría con mi propia sangre que fueron signos humanos del espíritu divino; lo son por la inocencia de la vida y por la virtud de su palabra. Tampoco nombraré a muchos que han abrazado una rigurosísima regla de vida, de los que afirmaría lo mismo.

Tan solo aduciré dos tipos de ejemplos: el uno, de personas convertidas de una vida pésima a una vida santísima; el otro, de idiotas, así llamados según su forma de hablar, que, no obstante, han conseguido, sin ningún estudio, sublimes noticias acerca de Dios a los pies del crucifijo. De esta clase conozco a algunos, tanto hombres como mujeres, que, dedicados a las artes mecánicas o ligados a ministerios serviles, han llegado mediante el ejercicio de las virtudes divinas a entender los misterios de Dios y del alma, y cuya vida es santa, las palabras divinas y las obras no rara vez milagrosas, como por ejemplo la predicción del futuro y otras cosas que callo por brevedad.

Sé bien qué puede objetar usted a los milagros; pero tampoco nosotros tenemos solamente fe en los milagros, sino que, cuando vemos como efecto de un milagro la perfecta conversión de un alma, de los vicios a las virtudes, con razón lo atribuimos al autor de todas las virtudes. Porque considero que el mayor milagro de todos es que quienes pasaron treinta, cuarenta o más años accediendo a todos sus deseos, como si en un momento se hubieran alejado de toda malicia, se conviertan en ejemplos de virtud, como los que he visto con estos ojos y abrazado con estas manos y que muchas veces nos hicieron llorar de alegría a mí y a otros. «¡No hay Dios como nuestro Dios!»[410]

[4|296] Si usted consulta la historia del pasado y también el actual estado de la Iglesia, no en los libros de nuestros adversarios, no entre aquellos que o bien están muertos entre nosotros o bien no han dejado todavía, al menos, la infancia, sino, como suele hacerse al aprender cualquier otra doctrina, entre aquellos que, según confesión de los nuestros, son tenidos por verdaderos católicos, verá usted que ella ha cumplido siempre sus promesas y que también hoy las sigue cumpliendo. Usted descubrirá así en ella una evidencia de credibilidad que le satisfará, sobre todo porque usted piensa de forma más mitigada que los demás adversarios

nuestros sobre el Romano Pontífice y porque admite la necesidad de buenas obras.[411] Pero nuestras cosas examínelas, por favor, en nuestros escritos, que es lo que también le aconsejarán sin duda sus dogmas acerca de la fuerza de los prejuicios.

Aduciría gustoso los pasajes de la Escritura que atribuyen autoridad al Pontífice, que usted mismo solo le niega porque no la encuentra en la Escritura y porque no admite que la República cristiana sea similar a la judía.[412] Pero, como acerca de la interpretación de la Escritura opina de forma distinta de nuestra doctrina, que tan solo admite la interpretación de la Iglesia, paso aquí por alto ese argumento y, respecto al segundo, digo que el régimen cristiano, que únicamente busca la unidad de fe en los sacramentos y en la caridad, tan solo admite una cabeza. Su autoridad no consiste en innovar a su arbitrio todo tipo de cosas, pues esto es una calumnia de los adversarios, sino en que las cosas de derecho divino o necesarias se mantengan siempre inmutables y que, en cambio, las cosas de derecho humano o indiferentes se cambien, según juzgue la Iglesia por causas justas que conviene hacerlo, por ejemplo, si ve que los maliciosos abusan de cosas indiferentes para desechar las necesarias. De ahí que, al interpretar las Sagradas Escrituras y al determinar los dogmas de fe, actúa de forma que se conserven los dogmas, entregados por Dios a través de los apóstoles y sus interpretaciones, y que lo nuevo y humano sea proscrito. No me referiré a otras materias de esa misma autoridad, ya que la unidad de lo que se debe creer y obrar, tantas veces mandada por Cristo, basta para que a usted le resulte probable el régimen monárquico.

Por consiguiente, si usted es guiado por el verdadero amor a la virtud, si se complace en la perfección de las acciones, indague todas las sociedades del mundo y no hallará, en ningún otro lugar, que la búsqueda de la perfección se emprenda con tanto fervor y se lleve a cabo con tanto éxito como se hace entre nosotros. Y este único argumento puede constituir para usted la demostración de que realmente «aquí está el dedo de Dios».[413]

[4|297] Pero, a fin de que reconozca más fácilmente esto, descienda primero a usted y sacuda su alma; pues, si lo escruta todo correctamente, verificará que está muerta. Se desplaza usted entre la materia movida, como si le faltara la causa que le mueve o como si no sirviera para nada. En

efecto, la religión que usted introduce es de los cuerpos y no de las almas; y en el amor al prójimo se preocupa usted por las acciones necesarias para conservar el individuo y propagar la especie, pero apenas se interesa nada por aquellas acciones con las que adquirimos el conocimiento y el amor del Autor. Aún más, usted cree que todos están muertos como usted, ya que les deniega a todos la luz de la gracia, por no haberla experimentado personalmente y por no admitir otra certeza que la demostrativa, desconociendo la certeza de la fe, que aventaja toda demostración. Y, sin embargo, su certeza demostrativa ¡en cuán estrechos límites se encierra!

Escudriñe, por favor, todas sus demostraciones y propóngame una sola que diga cómo se unen lo pensante y lo extenso, cómo se une el principio que mueve con el cuerpo que es movido. Pero ¿por qué le pido demostraciones de estas cosas, si ni siquiera podrá explicarme sus modos probables? Por eso es usted incapaz de explicar, sin presupuestos, el sentido del placer y del dolor, ni el movimiento del amor o del odio. Aún más, toda la filosofía de Descartes, analizada y reformada por usted con todo esmero, no puede explicarme demostrativamente este único fenómeno, a saber, cómo el impulso de la materia sobre la materia es percibido por el alma unida a la materia. Y sobre la misma materia, ¿qué noticia nos proporcionan ustedes, aparte del examen matemático de la cantidad relativo a las figuras, hasta ahora solo hipotéticamente probadas en cualquier tipo de partículas? ¿Y qué es más ajeno a la razón que negar las palabras divinas de aquel, cuyas divinas obras están patentes a los sentidos, por el simple hecho de que repugnen a las demostraciones humanas, basadas sobre una hipótesis? Y, si ustedes no entienden siquiera aquella virtud del cuerpo, gracias a la cual el alma percibe los objetos corporales, ¿qué será más ajeno a la razón que emitir un juicio sobre aquella virtud suya que, glorificada mediante la mutación de lo corruptible en lo incorruptible, se ha de asociar de nuevo al alma?[414]

Por mi parte, estoy convencidísimo de que hallar nuevos principios que expliquen la naturaleza de Dios, del alma y del cuerpo, es lo mismo que hallar principios ficticios. Puesto que la misma razón enseña que repugna a la divina providencia el que, durante tantos miles de años, varones santísimos hayan desconocido los verdaderos principios sobre esas

materias, que debían ser descubiertos, por primera vez en este siglo, por hombres que no han alcanzado siquiera la perfección de las [4|298] virtudes morales. Creería incluso que, acerca de Dios, del alma y del cuerpo, solo son verdaderos aquellos principios que, desde el inicio de las cosas creadas hasta el día de hoy, se han conservado siempre en una misma sociedad, es decir, en la ciudad de Dios. Sobre sus primeros doctores dice aquel anciano que, según san Justino, fue quien efectuó el tránsito de la filosofía mundana a la filosofía cristiana: «existieron filósofos más antiguos que fueron dichosos, justos, queridos por Dios, que hablaron inspirados por el Divino Espíritu y que vaticinaron que se producirían las cosas que ahora suceden». **[415]**

Los principios propuestos por tales filósofos, transmitidos a nosotros sin interrupción por sucesores similares a ellos y que aún hoy se ofrecen a quien los busca con recta razón por medio de filósofos del mismo tipo, creería que son los únicos principios verdaderos, ya que la santidad de vida demuestra la verdad de la doctrina.

Escrute usted los principios y los dogmas de esta filosofía, no en sus enemigos ni en aquellos partidarios suyos, a quienes o la malicia asocia a los muertos o la ignorancia a los niños, sino en sus maestros, perfectos en toda sabiduría y gratos a Dios, que ya participan probablemente de la vida eterna. Entonces reconocerá que el perfecto cristiano es perfecto filósofo, aunque no se trate más que de una viejecilla o de una esclava destinada a viles ministerios o de un idiota a los ojos del mundo, que se gana el sustento lavando andrajos, y, a la vista de ello, exclamará usted con san Justino: «ésta es la única filosofía que encuentro segura y útil».

Si a usted le agradara, aceptaría gustoso la tarea de mostrarle, en parte, la contradicción y, en parte, la incertidumbre de aquellos puntos en los que sus dogmas se apartan de los nuestros. Desearía, no obstante, que, una vez que usted reconozca uno o dos errores en sus doctrinas, que hagan evidente la credibilidad que hay en las nuestras, se hiciera discípulo de dichos doctores. Como primeros frutos de su penitencia ofrecería usted a Dios la refutación de los errores por usted mismo reconocidos para irradiación de la luz divina. Y así, si sus primeros escritos han alejado a mil almas del verdadero conocimiento de Dios, la retractación de los mismos, confirmada

por su propio ejemplo, volverá a él a millares de miles, que le acompañarán a usted como a otro san Agustín. Pido de todo corazón para usted esta gracia. Que siga bien.

<ed. Florencia, 1675 = red. sept.1671>.

[4|299] **Carta 68**

*B. d. S.*
al muy noble y docto señor Henry Oldenburg
(Respuesta a la carta 62)

Muy noble y distinguido señor:

En el momento en que recibí su carta del 22 de julio, partí para Amsterdam con la intención de mandar imprimir el libro del que le había hablado en otra carta. Mientras hacía estas gestiones, se difundió por todas partes el rumor de que un libro mío sobre Dios estaba en prensa y que intentaba demostrar en él que no existe Dios, y muchos daban crédito a dicho rumor. Algunos teólogos (los autores, quizá, de dicho rumor) aprovecharon la ocasión de querellarse de mí ante el príncipe y los magistrados. Además, algunos estúpidos cartesianos, que pasaban por simpatizar conmigo, a fin de alejar de ellos tal sospecha, no cesaban de detestar por doquier mis opiniones y escritos, ni han cesado todavía. Cuando me enteré de todo esto por hombres dignos de crédito, que me dijeron, además, que los teólogos me tendían por todas partes asechanzas, decidí diferir la edición que preparaba, hasta ver en qué paraba el asunto y comunicarle, llegado ese momento, cuál era mi opinión. Pero el asunto parece ir cada día a peor y, por tanto, no sé qué hacer[416].

En estas circunstancias, no he querido retrasar por más tiempo mi respuesta a su carta. Le agradezco, ante todo, su amigable advertencia, sobre la cual deseo, sin embargo, tener una explicación más amplia, a fin de saber cuáles cree usted que son esos dogmas que parecen debilitar la práctica de la virtud religiosa. Pues, por mi parte, aquellos que me parecen estar acordes con la razón, creo que son también los más útiles para la

virtud. Por otra parte, quisiera que, si no es molestia para usted, me indique los pasajes del *Tratado teológico-político* que suscitaron escrúpulos en los hombres doctos, ya que deseo ilustrar ese tratado con algunas notas y destruir, si es posible, los prejuicios surgidos en torno a él[417]. Adiós.

<7/17 agosto 1675>[418].

[4|300] **Carta 69**[419]

*B. d. S.*
al doctísimo señor Lambert van Velthuysen

Muy distinguido e ilustre señor:

Me sorprende que nuestro amigo Nieuwstad[420] haya dicho que yo pienso en la refutación de aquellos escritos que se han editado, desde hace poco, contra mi tratado y que, entre ellos, me propongo refutar su manuscrito. Pues estoy seguro de que nunca me ha pasado por la mente refutar a ninguno de mis adversarios. Tan indignos me han parecido todos de que les replicara. Ni recuerdo haber dicho al señor Nieuwstad otra cosa, sino que me proponía ilustrar con notas algunos pasajes más oscuros de dicho tratado y adjuntar a ellas su manuscrito junto con mi respuesta, si es que esto se podía hacer con su beneplácito. Y a él mismo le rogué que se lo preguntara a usted, añadiendo que, si acaso usted no me quería conceder ese permiso, porque mi respuesta contuviera algunas cosas expresadas con cierta dureza, tenía usted plena potestad para corregirlas o suprimirlas. No es que ahora esté yo disgustado con el señor Nieuwstad, sino que he querido comunicarle a usted el asunto, tal como es, para que, si no puedo conseguir el permiso que pido, le muestre al menos que no he pretendido jamás divulgar su manuscrito contra su voluntad. Y, aunque creo que esto se podría hacer sin peligro alguno para su fama, a condición de que su nombre no figure en él, no lo haré, a menos que usted me dé su licencia para publicarlo.[421]

Sin embargo, si he de confesar la verdad, me haría usted algo mucho más grato, si quisiera redactar los argumentos con los que usted cree poder

impugnar mi tratado, y aumentar con ellos su manuscrito. Le ruego encarecidamente que lo haga, puesto que no hay nadie, cuyos argumentos quisiera examinar de mejor grado. Sé, en efecto, que solo le mueve el amor a la verdad y he conocido el singular candor de su espíritu. Por eso le ruego una y otra vez que no se niegue a llevar a cabo usted este trabajo y crea que soy de usted adictísimo.[422]

B. de Spinoza
<La Haya, sept./oct. 1675>[423].

Mi señor Lambert Velthuysen, doctor en medicina, que vive en el nuevo canal en Utrecht

[4|301] **Carta 70**[424]

*G. H. Schuller*, Doctor en medicina
al muy distinguido y agudo filósofo B. d. S.

Muy docto y distinguido señor, muy venerable protector:

Espero que mi última carta, junto con el proceso del antimonio, le haya sido entregada correctamente y, al mismo tiempo, que usted siga bien, como también lo estoy[425].

Por lo demás, en el espacio de un trimestre no recibí carta alguna de nuestro amigo Tschirnhaus, por lo cual me había hecho tristes conjeturas sobre si, al dirigirse de Inglaterra a Francia, había hecho un funesto viaje. Pero ahora estoy lleno de gozo, porque ya he recibido carta suya, y, accediendo a sus ruegos, debo comunicar a mi señor sus saludos de agradecimiento e indicarle que él ha llegado bien a París. Tal como le habíamos aconsejado antes, se ha encontrado allí con el señor Huygens y por eso se ha adaptado totalmente a su forma de pensar, de suerte que es muy apreciado por él. Dice en su carta que su señoría le había recomendado la conversación con él (Huygens) y que usted tiene alta estima de su persona, lo cual le ha alegrado mucho (a Huygens), de suerte que le respondió que también le aprecia mucho a usted y que un poco antes había recibido de usted el *Tratado teológico-político*, que es apreciado allí por

muchos, y se pregunta si acaso se publican más obras del mismo autor. A lo cual le contestó el señor Tschirnhaus que él no conocía más que las demostraciones de la primera [4|302] y de la segunda parte de los *Principios* de Descartes. Fuera de eso, no dice nada más acerca de su señoría, por lo que espera que también a usted le agradará.

No hace mucho, Huygens había hecho llamar a nuestro amigo Tschirnhaus y le había comunicado que el señor Colbert deseaba alguien que enseñara matemáticas a su hijo, y que, si tal ocupación le agradase a él, se la procuraría. Nuestro amigo pidió algún tiempo de espera y se mostró, finalmente, dispuesto. Volvió, pues, Huygens con la respuesta de que esa propuesta le había agradado mucho al señor Colbert, sobre todo porque, dado que Tschirnhaus desconocía el francés, tendría que hablar en latín con su hijo**[426]**.

En cuanto a la objeción muy recientemente hecha, responde que las pocas palabras que, por mandato de su señoría, le había escrito yo, le han aclarado más a fondo su sentido y que a él ya le habían venido antes la misma idea (puesto que el tema puede ser explicado, principalmente, de esas dos formas), pero que él había seguido la que estaba contenida en la reciente objeción, por las dos razones siguientes. Primera, porque, de lo contrario, parecerían contradecirse las proposiciones 5 y 7 del libro segundo. En efecto, en la primera se afirma que los objetos pensados son la causa eficiente de las ideas; ahora bien, esto parece ser refutado por la demostración de la segunda proposición, a causa del axioma 4 de la parte primera, o (y esto me parece mejor) no aplico correctamente, según la intención del autor, este axioma; me gustaría mucho saberlo por usted mismo, si sus ocupaciones se lo permiten. La segunda razón de que no haya seguido dicha explicación, fue que, de este modo, se afirma que el atributo del pensamiento se extiende mucho más que los demás, siendo así que cada uno de los atributos constituye la esencia de Dios: no veo en absoluto cómo lo uno no contradice a lo otro.**[427]**

Añadiré, al menos, una cosa más: si puedo juzgar de los otros ingenios a partir del mío, muy difícilmente se entenderán las proposiciones 7 y 8 del libro segundo, y la razón no es otra sino que al autor le agradó exponer las

demostraciones a ellas adjuntas (pues no dudo que a él le han parecido tan sencillas) con explicaciones muy breves y no un poco más amplias.

Me cuenta, además, que ha encontrado en París a un varón de extraordinaria erudición y versadísimo en diversas ciencias y libre de los prejuicios vulgares de la teología, [4|303] llamado Leibniz. Ha entablado con él una íntima amistad, porque es un sujeto que trabaja, como él, en perfeccionar continuamente el entendimiento; aún más, considera que no hay nada mejor ni más útil que esto. En lo moral tiene, según Tschirnhaus, gran práctica, ya que habla sin ningún impulso de los afectos, siguiendo tan solo el dictado de la razón. En los estudios físicos y, sobre todo, en los metafísicos, acerca de Dios y del alma, prosigue Tschirnhaus, es un gran experto. Y concluye diciendo que es muy merecedor de que, previo el permiso de su señoría, se le entreguen sus escritos, puesto que cree que de ahí redundarán grandes ventajas para su autor, como promete demostrarlo ampliamente, si a usted le parece bien. Pero, de no ser así, no abrigue la mínima desconfianza de que, conforme a su promesa, los guardará con todo cuidado, puesto que aún no ha hecho la mínima alusión a ellos. Este mismo Leibniz aprecia mucho el *Tratado teológico-político*, sobre cuya temática le escribió una vez, si usted lo recuerda, una carta. Le rogaría, pues, a su señoría que, a menos que haya una causa que lo impida, no se resista a dar su licencia, como corresponde a su generosa amabilidad. Y, si es posible, manifiésteme cuanto antes su decisión, ya que, tan pronto haya recibido su respuesta, podré contestar a nuestro amigo Tschirnhaus, lo que haría con gusto el martes por la tarde, a menos que impedimentos más graves obliguen a su señoría a demorarse[428].

El señor Bresser, de vuelta de Cleves, ha enviado aquí gran cantidad de cerveza de su país; le aconsejé que le obsequiara a usted con medio barril, y él me prometió hacerlo así, al tiempo que le envía sus más amistosos saludos[429].

Le ruego, finalmente, que me disculpe de la rudeza del estilo y de la rapidez de la pluma y que me pida que le preste algún servicio para que tenga una ocasión de mostrarle que soy realmente, distinguido señor, de usted segurísimo servidor,

*G. H. Schuller*
Amsterdam, 14 nov. 1675.

[4|304] **Carta 71**

*Henry Oldenburg*
al muy ilustre señor B. d. S.
(Respuesta a la carta 68)

Muchos saludos:

Por lo que veo en su última carta, está en peligro la edición del libro que usted destinaba al público.

No puedo menos de aprobar su plan de aclarar y de suavizar aquellas ideas del *Tratado teológico-político* que torturaron a los lectores. Tales me parecen ser, en primer lugar, lo que allí se dice, de forma ambigua, sobre Dios y la naturaleza, ya que son muchísimos los que opinan que usted los confunde. A ello se añade que a muchos les parece que usted suprime la autoridad y el valor de los milagros, siendo así que casi todos los cristianos están persuadidos de que ellos son el único fundamento sobre el que se puede levantar la certeza de la revelación divina. Además, dicen que usted oculta su opinión acerca de Jesucristo, redentor del mundo, y único mediador de los hombres, y acerca de su encarnación y satisfacción. Y piden que usted exprese claramente su opinión sobre esos tres puntos. Si usted lo hace así y sus opiniones son bien aceptadas por los cristianos sensatos y razonables, pienso que sus asuntos estarán a salvo[430].

He querido hacerle saber brevemente estas cosas, de usted adictísimo. Adiós.

15 de noviembre de 1675.

P. S. Procure, por favor, que sepa pronto que le han sido entregadas estas líneas.

## Carta 72[431]

*B. d. S.*
al muy docto y experto señor G. H. Schuller
(Respuesta a la carta 70)

Muy experto señor y muy venerable amigo:

Me ha sido muy grato saber por su carta, recibida el día de hoy, que está usted bien y que nuestro amigo Tschirnhaus ha realizado felizmente su viaje a Francia. En las conversaciones que él ha mantenido sobre mí [4|305] con el señor Huygens, se comportó, en mi opinión, con gran prudencia y, además, me alegro muchísimo de que haya encontrado tan oportuna ocasión para el fin que él se había propuesto.

No veo, en cambio, qué halla en el axioma 4 de la parte I, que parezca contradecir a la proposición 5 de la parte II. Ya que en esta proposición se afirma que la esencia de cualquier idea tiene por causa a Dios en cuanto que se lo considera como cosa pensante; en cambio, en aquel axioma, se afirma que el conocimiento o idea del efecto depende del conocimiento o idea de la causa. Solo que, a decir verdad, no consigo comprender suficientemente el sentido de su carta sobre este punto y creo que, o en su carta o en el ejemplar a que ella alude, existe un error debido a la rapidez de la pluma. En efecto, usted escribe que en la proposición 5 se afirma que los objetos pensados son causa eficiente de las ideas, siendo así que eso mismo se niega expresamente en dicha proposición. Pienso que toda la confusión se deriva de ahí. Por tanto, sería inútil esforzarme ahora en escribir más largamente sobre el asunto. Debo esperar más bien a que usted me explique más claramente su opinión y a cerciorarme de si usted posee un ejemplar suficientemente corregido[432].

A Lybniz <Leibniz>, del que me escribe, creo que lo conozco por carta, pero ignoro por qué motivo se ha ido a Francia, siendo consejero en Francfort. Por lo que he podido colegir de sus cartas, me ha parecido un hombre de talante liberal y versado en toda ciencia. Sin embargo, confiarle tan rápidamente mis escritos, lo considero imprudente. Quisiera saber antes

qué hace en Francia y oír el juicio de nuestro amigo Tschirnhaus cuando lo haya tratado más tiempo y conozca más a fondo sus costumbres[433].

Por lo demás, salude usted muy cortésmente a este amigo nuestro, en mi nombre, y, si en algo puedo servirle, que me pida lo que desee, pues me hallará totalmente dispuesto a prestarle todo tipo de favores.

Me congratulo con la venida o la vuelta del señor y venerable amigo Bresser. Le doy muchas gracias por la cerveza prometida y le corresponderé del mejor modo que pueda.

Finalmente, en cuanto al proceso de su pariente, aún no he intentado experimentarlo ni creo que pueda aplicar mi ánimo a intentarlo. Pues cuanto más medito el asunto, más me convenzo de que usted no ha fabricado oro, sino que ha separado el poco que estaba oculto en el antimonio. Pero de esto le hablaré más ampliamente en otra ocasión, ya que ahora me lo impide la falta de tiempo[434].

Mientras tanto, si en algo puedo servirle, aquí estoy, distinguido señor, pues siempre me hallará de usted íntimo amigo y seguro servidor.

*B. despinoza*
La Haya, 18 de noviembre de 1675.

Mi señor G. H. Schuller, doctor en medicina, que vive en la callejuela corta «in de gestofeerde hoet», en Amsterdam.

[4|306] **Carta 73**[435]

*B. d. S.*
al muy noble y docto señor Henry Oldenburg
(Respuesta a la carta 71)

Muy noble señor:

Su brevísima carta del 15 de noviembre la recibí el sábado pasado. En ella tan solo me indica usted aquellas cosas del *Tratado teológico-político* que han torturado a los lectores, aunque también esperaba saber por ella cuáles son las opiniones, [4|307] sobre las que me había advertido previamente, que parecen debilitar la virtud religiosa. Pero, para expresarle

abiertamente mi pensamiento sobre los tres puntos principales que usted señala, le diré lo siguiente.

Respecto al primero, a saber, Dios y la naturaleza, sostengo una opinión muy distinta de aquella que suelen defender los modernos cristianos[436]. Afirmo, en efecto, que Dios es causa inmanente, como se dice, de todas las cosas y no transitiva; aún más, que todas las cosas están en Dios y se mueven en Dios[437], lo afirmo con Pablo y quizá también, aunque de otro modo, con todos los antiguos filósofos e incluso, me atrevería a decir, con todos los antiguos hebreos, en cuanto se puede colegir de algunas tradiciones antiguas, pese a sus adulteraciones sin número. No obstante, cuando algunos piensan que el *Tratado teológico-político* se basa en que Dios y la naturaleza (por la cual entienden cierta masa o materia corpórea) son una y la misma cosa, están totalmente equivocados.[438]

En segundo lugar, por lo que toca a los milagros, estoy, por el contrario, persuadido de que la certeza de la divina revelación solamente se puede fundar sobre la sabiduría de la doctrina y no sobre los milagros, es decir, sobre la ignorancia, como he probado ampliamente en el capítulo sexto sobre los milagros. Solo añadiré aquí que entre la religión y la superstición descubro [4|308] esta diferencia capital: que ésta tiene por fundamento la ignorancia, y aquella la sabiduría. Y ésta me parece ser la causa de que los cristianos se distinguen de los demás, no por la fe ni por la caridad, ni por los demás frutos del Espíritu Santo, sino únicamente por la opinión; pues, como se defienden, como todos los demás, con los milagros o, lo que es lo mismo, con la ignorancia, que es la fuente de toda malicia, convierten la fe, incluso verdadera, en superstición. Pero dudo mucho que los reyes permitan que se ponga jamás remedio a este mal.[439]

Y para expresar más claramente mi opinión también respecto al tercer punto, digo finalmente que para salvarse no es en absoluto necesario conocer a Cristo según la carne; de forma muy distinta, sin embargo, hay que opinar sobre aquel hijo eterno de Dios, a saber, la sabiduría eterna de Dios, que se manifestó en todas las cosas y, sobre todo, en el alma humana y, más que en ninguna otra cosa, en Jesucristo. Pues sin esa sabiduría nadie puede llegar al estado de beatitud, ya que solo ella enseña qué es lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo. Y como, según he dicho, esa

sabiduría se manifestó, ante todo, en Jesucristo, por eso sus discípulos [4|309] la predicaron tal como les fue revelada por él y mostraron que podían gloriarse más que nadie de aquel espíritu de Cristo. En cuanto a lo que algunas Iglesias añaden a esto, que Dios asumió la naturaleza humana, advertí expresamente que no sé qué dicen; aún más, si he de confesar la verdad, no me parecen hablar de modo menos absurdo que si alguien me dijera que el círculo ha revestido la forma del cuadrado.[440]

Y pienso que esto basta para explicar qué opino acerca de aquellos tres puntos. Si estas mismas opiniones agradarán a los cristianos que usted conoce, lo podrá saber usted mejor. Adiós.

<2-5 dic. 1675>[441].

**Carta 74**

*Henry Oldenburg*
al muy ilustre y docto señor B. d. S.
(Respuesta a la precedente)

Muchos saludos:

Dado que parece acusarme usted de excesiva brevedad, expiaré, por esta vez, esa culpa siendo demasiado prolijo. Por lo que veo, esperaba usted que yo hubiera enumerado aquellas opiniones contenidas en sus escritos, que parecen arruinar, según sus lectores, la práctica de la virtud religiosa. Le diré, pues, qué es lo que realmente les atormenta[442].

[4|310] Parece usted implantar la necesidad fatal de todas las cosas y acciones. Ahora bien, concedida y afirmada tal necesidad, dicen ellos, se corta el nervio de todas las leyes, de toda virtud y religión y se hacen inútiles todas las remuneraciones y las penas. Pues todo lo que coacciona o implica necesidad, piensan ellos, excusa, y por consiguiente, opinan que nadie será inexcusable ante Dios. Si somos guiados por la fatalidad y si todas las cosas siguen un curso seguro e inevitable, al ritmo de la implacable mano que lo devana, ellos no logran comprender qué lugar queda para los premios y para las penas. Es tarea harto difícil, sin duda,

decir qué cuña se puede introducir en ese nudo. Me gustaría mucho saber qué ayuda podría aportar usted a este asunto[443].

Respecto a su opinión, que usted se ha dignado revelarme, sobre los tres puntos por mí señalados, queda por averiguar lo siguiente.

Primero, en qué sentido tiene usted por sinónimos y equivalentes los milagros y la ignorancia, tal como parece opinar en su última carta. Dado que la resurrección de *Lázaro* de entre los muertos y la resurrección de Cristo de la muerte parecen superar todo el poder de la naturaleza creada y corresponder tan solo a la potencia divina, es necesario que no arguya ignorancia culpable, ya que excede los límites de una inteligencia finita, encerrada dentro de ciertas barreras. ¿O no cree usted que es propio de una mente y de una ciencia creada reconocer a la mente increada y al Numen supremo una ciencia y un poder tales, que pueda conocer y realizar cosas de las que nosotros, pobres hombrecillos, no podemos descubrir ni explicar la razón ni el modo? Somos hombres y parece que nada humano nos debe ser extraño.[444]

Por otra parte, como usted confiesa que no puede comprender que Dios haya asumidorealmente la naturaleza humana, séame lícito preguntarle cómo entiende usted aquellos pasajes de nuestro *Evangelio* y de la *Carta a los hebreos*, el primero de los cuales dice que el «Verbo se hizo carne», y el segundo que «el Hijo de Dios no asumió a los ángeles, sino la semilla de Abraham». De todo el tenor del evangelio creo inferir que el Hijo unigénito de Dios (*lógon*), que era Dios y estaba junto a Dios, se manifestó en la naturaleza humana y por nosotros pecadores pagó el *antílytron*, el precio de la redención, con su pasión y su muerte. Me gustaría mucho que usted me ilustrara sobre qué se debe decir de estos pasajes y otros similares, de forma que el evangelio y la religión cristiana, a la que le supongo favorable, conserven su verdad.[445]

[4|311] Había decidido escribirle más, pero me reclaman unos amigos que vienen de visita, y considero un deber ser hospitalario con ellos. Pero ya bastará con las cosas que he reunido en esta carta, y aún quizá le causarán fastidio como filósofo. Adiós, pues, y crea que soy admirador fiel de su erudición y de su ciencia.

Londres, 16 de diciembre de 1675.

## Carta 75

*B. d. S.*
al muy noble y docto señor Henry Oldenburg
(Respuesta a la precedente)

Nobilísimo señor:

Veo, por fin, qué es aquello que me pedía usted que no publicara. Pero, como precisamente eso es el fundamento principal de todas aquellas cosas que hay en aquel tratado, que había decidido publicar, quiero explicarle aquí, en pocas palabras, en qué sentido afirmo la necesidad fatal de todas las cosas y acciones.[446]

Porque no someto a Dios, de ningún modo, a la fatalidad, pero concibo que todas las cosas se siguen de la naturaleza de Dios con una necesidad inevitable, del mismo modo que todos conciben que de la naturaleza del mismo Dios se sigue que Dios se entiende [4|312] a sí mismo; pues, nadie en absoluto niega que esto se siga necesariamente dé la naturaleza divina y, sin embargo, no por eso concibe nadie que Dios sea coaccionado por alguna fatalidad, sino que se entiende a sí mismo con absoluta libertad, aunque necesariamente.

Por otra parte, esta inevitable necesidad de las cosas no suprime ni los derechos divinos ni los humanos. Pues las mismas doctrinas morales, reciban o no del mismo Dios la forma de ley o de derecho, son sin duda divinas y saludables. Igualmente, así como el bien, que se sigue de la virtud y del amor divino, no es más o menos deseable, porque lo recibamos de Dios como juez o emane de la necesidad de la naturaleza divina, tampoco los males, que se siguen de las acciones y afectos depravados, serán menos de temer, porque se sigan necesariamente de ellos. Y finalmente, cuando hacemos algo, ya obremos necesariamente, ya contingentemente, somos guiados por la esperanza y por el miedo.

Además, los hombres son inexcusables ante Dios tan solo porque están en su poder como el barro en poder del alfarero, que de la misma masa hace unos vasos para honor y otros para deshonor. Si usted quisiera prestar [4|313] un poco de atención a estas pocas razones, no dudo de que podría responder con facilidad a todos los argumentos, que se suelen aducir contra esta opinión mía, como muchos han comprobado conmigo[447].

He considerado como equivalentes los milagros y la ignorancia, porque aquellos que pretenden fundar la existencia de Dios y la religión sobre los milagros, quieren demostrar una cosa oscura por otra más oscura y que ignoran en absoluto, y aducen así un nuevo tipo de argumentación: no el llamado reducción al absurdo (*impossibile*), sino a la ignorancia. Por lo demás, mi opinión sobre los milagros la he explicado suficientemente, si no me engaño, en el *Tratado teológico-político*.

Tan solo añadiré aquí que, si usted presta atención a lo siguiente: que Cristo no se apareció ni al senado ni a Pilato ni a ningún infiel, sino solo a los santos; que Dios no tiene derecha ni izquierda y que no está en ningún lugar, sino en todas partes según su esencia; que la materia es la misma por todas partes y que Dios no se manifiesta fuera del mundo, en el espacio que nosotros fingimos o espacio imaginario; y que, finalmente, la contextura del cuerpo humano solo por el peso del aire es mantenida dentro de ciertos límites, fácilmente comprenderá usted que esa aparición de Cristo no se diferencia de aquella en que Dios se apareció a Abraham, cuando vio [4|314] a tres hombres y los invitó a comer.[448]

Pero usted dirá que todos los apóstoles creyeron plenamente que Cristo resucitó de la muerte y que subió realmente a los cielos, y no lo niego; porque también Abraham creyó que Dios había comido a su ladoy todos los israelitas creyeron que Dios había descendido, rodeado de fuego, sobre el monte Sinaí y que había hablado directamente con ellos, siendo así que éstas y muchas cosas similares fueron apariciones o revelaciones acomodadas a la capacidad y a las opiniones de aquellos hombres, a los que Dios quiso revelar su pensamiento.

Concluyo, pues, que la resurrección de Cristo de entre los muertos fue realmente espiritual y que solo fue revelada a los fieles según su capacidad, es decir, que fue dotado de la eternidad y resucitó de entre los muertos

(tomo aquí la palabra en el sentido en que Cristo dijo: *dejad que los muertos entierren a sus muertos*)[449] por cuanto con su vida y su muerte dio un ejemplo de singular santidad; y por lo mismo resucita a sus discípulos de entre los muertos, en cuanto que ellos siguen este ejemplo suyo de vida y de muerte. Y no sería difícil explicar toda la doctrina del Evangelio conforme a esta hipótesis. Aún más, a partir de esta sola hipótesis se puede explicar [4|315] el capítulo 15 de la *Carta a los Corintios* y se pueden entender los argumentos de Pablo, mientras que, siguiendo la hipótesis habitual, resultan débiles y se pueden refutar con facilidad; por no mencionar que los cristianos han interpretado según el espíritu todo lo que los judíos entendían según la carne.

Reconozco con usted la debilidad humana. Pero séame permitido preguntarle, a mi vez, si nosotros, pobres hombrecillos, tenemos tal conocimiento de la naturaleza que podamos determinar hasta dónde se extiende su fuerza y su poder, y qué supera esa fuerza. Y como nadie, sin arrogancia, puede pretenderlo, será lícito explicar, en cuanto se pueda, los milagros por causas naturales; en cuanto a las cosas que no podemos ni explicarlas ni demostrar que son absurdas, bastará con suspender el juicio sobre ellas y fundamentar la religión únicamente sobre la sabiduría de la doctrina.

Finalmente, usted cree que los pasajes del *Evangelio de Juan* y de la *Carta a los hebreos* contradicen lo que digo, porque somete las frases de las lenguas orientales a los giros lingüísticos europeos; y aunque Juan escribió su evangelio en griego, sin embargo hebraíza. Pero, sea como fuere, ¿cree usted que, cuando la Escritura dice que Dios [4|316] se manifestó en una nube o que habitó en el tabernáculo y en el templo, el mismo Dios asumió la naturaleza de la nube, del tabernáculo o del templo? Ahora bien, esto es lo más que Cristo dijo de sí mismo, a saber: que él es el templo de Dios, lo cual significa, como he dicho anteriormente, que Dios se reveló sobre todo en Cristo; y para expresarlo con más fuerza, Juan dijo que el Verbo se hizo carne.[450]

Pero basta ya sobre este asunto.

<1 enero 1676>.

## Carta 76[451]

*B. d. S.*
al muy noble joven Albert Burgh (Respuesta a la carta 67)

Lo que, referido por otros, apenas podía creer lo he comprendido por fin, por su propia carta, a saber que no solo se ha hecho miembro de la Iglesia Romana como dice, sino también su acérrimo defensor y que ya ha aprendido a maldecir y a enfurecerse petulantemente contra sus adversarios. [4|317] Me había propuesto no contestar a su carta, seguro de que usted necesita servirse más del tiempo que de la razón para retornar a sí mismo y a los suyos, por no mencionar ahora otros motivos que usted mismo aprobó antaño, cuando hablamos los dos sobre Stensen (cuyos pasos sigue ahora). Pero algunos amigos, que se habían forjado junto conmigo grandes esperanzas por sus excelentes dotes me han rogado reiteradamente que no faltara a mi deber de amigo y que pensara más bien en lo que usted era antes que en lo que es ahora, y otras cosas por el estilo. A instancias suyas, le escribo, por fin, estas pocas cosas y le ruego vehementemente que se digne leerlas con ecuanimidad.

No enumeraré aquí, como suelen hacer los adversarios de la Iglesia Romana, los vicios de los sacerdotes y pontífices, para alejarle a usted de éstos. Pues, con frecuencia, estas cosas suelen ser divulgadas por malevolencia y ser aducidas más bien para irritar que para enseñar. Aún más, concederé que en la Iglesia Romana se encuentran más hombres de gran erudición y de vida probada que en cualquier otra iglesia cristiana; pues, como los miembros de esta Iglesia son más numerosos, también se hallan en ella más hombres de cualquier condición. Pero, a menos que con la razón haya perdido también la memoria, no podrá negar usted, al menos, esto: que [4|318] en cualquier iglesia existen muchos hombres honestísimos, que sirven a Dios con justicia y caridad, pues hemos conocido a muchos de esta índole entre los luteranos, los reformados, los menonitas y los entusiastas, y, por no citar a otros, usted conoció a sus padres que, en tiempos del Duque de Alba, sufrieron toda clase de tormentos por la religión con igual constancia y libertad de espíritu[452].

Por consiguiente, debe conceder usted que la santidad de vida no es exclusiva de la Iglesia Romana, sino común a todas. Y, como por esto conocemos, para hablar con el apóstol Juan (*Epist.*1, 4, 13) que «permanecemos en Dios y Dios permanece en nosotros», se sigue que cuanto distingue a la Iglesia Romana de las demás, es totalmente superfluo y, por tanto, producto exclusivo de la superstición. Pues, como he dicho con Juan, la justicia y la caridad es la única señal segurísima de la verdadera fe católica y del verdadero fruto del Espíritu Santo, y dondequiera que se hallan, está realmente Cristo, y dondequiera que faltan, falta también Cristo <.> Si usted hubiera querido meditar rectamente todo esto, ni se hubiera perdido usted ni hubiera sumido a sus padres en una pena horrible, pues lloran ahora miserablemente su suerte.

[4|319] Pero vuelvo a su carta, en la que usted lamenta, en primer término, que me deje engañar por el príncipe de los espíritus malignos. Le ruego que tenga buenas intenciones y que recapacite. Cuando usted estaba en sus cabales, adoraba, si no me engaño, al Dios infinito, por cuya virtud se hacen y conservan absolutamente todas las cosas; ahora, en cambio, sueña usted en un príncipe, enemigo de Dios, que, contra la voluntad de Dios, descarría y engaña a la mayoría de los hombres (los buenos son realmente raros)[453], a los que Dios entrega así a este maestro de crímenes para que los torture eternamente.

La justicia divina permite, pues, que el diablo engañe miserablemente a los hombres, pero no que los hombres, miserablemente engañados y descarriados por el diablo, permanezcan impunes[454].

Tales absurdos habría que tolerarlos todavía, si usted adorara al Dios infinito y eterno, y no a aquel que Châtillon dio a comer impunemente a sus caballos en la ciudad de Tienen, así llamada por los holandeses. ¿Y usted, miserable, me compadece a mí y llama quimera a mi filosofía, que nunca ha visto? ¡Oh joven, privado de mente! ¿Quién le ha fascinado para que crea que ha devorado a ese ser supremo y eterno y que lo tiene en sus intestinos?[455]

Sin embargo, parece querer usar de su razón y me pregunta usted «cómo sé yo que mi filosofía es la mejor entre todas las que se han enseñado jamás en el mundo [4|320], se enseñan y enseñarán en lo sucesivo». Eso se lo

podría preguntar yo a usted con mucho mayor derecho. Pues yo no presumo de haber hallado la mejor filosofía, sino que sé que entiendo la verdadera. Si, en cambio, me pregunta usted cómo sé eso, le contestaré que del mismo modo que sabe usted que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos; y que con esto basta, no lo negará nadie que tiene sano el cerebro y no sueña en espíritus inmundos, que nos inspiran ideas falsas similares a las verdaderas, ya que lo verdadero es índice de sí mismo y de lo falso[456].

Pero usted, que se gloría de haber encontrado finalmente la mejor religión o más bien los mejores hombres, a los que ha entregado su credulidad, «que sabe que ellos son los mejores entre todos los que enseñaron las otras religiones, las enseñan o enseñarán en el futuro», ¿acaso ha examinado todas las religiones, tanto antiguas como nuevas, que se enseñan aquí y en la India y por doquier, sobre todo el orbe terrestre? Y, aunque las haya examinado debidamente, ¿cómo sabe usted que ha elegido la mejor? Pues usted no puede dar ninguna razón de su fe. Claro que dirá que usted reposa en el testimonio interior del Espíritu de Dios, mientras que los demás son manipulados y engañados por el príncipe de los espíritus malignos. Pero todos los que están fuera [4|321] de la Iglesia Romana afirman, con el mismo derecho, acerca de su iglesia, lo mismo que usted acerca de la suya.

Lo que usted añade sobre el consenso unánime de miríadas de hombres y sobre la interrumpida sucesión de la Iglesia, etc., es la mismísima cantinela de los fariseos. Pues también éstos, con no menor confianza que los adictos a la Iglesia Romana, aducen miríadas de testigos que, con la misma pertinacia que los testigos romanos, cuentan lo oído como si ellos mismos lo hubieran experimentado. Después, prolongan su estirpe hasta Adán. Con la misma arrogancia se jactan de que su Iglesia, propagada hasta el día de hoy, se mantiene firme e inconmovible, pese al odio hostil de los gentiles y los cristianos. Todos se escudan, ante todo, en su antigüedad. Proclaman al unísono que han recibido del mismo Dios sus tradiciones y que solo ellos conservan la palabra de Dios, escrita y no escrita. Nadie puede negar que todos los herejes salieron de sus filas, mientras que ellos se mantuvieron constantes durante varios miles de años, no porque algún imperio los forzara, sino tan solo por la eficacia de la superstición.

Los milagros que narran, son capaces de agotar a mil parlanchines. Pero de lo que más se enorgullecen, es de que cuentan con un número de santos mayor que cualquier otra nación y de que cada día crece el número de aquellos que sufren, [4|322] con singular constancia de ánimo, por la fe que profesan. Y esto no es mentira, pues yo mismo he sabido, entre otros, de un tal Judas, llamado el Creyente, que, cuando ya se le creía muerto, comenzó a cantar, en medio de las llamas, el himno que comienza: «A ti, oh Dios, ofrezco mi alma», y expiró en medio del canto[457].

El orden de la Iglesia Romana, que usted tanto elogia, confieso que es político y lucrativo para muchísimos, y no creería que hubiera otro más adecuado para engañar a la plebe y para subyugar a los espíritus humanos, de no existir el orden de la Iglesia Mahometana, que lo aventaja con mucho. Ya que, desde la época en que comenzó esta superstición, no surgió ningún cisma en su iglesia.

Así, pues, si usted efectúa correctamente el cálculo, comprobará que solamente lo que señala en tercer lugar, está a favor de los cristianos, a saber, que muchos hombres incultos y viles han sido capaces de convertir a casi todo el orbe a la fe de Cristo. Pero esta razón no milita a favor de la Iglesia Romana, sino de todos los que profesan el nombre de Cristo.

Mas suponga que todas las razones, que usted aduce, están únicamente a favor de la Iglesia Romana. ¿Cree [4|323] usted que demuestra matemáticamente con ellas la autoridad de dicha Iglesia? Y como está lejos de ser así, ¿por qué pretende entonces que crea que mis demostraciones están inspiradas por el príncipe de los espíritus malignos, y las suyas, en cambio, por Dios, especialmente cuando veo, y su carta lo pone de manifiesto, que usted se ha hecho esclavo de esta iglesia, no tanto guiado por el amor de Dios, cuanto por el miedo del infierno, que es la única causa de la superstición? ¿Consiste su humildad en no confiar nada en usted, sino en otros, que son condenados por muchísimos otros? ¿O acaso atribuye usted a arrogancia y soberbia el que use de la razón y que descanse en esta verdadera palabra de Dios, que existe en la mente y que nunca puede ser depravada ni corrompida?

Deseche esa mortífera superstición y reconozca la razón que Dios le ha concedido y cultívela, si no quiere ser contado entre los brutos. Deje de

llamar misterios a los errores absurdos ni confunda torpemente las cosas que nos son desconocidas o que aún no hemos descubierto con aquellas que se demuestra que son absurdas, como lo son los horribles secretos de esa iglesia que, cuanto más repugnan a la recta razón, más cree usted que trascienden el entendimiento.[458]

Por lo demás, el fundamento del *Tratado teológico-político*, a saber [4|324], que la Escritura solo debe ser explicada por la Escritura, y que tan insolentemente y sin razón alguna proclama usted que es falso, no solo se supone sino que se demuestra de forma apodíctica que es verdadero y firme, sobre todo en el capítulo 7, donde se refutan también las opiniones de los adversarios, y añada a ello lo que se demuestra al final del capítulo 15.

Si usted quiere prestar atención a todo esto y examinar, además, las historias de la Iglesia (de las que veo que es un perfecto ignorante), para que vea cuán falsamente enseñan muchas cosas los pontífices y mediante qué hado y qué artes ha alcanzado, por fin, el Romano Pontífice, seiscientos años después del nacimiento de Cristo, la primacía de la Iglesia, no dudo que se arrepentirá finalmente.

Pido de corazón que así sea. Que siga usted bien, etc.

<sept./oct 1676>[459]

## Carta 77

*Henry Oldenburg*
al muy ilustre señor B. d. S. «eu prattein» <obrar bien>
(Respuesta a la carta 75)

Ha puesto usted el dedo en la llaga, al captar por qué no quisiera yo que se divulgara aquella necesidad fatal de todas las cosas: para que con ello no se pongan obstáculos al ejercido de la virtud y no se desvirtúen los premios y las penas. [4|325] Lo que su última carta sugiere al respecto, no parece resolver todavía el asunto ni tranquilizar a la mente humana. Porque, si nosotros, los hombres, en todas nuestras acciones, lo mismo morales que naturales, estamos en poder de Dios como lo está el barro en manos del

alfarero, ¿con qué derecho, me pregunto yo, podrá ser acusado ninguno de nosotros, de haber actuado de este o de aquel modo, cuando le ha sido totalmente imposible actuar de otro modo? ¿Acaso no podríamos, todos a una, replicar a Dios: «¿tu inflexible fatalidad y tu irresistible poder nos llevaron a obrar así y no pudimos obrar de otra forma? ¿Por qué, pues, y con qué derecho nos entregas a las penas más atroces, que no pudimos en absoluto evitar, puesto que tú lo haces y diriges todo, a través de esa necesidad suprema, según tu arbitrio y beneplácito?»

Cuando usted dice que los hombres son inexcusables ante Dios justamente porque están en poder de Dios, yo invertiría totalmente el argumento y diría, según creo, con mayor razón, que los hombres son totalmente excusables precisamente porque están en poder de Dios. Pues es obvio que todos objetarán: «¡oh Dios, tu poder es ineluctable; con razón, pues, creo yo, se me debe excusar de no haber obrado de otra forma!»

Por otra parte, cuando usted equipara los milagros a la ignorancia, parece que asigna los mismos límites al poder de Dios y a la ciencia de los hombres, al menos de los más sagaces, como si Dios no pudiera hacer o producir nada de lo que los hombres no puedan dar razón, si emplean todas las fuerzas de su ingenio.

Añádase a esto que aquella historia de la pasión, muerte, sepultura y resurrección de Cristo parece estar descrita con colores tan vivos y genuinos que me atrevo a apelar a su conciencia y preguntarle si cree que hay que entenderla en sentido alegórico más bien que literal, suponiendo que usted esté persuadido de la verdad de dicha historia. Las circunstancias de ese hecho, que los evangelistas han consignado con tal viveza, parecen exigir que se debe interpretar literalmente dicho relato.[460]

He querido añadir estas pocas observaciones a su argumentación, y le ruego me disculpe de ello y me conteste amistosamente y con la franqueza que le es propia. El señor Boyle le devuelve atentamente sus saludos. En otra ocasión le contaré qué hace ahora la Sociedad Real. Adiós y siga amándome.

Henry Oldenburg
Londres, 14 de enero de 1676.

[4|326] **Carta 78**

*B. d. S.*
al muy noble y docto señor Henry Oldenburg
(Respuesta a la precedente)

Nobilísimo señor:

Lo que dije en mi carta precedente, que somos inexcusables, precisamente porque estamos en poder de Dios como el barro en manos del alfarero, quise que se entendiera en el sentido siguiente: que nadie puede reprochar a Dios que le haya dado una naturaleza débil o un espíritu impotente. Pues así como sería absurdo que el círculo se quejara de que Dios no le haya dado las propiedades de la esfera, o que el niño atormentado por un cálculo, de que Dios no le haya dado un cuerpo sano, lo sería también que el pusilánime pudiera quejarse de que Dios le haya denegado la fortaleza y el verdadero conocimiento y amor de Dios, y de que le haya dado una naturaleza tan débil que no es capaz de vencer y dominar sus pasiones. Puesto que a la naturaleza de cada cosa no le corresponde nada más que lo que se sigue necesariamente de su causa dada. Ahora bien, que no [4|327] compete a la naturaleza de cada hombre ser fuerte de espíritu, y que no está más en nuestro poder poseer un cuerpo sano que tener una mente sana, nadie lo puede negar, a menos que se quiera negar tanto la experiencia como la razón.[461]

Pero usted arguye que, si los hombres pecan por necesidad de la naturaleza, son excusables; no explica, no obstante, lo que pretende deducir de ahí: que o bien Dios no puede enojarse con ellos o bien que ellos son dignos de la felicidad, es decir, del conocimiento y amor de Dios. Si usted piensa lo primero, le concedo totalmente que Dios no se enoja, sino que todo sucede según su decreto; pero niego que de ahí se siga que todos deban ser felices, ya que los hombres pueden ser excusables y, no obstante, carecer de la felicidad y ser atormentados de muchas maneras. Así el caballo es excusable de ser caballo y no hombre, y, sin embargo, debe ser caballo y no hombre. El que se pone furioso por la mordedura de un perro, es digno de excusa, y, no obstante, con derecho se le estrangula[462].

Finalmente, el que no es capaz de gobernar sus pasiones y de dominarlas por miedo a las leyes, aunque también es digno de excusa por su debilidad, no por eso puede gozar de la tranquilidad de espíritu ni del conocimiento y amor de Dios, sino que necesariamente perece. Ni creo yo que sea necesario advertir aquí que, cuando la Escritura dice que [4|328] Dios se enoja con los pecadores y que él es juez que conoce, decide y juzga las acciones de los hombres, habla al estilo humano y conforme a las opiniones vulgarmente aceptadas, porque no es su propósito enseñar filosofía ni hacer a los hombres sabios, sino obedientes.

No veo, finalmente, cómo por el hecho de que yo equipare los milagros y la ignorancia, parece que encierro dentro de los mismos límites el poder de Dios y la ciencia de los hombres.

Por lo demás, entiendo literalmente, como usted, la pasión, muerte y sepultura de Cristo; pero su resurrección, en sentido alegórico. Confieso sin duda que los evangelistas describen ésta también con tales circunstancias, que no podemos negar que ellos creyeron que el cuerpo de Cristo resucitó y subió al cielo para sentarse a la diestra de Dios; y que también los infieles pudieran haber visto esto, si hubieran estado al mismo tiempo en los lugares donde Cristo se apareció a los discípulos. Pero, aun dejando a salvo la doctrina evangélica, pudieron engañarse en esto los evangelistas, como sucedió a otros profetas, tal como muestran los ejemplos anteriormente referidos. Por el contrario, Pablo, al que Cristo se apareció posteriormente, se gloria de que conoció a Cristo según el espíritu y no según la carne.

[4|329] <Muchísimas gracias por el catálogo de los libros del nobilísimo señor Boyle. Finalmente, espero que usted me informe, llegado el momento, sobre las actividades de la Sociedad Real>.[463]

Adiós, eminentísimo señor, y crea que soy de usted sincero y afectuoso amigo.

<La Haya, 7 febrero 1676>.[464]

## Carta 79[465]

*Henry Oldenburg*

al muy ilustre señor Benedictus de Spinosa

Muchos saludos:

En su última carta, escrita el 7 de febrero, quedan algunos puntos que parecen exigir un examen riguroso. Dice usted que el hombre no se puede quejar de que Dios le haya negado el verdadero conocimiento de Dios y fuerzas suficientes para evitar los pecados, toda vez que a la naturaleza de cada c osa no le corresponde nada más que lo que se deriva necesariamente de su causa. Pero digo: puesto que Dios, creador de los hombres, los formó a su imagen, que parece implicar en su concepto la sabiduría, la bondad y el poder, me parece que se sigue claramente de ahí que en el poder del hombre está tener un alma sana, más que un cuerpo sano, ya que la salud física del cuerpo depende de principios mecánicos, y la salud del alma de la *proairései* (elección) y de la deliberación.[466]

Añade usted que los hombres pueden ser excusables, y, no obstante, ser atormentados de muchas formas. A primera vista, esto parece duro; y lo que usted adjunta, a modo de prueba, que el perro que se vuelve rabioso por una mordedura, es sin duda excusable, pero que con derecho se lo mata, no parece venir al caso, pues la muerte de ese perro argüiría crueldad, a menos que fuera necesaria para preservar a otros perros y a otros animales, e incluso a los mismos hombres, [4|330] de esa mordedura rabiosa. Pero, si Dios dotase, como puede, a los hombres de una mente sana, no habría que temer demasiado ningún contagio de vicios. Sin duda, parece muy cruel que Dios destine a los hombres a penas eternas o, al menos, a terribles tormentos temporales por pecados que ellos no podían haber evitado. A lo cual hay que advertir que el tenor general de la Escritura parece suponer e implicar que los hombres pueden evitar los pecados, pues abunda en abominaciones y promesas, en anuncios de premios y de castigos, todo lo cual parece estar en contra de la necesidad de pecar e implicar la posibilidad de evitar las penas. Si se niega esto, habría que decir que el alma humana no obra de forma menos mecánica que el cuerpo.[467]

Además, cuando usted sigue tomando como equivalentes los milagros y la ignorancia, parece apoyarse sobre este fundamento: que la creatura puede y debe tener una visión clara del poder infinito y de la sabiduría del

Creador; ahora bien, he estado hasta ahora totalmente persuadido de que es todo lo contrario.

Por fin, en cuanto a lo que usted afirma, que la pasión, la muerte y la sepultura de Cristo hay que entenderlas en sentido literal, pero su resurrección en sentido alegórico, no lo apoya, según creo, con ningún argumento, ya que el evangelio parece relatar de forma igualmente literal la resurrección de Cristo que los otros hechos. Y toda la religión cristiana se funda en este artículo de la resurrección; si sé lo suprime, toda la misión de Jesucristo y su doctrina celestial se derrumba. No se le puede ocultar a usted cuánto se afanó Cristo resucitado por convencer a sus discípulos de la verdad de la resurrección entendida en este sentido estricto. Querer convertir todas estas cosas en alegorías, es como si alguien se empeñara en destruir de raíz toda la verdad del relato evangélico.[468]

He querido poner de nuevo sobre el tapete estas pocas cosas, de acuerdo con mi libertad de filosofar, y le ruego encarecidamente que la tome a bien.

Londres, a 11 de febrero de 1676.

Si Dios me da vida y salud, muy pronto trataré con usted sobre los actuales estudios y actividades de la Sociedad Real.[469]

## [4|331] **Carta 80**

*Ehrenfried Walther von Tschirnhaus*
al muy agudo y docto filósofo B. d. S.

Muy ilustre señor:

En primer lugar, con gran dificultad puedo yo concebir cómo se demuestre *a priori* la existencia de los cuerpos que tienen movimientos y figuras, puesto que en la extensión, considerada en sí sola, no existe nada de eso.[470]

En segundo lugar, quisiera que usted me informara cómo hay que entender aquello de que usted hace mención, en su carta sobre el infinito, con estas palabras: «no concluyen, sin embargo, que tales cosas superen

todo número por la multitud de sus partes». Pues, realmente, me parece a mí que todos los matemáticos siempre demuestran, acerca de tales infinitos, que el número de sus partes es tan elevado que superan todo número asignable. Y en el ejemplo sobre los dos círculos, aducido en el mismo lugar, no parece usted aclarar lo mismo que se había propuesto explicar. Pues allí tan solo muestra usted que ellos no concluyen eso mismo «de la excesiva magnitud del espacio interpuesto *ni* de que no tengamos su máximo y su mínimo»; pero no demuestra, como usted quería, que no concluyan eso de la multitud de partes.[471]

<Aparte de eso, he sabido por mi señor Leibniz que el preceptor del Delfín de Francia, llamado Huet, un hombre de vastos conocimientos, va a escribir *Sobre la verdad de la religión humana* y a refutar su *Tratado teológico-político*.[472]

Que siga usted bien.>

2 de mayo de 1676.

## [4|332] **Carta 81**

*B. d. S.*
al muy noble y docto señor Ehrenfried Walther von Tschirnhaus
(Respuesta a la precedente)

Muy noble señor:

Lo que dije en mi carta sobre el infinito, a saber, que no demuestran la infinitud de las partes a partir de su multitud, se desprende de que, si la demostraran a partir de su multitud, no podríamos concebir una multitud mayor de partes, sino que su multitud debería ser mayor que cualquier otra dada, lo cual es falso. En efecto, en todo el espacio, comprendido entre dos círculos que tienen centros distintos, concebimos una multitud de partes dos veces mayor que en su mitad, y, no obstante, el número de partes, tanto de la mitad como de todo el espacio, es superior a cualquier número asignable.[473]

Por otra parte, a partir de la extensión, tal como la concibe Descartes, a saber, como una masa en reposo, no solo es difícil, como dice usted, sino totalmente imposible demostrar la existencia de los cuerpos. Pues la materia en reposo permanecerá, por lo que a ella respecta, en su reposo y no se pondrá en movimiento, si no es por una causa externa más poderosa. Por este motivo, no dudé en decir, hace tiempo, que los principios cartesianos sobre las cosas naturales son inútiles, por no decir absurdos.[474]

La Haya, 5 de mayo de 1676.

## [4|333] **Carta 82**

*Ehrenfried Walther von Tschirnhaus*
al muy agudo y docto filósofo B. d. S.

Muy docto señor:

Desearía que, en este asunto, me obsequiara usted indicándome cómo, según sus meditaciones, se puede explicar *a priori*, a partir del concepto de la extensión, la variedad de las cosas. En efecto, usted ha recordado la opinión de Descartes, en la que éste establece que él no la puede deducir de modo alguno, a no ser que suponga que esto se ha producido en la extensión en virtud del movimiento en ella suscitado por Dios. En mi opinión, él deduce, pues, la existencia de los cuerpos, pero no a partir de la materia en reposo, a menos que usted no admita en absoluto la hipótesis de Dios como motor. Porque usted no ha mostrado cómo se debe seguir necesariamente eso de la esencia de Dios; y Descartes, que se propuso mostrarlo, creía que eso superaba la capacidad humana.

Por tanto, le hago de nuevo esta pregunta, sabiendo muy bien que usted tiene otras ideas, a menos que siga existiendo quizá alguna causa que lo impida, por la cual no haya querido manifestarlo hasta ahora. Pues, si esto no hubiera sido necesario, como no dudo que lo era, no lo hubiera expresado usted oscuramente. En todo caso, esté usted plenamente convencido de que, ya me indique algo sinceramente, ya lo oculte, mi afecto hacia usted permanecerá, sin embargo, inmutable.[475]

Las razones, en cambio, por las que tengo especial interés en ello, son que siempre he observado en las matemáticas que, a partir de una cosa cualquiera, considerada en sí misma, es decir, a partir de la definición de cualquier cosa, somos capaces de deducir, al menos, una propiedad; y que si, en cambio, deseamos conocer más propiedades, es necesario que refiramos la cosa definida a otras, ya que de la conjunción de las definiciones de estas cosas resultan nuevas propiedades. Por ejemplo, si considero la periferia del círculo, por sí sola, no podré concluir otra cosa, sino que es por todas partes semejante a sí mismo o uniforme, por cuya propiedad difiere esencialmente de las otras curvas, y no podré jamás deducir [4|334] otra alguna. Pero, si la refiero a otras cosas, a saber, a los radios trazados desde el centro, a dos líneas que se cortan entre sí o incluso a más, seré también capaz de deducir de ahí más propiedades.

Ahora bien, esto parece oponerse, de alguna manera, a la proposición 16 de la *Ética*, que casi es la principal del primer libro de su tratado, en la cual se da por sabido que de la definición de cualquier cosa dada se pueden deducir varias propiedades, lo cual me parece imposible, a menos que refiramos a otras la cosa definida. Esto es lo que ha hecho, además, que no pueda ver por qué razón de un atributo, considerado en sí solo, por ejemplo, de la extensión, puede surgir la infinita variedad de los cuerpos. Y si usted estima que tampoco esto se pueda concluir de un atributo, considerado en sí solo, sino de todos, considerados conjuntamente, quisiera saberlo por usted mismo y de qué modo habría que entenderlo.[476]

Que siga usted bien, etc.

París, 23 de junio de 1676.

## Carta 83

*B. d. S.*
al muy noble y docto señor Ehrenfried Walther von Tschirnhaus
(Respuesta a la precedente)

En cuanto a lo que usted me pide, si del solo concepto de la extensión se puede demostrar *a priori* la diversidad de las cosas, creo haber demostrado ya con suficiente claridad que eso es imposible, y que, por lo mismo, la materia es mal definida por Descartes por medio de la extensión, y que, por el contrario, debe ser explicada necesariamente por medio de un atributo que exprese la esencia eterna e infinita. Pero quizá un día, si tengo vida suficiente, trate con usted más claramente de estas cosas, ya que hasta el momento no he tenido la oportunidad de ordenar nada al respecto.[477]

[4|335] Respecto a lo que usted añade, que de la definición de una cosa cualquiera, considerada en sí misma, nosotros solo somos capaces de deducir una propiedad, quizá tenga lugar en las cosas simplicísimas o en los entes de razón (a los cuales refiero también las figuras), mas no en las cosas reales. En efecto, del solo hecho de que defino a Dios como el ser a cuya esencia pertenece la existencia, concluyo varias propiedades suyas, a saber, que existe necesariamente, que es único, inmutable, infinito, etc. Y podría aducir otros muchos ejemplos del mismo tipo, pero los omito de momento.[478]

Finalmente, le ruego que averigüe si el tratado del señor Huet (el dirigido contra el *Tratado teológico-político*), sobre el cual me escribió usted antes, ya ha salido a la luz, y si puede enviarme un ejemplar; y, además, si ya conoce usted cuáles son las cosas recientemente inventadas sobre la refracción.[479]

Sin más, que siga usted, nobilísimo señor, bien y que siga amándome, etc.

(de Usted, B. d. S.)

La Haya, 15 de julio de 1676.

## Carta 84[480]

A un amigo sobre el *Tratado Político* <Jarig Jelles>

Verdadero amigo:

Tu grata carta ha llegado ayer a mis manos. Te doy de todo corazón las gracias por el gran interés que por mí demuestras. No dejaría de aprovechar esta ocasión, etc., si no tuviera entre manos un asunto, que yo considero que es más útil, y que a ti, según creo, te agradará más: a saber, el *Tratado político*, que, hace algún tiempo, por tu consejo, he comenzado.

Ya están hechos sus seis primeros capítulos. El *primero* de ellos es como una introducción de la obra; el *segundo* es del derecho natural; el *tercero*, del derecho de las supremas potestades; el *cuarto*, de qué asuntos del estado dependen solo del gobierno de las potestades supremas; el *quinto*, de cuál es lo supremo que un estado puede cumplir; y el *sexto*, de qué forma [4|336] debe ser organizado un régimen monárquico para no caer en ninguna tiranía. Actualmente, me dedico al *séptimo*, en el que demuestro por orden todos los artículos del precedente capítulo sexto, relativos a la organización de una monarquía bien constituida. Después, pasaré a los regímenes aristocrático y popular; y finalmente a las leyes y a otras cuestiones particulares, relativas a la política.[481]

Y con esto, etc.

<La Haya, sept./oct. 1676>[*9]

# ÍNDICE ANALÍTICO[†]


Aarón: 3|15, 3|87, 3|127, 3|208-209, 3|234.
«Ab aeterno»: 1|38, 1|178-179, 1|243-244, 1|251, 1|265, 1|269-271, 4|211, 4|255.
Abdías, mayordomo de Ajab: 3|225.
Abdías, profeta: 3|34, 3|51.
Abdón, juez: 3|132.
Abeja: 1|105, 4|245.
Abel, hijo de Abraham: 3|141.
Abigaíl, esposa de David: 3|31.
Abimélek, rey de Guerar: 3|18, 3|51.
Abimélek, rey de Siquem: 3|132.
Abisay: 3|207*
Abominable: 3|166, 3|287, 4|290, 4|330.
Abraham: 3|19, 3|29-30, 3|37-38, 3|48*, 3|52, 3|169, 4|310, 4|314
— y los gentiles: 3|49, 3|119, 3|120*, 3|121.
Abraham ben David: 3|150*
Abrogar: 1|267, 3|192, 3|207, 3|209, 3|220, 3|222, 3|241, 3|244-245, 3|294, 3|203, 3|219, 3|331, 3| 334, 3|348.
Absalón, hijo de David: 1|247, 3|78, 3|136-136*, 3|313.
Absoluto/relativo:
— atributo: 2|60, 2|65-66
— beneplácito: 2|77
— causa primera: 2|61
— causa próxima: 2|70

— cosa pensante: 2|92
— derecho: 3|289, 3|321-232
— dominio: 2|277-278
— Estado: 3|289, 3|322, 3|325, 3|326, 3|358
— libertad: 3|335
— naturaleza: 2|65, 2|66, 2|69, 2|77, 2|114-115
— obediencia: 3|307, 3|318
— pensamiento: 2|69, 2|72
— perfección: 1|249, 2|54
— poder: 2|54, 2|137-138, 2|276, 3|314, 3|325, 4|188
— potestad: 2|277, 3|353-354
— privación: 2|117
— en sentido absoluto: 1|132, 1|161, 1|217, 1|254, 2|18, 2|54, 2|60, 2|61, 2|67, 3|57, 3|160
— virtud: 2|228
— voluntad: 2|62, 2|74, 2|129-136, 3|359.
Abstenerse, de afirmar, etc.: 1|172, 1|174, 4|103.
Abstracto: 1|17, 1|86, 1|132, 2|11-11*, 2|22, 2|28-36, 2|59, 2|121-122, 2|127, 2|129-130, 2|133-135, 2|175, 2|184, 2|206, 2|257, 3|341, 4|9, 4|56, 4|58, 4|61, 4|92.
Absurdo: 1|22, 1|28, 1|30, 1|39, 1|, 109, 1|248, 2|23-24, 2|31, 2|252, 3|279, 3|285, 3|307, 3|325, 3|330-332, 3|342, 3|347, 4|88
— demostración, por el: 2|48
— milagros y misterios: 3|83, 3|85, 3|87, 3|91, 3|98
— no las órdenes del Estado: 3|194
— reducción al -: 4|274, 4|278, 4|313.
Abuso: 1|156, 1|173, 2|7, 2|288, 3|8, 3|173, 4|108, 4|235, 4|296.
Abyección, mala: 2|198-199, 2|250-252, 2|272, 4|287; v. soberbia.
Academia: 3|167, 3|345.
Accidental: 1|114-115, 1|203, 1|255.
Accidente: v. modo, sustancia
— no creado: 1|269
— o modificación: 1|114, 1|115, 1|150, 1|165, 1|236-237, 4|13-14
— o modo: 1|154

— por accidente: 2|61, 2|151-154, 2|167, 2|177-178, 2|196, 2|209, 2|234
— real: 1|281, 2|3
— y sustancia creada: 1|269, 4|11, 4|14.
Acción: v. pasión
— y alegría: 2|182-183
— del alma: 1|61, 2|84, 2|129
— entre alma y cuerpo: 1|90, 1|92, 1|93, 1|96
— buena y mala: 2|254, 2|255, 2|266
— contrarias: 2|281
— y cosas: 1|49
— del cuerpo: 2|96-97, 2|141-142
— de Dios: 2|267, 3|89, 3|158, 4|143
— externa: 4|147
— y ficción: 2|21, 2|25
— y fortaleza: 2|188
— del hombre: 2|117, 2|135-136, 2|139, 2|205
— humana: 3|33, 3|38, 3|60, 3|215, 3|274, 4|255
— del individuo: 2|85
— juicio, después de la percepción: 1|95
— mala y efectos: 3|68-69, 3|282
— natural y libre: 1|265
— del objeto: 1|79, 1|84
— particular: 3|103
— y pasión: 1|65, 2|139, 2|140, 2|144, 2|266-2, 2|306, 3|103
— puede sustituir a la pasión: 2|214, 2|254
— tendencia positiva: 2|182.
Aceleración, del movimiento: 1|184; de la muerte: 2|7.
Acérrimo, defensor de la iglesia romana: 4|316.
Acomodar: 2|169, 2|213, 2|223, 2|224, 2|285, 3|36, 3|217, 4|314; v. adaptar.
Acontius, Jacobus: 4|237a.
Actividad, y perfección de Dios: 1|110-111, 3|73, 4|329-4|330.
Acto:
— en acto: 1|252
— en acto/potencia: 2|50, 2|62, 2|71, 2|75

— y afectos: 2|191, 2|196, 2|201-203
— de extender: 1|181
— y modo: 4|84
— puro: 1|254, 1|259, 1|270.
Actual:
— alma/cuerpo: 1|52, 1|91, 1|97*, 1|120, 2|94, 2|146, 2|149, 2|211-213, 2|290, 2|295-296, 2|298, 2|301, etc.
— apetito: 4|136-137, 4|142
— esencia/existencia: 1|251, 2|204, etc.
Actualidad/existencia: 2|20, 2|22
— y omnipotencia de Dios: 2|60.
Actuante: 2|87.
Actuar:
— cosas: 2|76
— cuerpo: 2|96-97
— y perfección: 2|306.
Acuerdo: v. desacuerdo, verdad
— entre los hombres: 2|238, 2|264, 3|281-282
— con su ingenio: 2|79
— y verdad: 1|246.
Adán:
— creación, temporal: 1|250
— estirpe: 4|321
— y Eva, calle en La Haya: 4|165
— pecado, de—: 1|43, 1|60-61, 3|63, 3|66, 4|82-85, 4|88-93, 4|102, 4|107, 4|120, 4|137, 4|321
— pecado, original (humanidad): 4|103
— revelación: 3|37, 3|61.
Adaptación/adaptar: v. acomodar
— culto, a la paz: 3|227-229, 3|232, 3|236
— Dios, a los hombres/profetas/plebe: 3|171, 3|173, 3|208-210
— Escritura/religión, no a la filosofía/razón: 3|9, 3|40, 3|180, 3|185, 3|199
— Escritura, está — al vulgo: 3|43, 3|54, 3|61-62, 3|64-65, 3|69, 3|77, 3|92-93, 3|99, 3|104, 3|156-157, 3|173, 3|223

— Estado, a la utilidad pública: 3|232, 3|291
— partículas, unas a otras: 2|59, 4|30, 4|171
— no razón: 3|185
— revelación, al hombre: 3|32-40, 3|42-45, 3|54, 3|62, 3|64, 3|77, 3|88, 3|91, 3|99, 3|171-173, 3|178-180
— sentido literal, no: 3|101
— textos, unos a otros es peligroso: 3|148-149
— Tschirnhaus, a Huygens en París: 4|301
— al uso de la vida, Spinoza: 2|9, 2|273, 2|276.
Adecuación/adecuado: v. inadecuación, error
— causa: 1|155
— conocimiento: 1|43, 1|259, 2|128
— deducción, no: 2|10
— entender: 1|186, 2|96-97
— esencia: 2|13
— idea: 2|15, 2|85
— materia: 1|262
— orden: 1|105
— no – de las partes, cuerpo exterior: 2|110-115
— pensamientos: 2|28
— perfecta, verdadera: 2|116
— proporcionalidad: 2|12.
«Ad extra», poder de Dios: 1|264.
Adherir/adhesión:
— afecto: 1|72, 2|7, 2|242-243, 3|313, 3|315
— cuerpos: 1|182, 1|221, 4|24, 4|26.
Adivinar/adivino: 3|5-6, 3|33, 3|53, 3|105, 3|111, 3|128, 4|11, 4|191-193.
Adjetivado (sustantivo), no cosa increada: 2|35.
Adjetivo, y atributos de Dios: 1|18, 1|35, 3|22, 3|169
— en hebreo se prefieren sustantivos: 3|22.
Admiración: v. milagro, misterio
— y amor propio: 1|75
— sin conclusión formal: 1|56
— definición: 1|61, 2|180-181, 2|191-192

— intentamos liberarnos de ella: 1|62
— sorpresa por ignorancia: 1|56-58, 1|61, 2|121, 2|142, 2|201, 2|252, 2|272.
Adolescente: 2|270.
Adulación: 2|251, 2|272, 3|223, 3|243, 3|313, 4|69, 4|79, 4|243, 4|286.
Adulteración/adulterar: v. corrupción
— de la S. Escritura: 3|97, 3|158, 3|164-166, 4|307.
Adulterio, cometer: 3|70, 4|108-109.
Adversario: 1|223, 1|278-280, 2|58, 2|60, 3|7, 3|234, 3|244, 3|247, 3|304, 3|352, 4|57, 4|296, 4|300, 4|316-317, 4|324.
Advertencia: 1|220, 2|4, 2|131-132, 4|72, 4|273, 4|299, 4|307, 4|309, 4|328, 4|330.
Afán (*studium*, etc.): 1|128, 1|248, 2|200, 2|258, 3|97, 3|310-311, 3|354, 3|356, 4|55, 4|73, 4|86, 4|162, 4|219, 4|236, 4|260, 4|330.
Afección: v. afecto, imagen, pasión
— agradable o no: 1|94
— del alma y no del cuerpo: 1|94, 2|5
— de una cosa: 1|242, 4|47
— del cuerpo: 2|13, 2|17-29
— de la extensión: 1|184, 1|187
— externa: 2|189
— fuerza: 2|214
— del hombre: 2|190
— o modo: 2|45, 2|93, 4|54
— orden: 1|233, 2|281
— del pensamiento, etc.: 1|233
— del ser: 1|233, 1|240, 1|245
— y sustancia: 2|47-48
— tratado de las – del alma: 1|48.
Afecto: v. afección, virtud
— del ánimo: 2|43, 2|49, 2|85, 2|137
— contrarios: 3|67, 3|273
— del cuerpo: 2|151
— definición: 2|139, 2|203-204, 2|301
— de Dios: 3|26

— diversos: 2|178, 2|185-186
— fuerza: 2|177, 2|214-221, 2|284
— humanos, los mismos: 3|295, 3|311, 3|356-357
— e idea: 2|85-86
— innumerables: 2|189
— y juicio moral: 2|178-179
— leyes necesarias: 2|138
— primarios 2|148, 2|188-189, 2|191-192, 2|203
— relevantes: 2|185
— superado por otro: 2|214.
Afirmación/afirmar: duda, negación
— absoluta —, ser infinito: 2|49
— amor, — de la cosa amada: 2|159
— el conato, — la existencia de nuestro cuerpo: 2|148
— cosa, se afirma en nosotros: 1|83
— duda, es suspensión de – o negación, ante otra idea: 2|30
— existencia presente del alma, y — del cuerpo: 2|149
— falsa, si es aislada e idea mutilada: 2|27-28
— fuerza de existir su cuerpo: 2|204, (*passim*)
— solo la idea es – y negación: 2|15-15*, 2|130-135, 2|144
— imaginar, y existencia de cosa como presente: 2|154-155, (*passim*)
— intelectual, no verbal: 2|35
— modo de percibir (Descartes): 1|173
— poder para -, igual para negar: 1|234
— pura -, no ficción: 2|22*
— y verdad: 1|78, 2|17
— y voluntad: 1|80-81, 1|84, 1|234, 2|129-130.
Afirmativa/o, definición, nombre: 1|37, 1|45, 1|71, 2|20, 2|33-36, 2|145, 3|340, 4|32, 4|261, 4|263.
Agar, esclava de Abraham: 3|29.
Ageo: 3|150*
Agradable/agradar: 1|57, 1|82, 1|86, 2|61, 2|201, 3|123, 4|42, 4|51, 4|79, 4|140.
Agradecimiento: v. Gratitud.

Agua: 1|70, 1|182, 2|11, 3|38, 4|19, 4|23, 4|25, 4|27, 4|31-33, 4|50-51, 4|67-68, 4|71, 4|74-75, 4|133, 4|167
— y Dios: 3|81-82
— modo y sustancia: 1|26, 2|59-60
— presión de: 1|182, 1|198, 4|203-206
— reflexión de la luz, en: 2|211
— vida fuera del agua, y pez: 1|109.
Agustín, san: 4|290, 4|298.
Ahorcarse: 2|135, 4|152; v. suicidio.
Aire: 1|189, 3|33, 3|90, 3|110, 3|274, 4|6, 4|18, 4|20, 4|22, 4|25, 4|27, 4|33, 4|35, 4|37, 4|50, 4|67-68, 4|70-71, 4|204, 4|245-247, 4|258, 4|261, 4|285, 4|313
— adorado como un dios: 3|81
— cambio de aires, y salud: 4|163.
Aislado: v. conexión
— cantidad y duración: 4|56
— cuerpo: 1|219, 2|111, 4|20
— hebreos: 3|215, 3|233
— ideas, palabras: 2|11, 2|27-28, 2|31-32
— sustancia: 1|24.
Ajab, rey de Israel: 3|31, 3|33, 3|43, 3|134, 4|132; v. Abdías.
Ajaz, rey de Judá: 3|84; v. 3|36.
Ajitófel: 1|247, 3|78, 3|313
*ál* (hal), hacia: 3|107.
Alabanza: 1|75, 2|78, 2|81, 2|163-164, 2|181, 2|197, 2|199, 2|236-237, 2|249, 2|252, 3|14, 3|37, 3|72, 3|273, 3|283, 4|124, 4|290.
Alba, duque de: 4|318.
Albedrío, libre: 1|243, 2|131-133, 4|222, 4|255, 4|263, 4|265, 4|267; v. arbitrio, libertad.
Alcalizado/alcalino: 4|26, 4|51, 4|68-69.
Alegoría, alegórico: 4|315, 4|325, 4|328, 4|330; v. parábola.
Alegría: v. amor, felicidad, tristeza
— afección de la idea o modo del pensamiento: 1|233, 2|5-7, 2|40
— y amor: 1|68, 2|151

— buena, pero posible exceso: 2|241, 2|244, 2|254, 2|275
— continua y suprema: 2|5
— definición: 1|58, 2|149, 2|191
— y deseo: 1|67
— especies: 2|184
— y gloria: 2|303
— movimiento-reposo: 1|121
— y pasión: 2|188-189, 2|258, 2|302
— paso a una perfección mayor: 2|148-149, 2|156, 2|191, 2|297, 2|301
— y risa: 1|74, 1|94
— y tranquilidad: 1|71
— de vivir: 2|247, 2|261, 2|265.
Alejandro Magno: 3|6, 3|96, 3|146, 3|204, 3|213.
Alemania: 3|235, 3|326, 4|168.
Alexander ab Alexandro: 4|248.
Alfakar: 3|181-184, 3|224.
Alfarero, y barro en manos del: 1|265, 3|198*, 3|284, 4|312, 4|325, 4|326.
Algo, y atributos: 1|17, 2|64
— transcendental: 2|120-121.
Alianza: v. pacto, tabla
— de amistad: 4|51
— de los hebreos: 3|53-56, 3|122-123, 3|158, 3|161, 3|198— 199, 3|205-206, 3|221
— de sociedades: 3|290, 3|306, 3|319.
Aliento: 3|21, 3|25-26, 4|21, 4|33, 4|123.
Alimento: 2|78, 2|189, 2|224, 2|244, 2|273-274, 2|282, 2|307, 3|192, 4|141.
Alma: v. ánimo, cuerpo humano, idea, mente, pensamiento
— y acción adecuada: 2|85, 2|139-140, 2|144-145, 2|188-189, 2|266
— no actúa en el cuerpo: 2|141-144, 2|279
— ánimo/alma/mente: 3|22-26
— y cambios del cuerpo: 1|52, 1|103
— no comunidad con el cuerpo: 1|97
— concepto, lo forma el -: 2|84
— conoce los cuerpos exteriores: 2|16

— corazón, sede del alma: 3|50
— es cosa pensante: 1|153, 1|155, 1|157, 1|183, 1|235, 1|277-280, 1|2|84, 4|179
— creada, no creadora: 2|23, 3|277-278
— alma del cuerpo: 1|120
— y cuerpo: 1|144-145, 1|150, 1|153, 1|167, 1|234, 1|280-281, 2|22, 3|241
— y deducción: 2|23-23*
— débiles: 1|84
— Descartes y Spinoza: 1|131-132, 4|124
— distinta del cuerpo: 1|96, 1|97
— y no duda: 2|29
— y esclavo de otro: 3|280
— esencia: 1|118-120, 2|94-95, 2|105-106, 2|149, 2|204, 2|234, 2|295, 2|303
— espiritual: 4|10
— del Estado: 3|285, 3|291, 3|358
— y estoicos: 2|28
— eterna y/o inmortal: 1|52*, 1|102-104, 1|275-276, 2|28, 2|295, 2|306-307
— existencia, no sin el cuerpo: 1|96
— de hombres muertos: 4|242
— humana: 1|51-52, 1|117, 1|132, 1|249, 1|275, 2|84, 2|94-136, 2|235, 2|295, (*passim*), 3|16, 3|302, 4|154, 4|162, 4|246, 4|248-249, 4|253, 4|277
— idea amor, necesaria en un alma sin cuerpo: 1|17
— idea de cada cosa, es su -: 1|51, 2|95-97
— idea compuesta: 2|103
— idea confusa: 2|113
— idea de un cuerpo, singular y existente: 1|98, 1|101, 1|103, 2|94-96
— lo primero que constituye el ser del -: 1|91, 1|93, 2|94, 4|179
— idea subjetiva: 2|104
— intelectual, usa del cuerpo y siente: 1|94
— investigarla: 2|15-15*
— libre: 1|277-281, 3|288
— modo del pensamiento: 1|51, 1|117, 1|118
— y movimiento de otros cuerpos: 1|84, 1|92, 1|93, 1|95, 1|98, 1|99

— muerte: 1|52*
— naturaleza: 2|22-23, 2|25
— objeto primero, propio cuerpo: 1|101, 2|94-97
— opinión del alma: 3|21
— origen: 1|117
— parte del entendimiento infinito 2|94-95, 2|125, 2|306
— parte de la naturaleza: 4|173-174
— sana: 4|327, 4|329, 4|330
— y sensación: 2|31
— separada: 1|259-260
— ser actual del -, idea de una cosa singular y existente: 2|94
— de la sociedad, el rey: 3|302
— sola: 2|140, 2|203, 2|293, 3|20
— y sustancia pensante: 1|132, 1|150, 1|234, 1|275, 1|277, 1|280
— unida y proporcional al cuerpo: 1|96-97, 2|142-143, 2|148-149, 2|203-204
— unión con el cuerpo, no por algo distinto: 1|91, 1|97, 1|117, 1|180, 1|250, 1|260, 1|275, 2|11, 2|95-96, 2|108-109, 2|279-280, 4|6, 4|246, 4|253, 4|255-256, 4|263, 4|267, 4|297-498
— unión a Dios: 1|100, 1|103, 1|121
— vegetativa, sensitiva e intelectiva: 1|259
— verdadera vida del —, la razón: 3|296.
Alteración/alterar: 1|98, 1|258, 2|155, 3|282, 4|77, 4|255.
*Amadís de Gaula*: 4|286.
Amalec: 3|122.
Amar: 1|14, 1|58, 1|63, 2|156, 2|164, 2|167-169, 2|192-193, 2|243, 2|289, 3|11, 3|176, 4|42, 4|96, 4|247, 4|281.
Amazona: 3|360.
Ambición: 2|162, 2|164-165, 2|170, 2|185, 2|198-199, 2|202, 2|236 2|243, 2|272-273, 2|283, 2|288, 3|97, 3|203, 3|298, 3|322, 3|324, 3|356.
Ambiguo/ambigüedad: 1|30, 3|100, 3|103, 3|107-109, 3|125, 3|165, 4|304.
Ambrosio, San: 3|228.
Amenaza: 2|238, 3|32, 3|41, 3|55, 3|59, 3|75, 3|201, 3|203, 3|205, 3|287, 3|295, 3|307, 3|326, 3|352, 3|354.

Amigo: 1|30, 1|112, 1|130, 2|81, 3|204, 3|227, 3|272, 3|298, 4|6-7 (*passim*) (hasta el final)
Amistad, y hombre libre: 2|188, 2|236, 2|263, 2|269-271, 2|273, 2|288, 3|304, 3|359, 4|5, 4|11, 4|51, 4|69, 4|76, 4|86, 4|125, 4|134, 4|146, 4|156, 4|162, 4|246, 4|250, 4|260, 4|303; v. amor, generosidad.
Ammijud: 3|136-136*
Ammón: 3|120
— ammonitas: 3|51, 3|132.
Amonestar: 1|167, 1|215, 2|270, 3|27, 3|38, 3|43, 3|45, 3|63, 3|223, 3|225, 3|228, 3236, 3|307, 4|209.
Amor: v. odio
— afecto: 1|235, 2|7, 2|40, 3|274, 4|87
— y apetito: 2|202-203
— y bien: 2|242, 2|281
— es bueno: 1|77
— cambios: 2|189
— causa libre: 2|177
— conocimiento claro: 1|55-56, 1|91
— y (sin) cuerpo: 1|17, 1|93
— definición: 1|62, 2|151-157, 2|192-193
— a Dios: 1|34, 1|64-65, 1|78, 1|90, 1|103, 1|108, 2|290-293, 2|301, 2|305, 2|307, 3|59-60, 3|87, (*passim*), 3|288, 4|94, 4|223
— de Dios, al hombre: 1|89, 1|103-104, 1|108-109, 2|291, 2|302-303, 3|41-42 3|56
— y felicidad: 1|89, 1|108-109
— a hijos y esposa distintos: 2|186
— intelectual de Dios y del alma: 2|300-303
— a la libertad: 3|356
— libidinoso: 2|271
— necesario: 1|62, 1|64
— y odio: 1|29, 1|58, 2|177
— y opinión: 1|57, 1|72
— parte del amor de Dios: 2|302
— y pasiones: 1|72, 1|75-76

— a la patria: 3| 214, 3|216, 3|229, 3|309-310
— a la paz: 3|310, 3|357
— y perfección: 1|28, 1|57, 1|62, 1|l00, 1|118
— y placer: 2|242-243
— progreso: 1|67, 1|78
— al prójimo: 3|168-188 (*passim*)
— propio, de sí mismo: 2|182-183, 2|197-198
— unión a una cosa: 1|62-63, 1|96, 4|77
— a la verdad: 3|246.
Amós: 3|23, 3|33-34, 3|160.
Amsterdam: 1|124, 3|245-246, 4|12, 4|15, 4|63, 4|70, 4|152, 4|157, 4|159-160, 4|178, 4|197, 4|276, 4|299, 4|306.
Análisis: 1|129, 3|284, 4|48-49, 4|70, 4|74; v. método.
Analogía/análogo: 1|142, 1|162, 1|256, 1|264, 1|267, 2|21, 2|24, 2|278, 3|287, 3|293, 4|6, 4|31, 4|50, 4|66, 4|253, 4|286.
Ananías: 3|41; v. Negunia.
Ananías (Jananyá), profeta, hijo de Azur: 3|32, 3|223.
Anarquía: 3|132*, 3|134, 4|41, 4|164, 4|177-178, 4|237.
Anatomía/anatomista: 4|41, 4|264, 4|173, 4|177, 4|237; v. experimento.
Anciano: 3|22, 3|28, 3|108, 3|124, 3|152, 3|211, 3|302, 3|358, 4|298.
Anfibología: 3|107.
Ángel/ángeles: 1|161, 1|179, 1|188, 1|262, 1|267, 1|275, 3|19, 3|21, 3|35, 3|39-40, 3|43, 3|64, 4|165, 4|213-214.
Ángulo: 1|32, 1|147-149, 1|158, 1|204-206, 1|229, 1|232, 1|257, 1|266, 2|30, 2|39, 2|99, 2|130, 2|135-136, 2|252, 3|63, 3|84, 4|127, 4|130, 4|177, 4|194-195, 4|201, 4|253, 4|259, 4|261, 4|320.
Angustia: 1|92, 2|294, 3|191, 3|245; v. fluctuación.
Anhelo (*desiderium*): 1|58, 2|170, 2|173, 2|199-200, 2|248, 3|288, 3|297.
Aníbal: 3|296.
Animal (*dier*): v. bruto, espíritus -, monstruo
— y afectos: 2|182-184, 2|187
— bípedo, el hombre: 1|235, 2|121
— can, — que ladra: 1|274, 2|11, 2|61
— divertirse con —: 4|90

— de estatura erecta, hombre: 2|121
— género nuevo, entre hombre y bruto: 1|160
— que hablan: 2|49
— y hombre: 4|89, 4|109, 4|111, 4|127
— irracionales: 2|187
— matarlos, un derecho: 2|236-237
— racional, hombre: 1|235, 2|11, 2|121, 4|86
— social, hombre: 2|234, 2|236, 3|281
— vida, casi -: 3|73.
Ánimo: 1|65, 1|103, 2|5, 2|85-86, 2|153-307 (*passim*), 2|246, 2|254, 2|263, 2|269, 3|22-25, *passim*; v. alma.
Aniquilación:
— del alma: 1|52, 1|276
— no apetito de -: 1|18, 1|40, 1|86
— y cosas: 1|33, 1|108
— definición: 1|15, 1|67, 4|14, 4|122.
Ansia: 1|128, 2|78, 2|183, 2|203 2|253, 3|5, 3|8, 3|15, 3|74, 3|220, 3|224, 3|246, 3|323, 4|272, 4|273.
Ansiedad (*anxius*), angustia: 2|253, 2|288, 3|357, 4|228.
Anterior, por naturaleza, *prius natura*: 1|257-258, 2|93-94, 2|110-111; v. naturaleza.
Anticristo: 3|176.
Antigüedad/antiguo: 1|129, 2|32, 3|7-8, 3|21, 3|24, 3|84, 3|105-106, 3|117, 3|120, 3|125, 3|137-138, 3|147, 3|161-162, 3|166, 3|204, 3|224, 4|242, 4|281, 4|292, 4|306, 4|320.
Antimonio: 4|301.
Antipatía: 1|197, 2|152.
Añoranza (*desiderium*): 2|168.
Aod (Ehud): 3|123, 3|132*
Aparición: 1|24, 1|267, 3|17, 3|19, 4|241, 4|248-249, 4|284, 4|313-314.
Apariencia: 1|18, 1|58, 2|271-273, 2|289, 3|7, 3|12, 3|183, 3|192, 3|196, 3|205, 3|285, 3|321, 4|209.
Apéndice: 1|114, 1|117, 1|130, 1|132, 1|159, 1|160, 1|163, 1|168, 1|178, 1|188, 1|233, 1|243, 2|104, 2|129, 2|206-207, 2|237, 3|126, 4|62*, 4|79,

4|99, 4|101, 4|124, 4|126, 4|128-129, 4|131, 4|133, 4|239, 4|268.
Apetencia (libido): 3|355.
Apetito: v. deseo, voluntad.
— acciones y pasiones: 2|283-284
— o anhelo, y deseo: 1|58, 2|199
— causa final, es el — humano: 2|200, 2|210
— y celos: 2|167
— es conato, del cuerpo y del alma: 2|147, 2|166-167, 2|186
— conscientes del –, no de su causa: 2|78, 2|117, 2|143, 2|207, 4|266
— derecho natural, y solo -: 3|190-191
— y deseo: 2|148, 2|168-169, 2|190
— esencia del hombre: 2|147-148, 2|190-191, 2|223-224
— el ignorante, solo -: 2|308
— o impulso: 3|22
— leyes del -, y razón: 3|197-198, 3|229, 3|279
— moderarlos, difícil: 2|143
— de placer, y razón: 4|128-129, 4|136-137, 4|142
— sexual, en distintos animales: 2|187
— de lo útil, en todos: 2|78-79
— y voluntad: 1|85-86, 1|278-279, 2|143-145, 2|161, 2|190.
Apócrifo, libro: 3|111, 3|141.
Apodíctico: 1|128-129, 3|10, 3|91, 3|276, 4| 324.
Apógrafo, libro: 3|125-126.
Apolo:
— compañero de S. Pablo: 3|154
— dios: 3|135.
Apóstol: v. Juan, Pablo
— ceremonias: 3|76
— escriben como doctores: 3|151-154
— y leyes anteriores: 3|72
— no luz sobrenatural: 3|153-154, 3|221
— predicación: 3|111-115, 3|151
— y revelación profética: 3|10, 3|21, 3|43, 3|155-157, 3|163, 3|167.

Aprecio: 1|68, 1|70, 2|157, 2|195, 2|248, 2|275, 3|7, 3|173, 3|245, 3|299, 3|312, 3|317, 3|360, 4|22, 4|243, 4|265.
Aptitud, natural: 3|22, 3|29, 3|73, 4|138.
Apto, cuerpo/hombre: 2|10, 2|97, 2|103-104, 2|118, 2|142-143, 2|239, 2|242, 2|244, 2|254, 2|269, 2|274-275, 2|297, 2|299, 2|304-305, 3|22-23, 3|42, 3|64, 3|74, 3|327, 4|23, 4|30, 4|214, 4|267.
Apuleyo: 4|258.
Aragón: 3|321-323.
Aram: 3|43.
Aramea: 3|223.
Araña: 1|161*, 4|261.
Arbitrio: 3|57-58, 3|152, 3|193; v. albedrío.
Arca, de la alianza: 3|136*, 3|161, 3|209; v. Templo.
Arcano: 3|8, 3|135, 3|167.
Ard: 3|131*
Argob: 3|120.
Argucia, y elocuencia: 2|137.
Argumento: 1|128, 1|143, 1|192 ss., 1|248 ss., 1|271 ss., 2|23, 2|57 ss., 3|18, 3|43 ss., 3|125 ss., 3|163 ss., 3|304, 4|25, 4|53 ss., 4|209 ss., 4|220 ss., 4|300.
Aristandro: 3|6.
Aristocracia: v. estado
— aristocracia centralizada: 3|327-346
— aristocracia descentralizada: 3|346-352
— definición: 3|282, 3|284, 3|298, 3|323
— y democracia: 3|358
— y monarquía: 3|325
— método de estudio: 3|326-327.
Aristóteles: 1|42-43, 1|56, 1|85, 1|235, 1|259, 1|278, 3|80, 3|114, 3|168, 4|261
— aristotélico: 3|9, 3|19.
Arma: 1|22, 1|28, 2|224, 2|269, 3|280, 3|296, 3|299-300, 3|306, 3|311-314, 3|316, 3|322.
Arminianos: 4|237.

Armonía, celeste: 2|82; v. orden.
Arquímedes: 1|205.
Arrepentimiento: 1|29, 1|73, 2|6, 2|143, 2|163, 2|179, 2|197, 2|250, 4|324; v. remordimiento.
Arrogancia: 3|119, 4|283, 4|289, 4|315, 4|321, 4|323.
Artajerjes: 3|146*
Arte/artes: 2|6, 2|80-81, 2|141-143, 2|252, 2|274, 2|277, 3|73, 3|187, 3|243, 3|244, 3|299, 3|299, 3|311, 314-315, 4|12, 4|62, 4|295, 4|324
— de razonar: 1|55
— y sociedad: 3|73, 3|187, 3|243-244.
Artífice:
— Dios: 1|48
— escultor: 1|32
— relojero: 1|43.
Asá, rey: 3|223.
Asaf: 3|87.
Asamblea: 3|122, 3|124, 3|150, 3|194, 3|242, 3|309, 4|237a.
«A se»: 1|253.
Asechanza: 3|297, 3|299, 3|320, 4|299.
Asesinar: 3|293, 4|140, 4|147, 4|149, 4|287.
Asia: 3|150*, 3|299.
Asiria: 3|23, 3|39.
Asobeba: 3|146*
Asociación:
— hombres/ciudades: 3|193, 3|213, 3|297, 3|318, 3|347, 3|351, 4|217; v. costumbre
— de imágenes: 1|17*, 2|27, 2|33, 2|104-107, 2|255; v. memoria, palabra
— de pasiones: 2|151.
Astro/astronomía: 1|128, 1|134, 1|226-228, 3|31, 3|36, 3|94, 3|218, 4|165, 4|168, 4|176, 4|178, 4|229, 4|246.
Astucia/astuto:
— diablo: 1|143, 4|241
— políticos: 3|274, 3|281, 3|309
— Spinoza: 4|207, 4|220, 4|281

— tenderos: 4|241.
Asuntos públicos (*res publicae*): 3|274-275, 3|282, 3|284, 3|288, 3|295, 3|299, 3|303, 3|321.
Ateísmo/ateo: 3|30, 3|87, 3|159, 4|166, 4|168, 4|207-208, 4|218-221, 4|226, 4|299.
Atención/atender a (*passim*): 1|75, 1|146-147, 2|8-8*, 2|16, 2|19-25, 2|30, 2|35-39, 2|50, 2|294, etc.
— en sueños: 4|77.
Atenienses: 3|311.
Atirshata/hatirshata: 3|146*
Atomista: 4|261.
Átomo: 1|181, 1|190-191, 4|261; v. partícula.
Atracción/atraer: 1|59, 1|85, 2|82, 3|8, 3|155, 3|213-214, 3|218, 3|222, 3|247, 3|310, 3|357, 4|21, 4|122, 4|209, 4|221.
Atreverse/atrevido: 1|22, 1|26, 1|142, 1|147, 1|159, 1|238, 1|322, 2|144, 2|178, 2|198, 2|202, 3|53, 3|78, 3|82, 3|118, 3|133, 3|150, 4|58, 4|275-276.
Atributo: v. Dios, sustancia
— absoluto: 2|65-66, 2|69
— absolutos, de Dios no revelados: 3|179
— no afecciones: 2|56
— anterior a los modos: 1|29, 1|114, 1|257-258
— y conato: 2|146, 2|190
— conocemos dos: 1|17, 1|27, 1|44, 1|120, 4|275, 4|277-279
— y cuerpo: 2|84, 2|89, 2|98
— no creaturas: 4|36
— definición: 1|32, 1|46-47, 1|114, 2|45, 2|47, 2|51, 2|55, 2|56, 2|64, 4|5-7, 4|11, 4|13-14, 4|36, 4|41, 4|44
— diversos: 2|47, 2|52, 2|90
— esencia y existencia: 1|15, 1|119
— eternos: 2|51, 2|64
— el hombre entiende los de Dios: 1|15, 1|18
— y hombre modo: 2|93, 2|109

— solo humanos: 3|37, 3|40, 3|48, 3|64, 3|169-171, 3|175-176, 4|127, 4|148, 4|252, 4|255
— e idea: 2|5
— idénticos: 2|48, 2|60
— infinitos en Dios: 2|51-54, 2|60, 2|86
— inmutables: 2|65
— e intuición: 2|122, 2|127, 2|226
— modificado: 2|66-67
— y naturaleza naturante: 2|71
— otros solo conocidos por Dios: 2|90
— paralelos: 2|89-90, 2|141-144
— o propiedades: 1|18, 1|32, 1|44-47, 1|145, 1|150
— sustancia, constituida por: 1|44, 1|46, 1|163, 1|258, 2|45-47, 4|41, 4|44-45.
Audacia: 1|71, 1|73, 2|178-179, 2|201-202, 2|262, 2|278, 3|322, 3|341, 3|355.
Augur, augurar: 3|5-6, 3|33, 3|53, 4|242-243, 4|258.
Augusto: 3|204.
Aumento: 1|32, 1|78, 1|92, 1|121, etc. 2|17, 2|58, 2|139-275 (*passim*), etc.
Autobiografía (Cardano): 4|247.
Autógrafo: 3|117, 3|124, 3|182.
Autómata:
— escéptico: 2|17-18
— esclavo: 3|170-171, 3|241, 4|292
— espiritual: 2|32.
Automática, destrucción Estado: 3|230-231, 3|285, 3|290, 3|294, 3|357.
Autonomía/autónomo, Estado, hombre, etc.: 3|75-76, 3|231, 3|242, 3|280-281, 3|286-295, 3|312, 3|314, 3|316, 3|326, 3|346-349, 3|351, 3|359.
Autores (escolásticos): 1|233, 1|239, 1|251-252, 1|254, 1|274, 1|277, 2|152, 2|192
— sagrados: v. Escritura.
Autoridad:
— Descartes: 1|129,
— de Dios: 2|80-81, 3|97

— eclesiástica: 3|114
— y Escritura: 3|37, 3|69, 3|73, 3|80, 3|87, 3|159, 3|180-188
— Nuevo Testamento: 3|141
— política o de gobierno: 3|38, 3|74-75, 3|117, 3|335, 3|344, 3|348, 3|355
— profética: 3|9, 3|16.
Auxilio:
— de Dios: 3|5, 3|25, 3|45-46, 3|53, 3|68, 3|131n
— del entendimiento: 2|31, 2|37, 3|21, 3|57-58
— de la imaginación: 4|57-58
— de la fortuna: 2|245
— del prójimo: 2|136, 2|247, 3|233
— de la virtud: 3|213, 4|213.
Auzoutus/Auzout, A.: 4|168.
Avaricia/avaro: 1|76, 1|111, 2|7, 2|79, 2|170, 2|185, 2|202-203, 2|310, 2|243, 2|263-264, 2|274, 2|288, 3|8, 3|193, 3|203, 3|218, 3|243, 3|298, 3|314, 3|316, 3|342, 3|356, 4|92.
Ave: 2|187, 3|5, 3|66, 3|106.
Aversión: 1|65-67, 1|72, 2|167, 2|/193, 2|258, 2|273, 4|89.
Axioma: 1|127, 1|130, 1|151, 1|154-158, 1|171, 2|50, 2|120, 2|139, 3|76-77, 3|167, 4|10-11, 4|13, 4|40-44, 4|62, 4|72-73, 4|197, 4|199, 4|209, 4|212, 4|224
— universal, y dificultad conclusión: 2|12, 2|28, 2|34.
Ayuda, mutua: 2|234, 2|237, 3|191, 3|281, 3|289.
Azar: v. casualidad
— al azar: 2|28, 2|130, 3|137, 3|187, 4|116
— cambios de cosas perecederas: 1|63, 1|77, 2|18, 4|188
— externo, y duda escéptica: 2|18
— juegos de: 4|188
— no mundo al -: 4|247, 4|251-252, 4|255, 4|259.
Baal Judá: 3|136*
Babilonia: 3|72, 3|93-94, 3|141, 3|143, 3|146, 3|200, 3|230-231, 3|233.
Bacon: 4|6, 4|8, 4|9*; v. Verulamio.
Bactrianos: 3|6.
Balaam: 3|19, 3|51-53.

Balac: 3|51-52.
Balling: 4|41, 4|76.
Baltasar (Daniel): 3|146.
Bárbaros: 3|73, 3|275, 3|298, 3|321, 3|355.
Baruc: 3|143.
Basán: 3|120.
Bautismo: 3|76, 3|345, 4|294.
Bayle: 4|237b.
Beatitud: 1|88-89, 1|109-110, 2|135-136, 2|267, 2|303, 3|44, 3|50, 3|60, 3|87, 3|111, 4|308; v. felicidad.
Beber/bebida: 1|92, 2|135, 2|185-186, 2|202-203, 2|244, 3|271, 4|260.
Belá: 3|131*
Belén, de: 3|132; v. Ibsán.
Belleza: v. forma, hermosura
— e imaginación: 4|105, 4|170
— mujer: 2|271-272, 3|360
— subjetiva: 1|165, 2|78, 2|81-82, 4|170-171, 4|252
— del universo, orden y proporción: 4|246, 4|257, 4|289
— de la virtud, no vicio: 3|245, 3|320, 4|209.
Bendición/bendito: 1|52, 1|116, 3|51-52, 3|113, 4|167.
Beneficio:
— y ambición: 3|204, 3|275, 3|316
— y benevolencia: 2|161, 2|200
— y Dios: 2|82, 3|42
— eclesiástico: 3|8
— y Estado: 3|197-198, 4|217
— y gratitud o ingratitud: 2|171-173, 2|271
— el hombre libre los evita: 2|248, 2|252, 2|262-263, 2|271
— y leyes de Moisés: 3|63, 3|75, 3|174
— y libertad de los profetas: 3|223-224
— y soberbia: 2|252.
Beneplácito, de Dios: 1|130, 1|201, 1|261, 2|4, 2|76-77, 2|135-136, 3|22, 3|150, 3|177, 3|228, 3| 342, 4|300, 4|325; v. absoluto, teología.

Benevolencia/benévolo: 1|127, 1|130, 2|4, 2|9, 2|161, 2|200, 3|22, 3|150, 3|223, 3|280, 3|283, 3|342, 3|351, 4|7, 4|52, 4|64, 4|70, 4|73, 4|159, 4|169, 4|187, 4|231, 4|236, 4|274, 4|342; v. beneficio.
Benignidad: 2|236, 3|22, 3|26, 3|38, 3|40, 3|50, 3|80, 4|293.
Benjamín: 3|131*, 3|149, 3|211.
Bernabé: 3|154.
Besalel: 3|24.
Bestia: 1|255, 2|22, 2|24, 3|19, 3|241, 4|109, 4|127, 4|290; v. bruto.
Betel: 3|131*
Bien/mal: pecado, virtud
— no absoluto: 1|247-248
— y alegría 2|170, 2|215
— y amor: 1|57
— común: 1|81, 1|138, 3|194, 3|294, 3|298, 3|300, 3|305, 3|308, 3|320, 3|328, 3|333
— comunicable: 2|5
— y demonio: 1|107
— y deseo: 1|58
— dificultad: 1|77, 1|99-100
— Dios es el sumo bien: 1|21, 1|45-46, 1|77-78, 1|110
— no — en sí: 1|38, 1|49, 1|60
— ente de razón o relación: 1|43, 1|49
— de fortuna, y Estado: 3|5, 3|41, 3|47, 3|192, 3|246, 3|300-356 (*passim*)
— inmuebles (*fixa*): 3|216, 3|311, 3|316
— e impotencia de la verdad: 2|219
— y mal, relativos: 1|247-248, 2|8, 3|191
— no medio entre — y mal: 1|66
— objetos diversos: 1|58, 1|94
— y pasiones: 1|66, 1|68-70, 1|72-73
— no positivo en las cosas: 2|208
— posterior al deseo: 2|147
— propio y común: 1|87, 1|110
— la razón lo conoce: 1|60, 1|77, 1|99
— subjetivo: 2|77, 2|81-82, 2|170, 2|208, 2|215, 2|221, 2|257, 2|261

— sumo: 2|5-6, 2|8
— supremo, es común: 2|228, 2|234-237, 2|292
— lo útil: 1|60-61, 2|208, 2|209, 2|227, 2|239
— verdadero: 2|5-6, 2|8
— violento el Estado que los impone: 3|239, 3|245.
Bienestar: 1|40, 1|104-105, 3|70-71, 3|233, 3|298, 3|308, 3|310, 3|312; v. cuerpo, salud.
Blando/blandura: 1|189, 2|103, 4|68; v. cuerpo.
Blasfemia: 3|148, 4|24.
Blijenbergh: 4|79-80, 4|85-86, 4|125-126, 4|134, 4|144, 4|153, 4|157, 4|160.
Bomberg, Biblia de: 3|139.
Bondad: 1|19, 1|50, 1|73, 1|171, 1|245, 3|80, 4|285, 4|329.
Borelli: 4|39-40, 4|44.
Borracho: 2|143, 2|203, 3|293, 4|266.
Bourgeois: 4|271.
Bouwmeester/JBMD: 1|134, 4|162, 4|187.
Boxel: 4|241, 4|242, 4|245, 4|250, 4|254, 4|258.
Boyle: 4|15, 4|22, 4|24, 4|34-35, 4|37, 4|48, 4|50-51, 4|64, 4|66, 4|68-71, 4|73-75, 4|158-159, 4|164, 4|167, 4|169, 4|176-177, 4|276, 4|325, 4|329.
Brandeburgo: 4|179.
Brasileño: 4|76.
Brechtel: 4|196:
Bresser, y Schuller: 4|303, 4|305.
Broma: es buena: 1|74, 2|244, 3|122, 3|136, 4|43, 4|128.
Bronckhorst, H. van: 4|237.
Bruto: 1|160, 1|247, 1|259-260, 2|26, 2|142, 2|187, 2|234, 2|237, 2|262, 2|270, 3|8, 3|47, 3|78, 3|241, 4|323.
Bucéfalo: 1|43.
Burgh, A: 4|280, 4|316.
Buridano, asna de: 1|277, 2|133.
Burla: 1|74, 2|136, 2|193, 3|227, 3|339, 3|351, 3|355, 4|163, 4|166, 4|258.
Buzí: 3|143.
Cabalistas: 3|136.

Caballo: 1|17, 1|43, 1|173, 2|107, 2|121, 2|132-134, 2|187, 2|208, 3|59, 3|71, 3|110, 4|319, 4|327.
Cabeza: 1| 32, 1|57, 1|143, 2|80, 2|83, 2|198, 3|57, 3|108, 3| 239, 3| 352, 4|77.
Cadáver: 2|26, 2|240, 2|305.
Caída, de Adán: 1|43, 4|101-102; v. Adán, pecado.
Caín: 3|33, 3|37, 3|42-43, 3|140.
Cal: 4|25, 4|27, 4|65, 4|67-68, 4|74.
Calcol: 3|29.
Cálculo/calcular: 2|128, 3|54, 3|146, 3|151, 3|311, 4|29, 4|94, 4|165, 4|177, 4|186-187, 322, 326; v. número.
Caldeo, idioma: 3|123, 3|143-145.
Caleb: 3|124.
Calidad, de un objeto: 1|79, 2|7, 2|277, 3|70, 3|351, 4|127.
Calor: 1|120, 1|259, 3|91, 3|274, 4|19-20, 4|25-27, 4|67-68, 4|259.
Calvinista, o reformado: 4|282.
Cambio: mutación, movimiento
— en el alma: 1|95, 2|7, 2|17
— causa, externa: 1|18, 1|256, 2|208, 2|212-213
— de cosas singulares: 2|36-37
— de cuerpos y almas: 2|100-102, 2|105, 2|138-139, 2|148-149 2|304
— de Dios, no: 2|66, 2|75, 2|291
— en el Estado: 3|328-329, 3|344
— gradual, no a otra forma: 2|49, 2|224, 2|240, 2|268, 2|281
— intercambio necesario en el hombre: 2|222-223
— mínimo: 1|216, 1|218-219
— según las mismas leyes: 2|138
— nuestro cuerpo: 1|52
— y transformación: 1|255-256.
Camino/vía, del conocimiento: 1|34, 1|61, 1|73, 1|129, 1|132, 2|3, 2|9, 2|13, 2|15, 2|18, 2|137, 2|308, 3|5, 3|21, 3|24, 3|26, 3|29, 3|66, 3|87, 3|90, *passim*; v. vía.
Campesino, e ideas: 1|56-57, 2|30, 2|107, 3|32, 3|34.
Campos, finca/suelo: 1|47, 3|216, 3|300, 3|328.

Can, animal y constelación: 1|274, 2|61.
Canaán/cananeos: 3|55, 3|118-119, 3|122, 3|124, 3|127, 3|132, 3|208.
Candor, de espíritu: 4|300.
Canon, de las Escrituras: 3|41, 3|142, 3|144, 3|150, 3|164.
Cántico, de Moisés: 3|123-124.
Cantidad: v. extensión
— de años: 3|132, 4|56-57, 4|65-66
— continua y discreta: 1|234
— y cuerpo: 1|142, 2|57-60
— se determina por su causa: 1|132, 2|39
— de dinero: 4|191-192
— espacio: 1|57, 3|140
— especie de: 2|127
— y extensión: 1|181, 1|254
— de hombres: 3|147, 3|305, 3|333
— infinita, tenemos su idea: 2|39, 2|57-59
— matemática: 4|297
— de materia: 1|189, 4|17 y ss., 4|67, 4|71, 4|178, 4|204, 4|303
— de movimiento: 1|92, 1|200, 1|207-209, 1|248, 1|274, 3|57, 4|266
— partícula de -: 2|280
— de reposo: 1|200, 1|209
— de la sílaba: 3|140
— sustancia y modos: 4|56-57, 4|65, 4|185.
Cantinela: 4|321.
Canto triunfal: 3|90.
Caos, eterno y orden (cosmos): 1|270, 3|39.
Capacidad humana: 1|16, 1|94, 1|132-133, 1|190, 1|226, 1|243-245, 1|254, 1|263-264, |9, 2|38, 2|79, 2|86, 2|121, 2|271, 3|10, 3|22-23, 3|32, *passim*, 4|51, 4|59, 4|201, 4|208, 4|210, 4|285, 4|314, 4|333.
Capital (del Estado): 3|138, 3|324, 3|327, 3|347-348.
Capricho (libido): 2|33, 3|35, 3|75, 3|123, 3|173, 3|299, 4|164.
Cardano: 4|247.
Carencia/carecer: 1|75, 1|58, 1|140, 1|155, 1|168, 1|1|1|176, 1|252, 1|256, 1|259, 1|261, 1|279, 2|5, 2|18, 2|46, 2|80, 2|106, 3|41, 3|48*, 3|107,

3|130, 3|137, 3|150, 3|163,/208, 3|220, 3|317, 3|320, 3|329, 3|356, 4|8, 4|94, 4|128, 4|185, 4|213, 4|229, 4|327; v. falta, privación.
Caribdis: 3|353, 4|58.
Caridad: v. amor, justicia
— divina: 3|170-171, 3|175-177. 3|179-180
— entre hebreos: 3|216, 3|229-232
— con el prójimo: 3|10-11, 3|42, 3|70-71, 3|166, 3|185-186, 3|216, 3|226, 3|229-230, 3|243, 3|247, 3|288-289, 4|213, 4|226, 4|287, 4|290, 4|308, 4|318.
Carne: v. cuerpo
— Cristo, según la -: 3|68, 4|308, 4|315-316, 4|328
— y espíritu: 1|102, 4|112
— y pecado: 3|25, 3|42, 3|61-62, 3|65, 3|243.
Cartas:
— de los apóstoles: 3|151, 3|153, 3|155, 3|162-163
— de Descartes: 1|195
— al rey: 3|302-303, 3|338.
Cartesiano: 4|166, 4|237a, 4|299, 4|332; v. Descartes.
Casa Real: 3|300, 3|306.
Caseario, J.: 4|39, 4|42.
Castidad: 2|185, 2|203.
Castigo: 1|65, 1|87, 1|265, 2|238, 2|248, 2|307, 3|60-61, 3|68, 3|75, 3|218, 3|223, 3|236, 3|294, 3|305, 3|342, 4|112, 4|130, 4|208-209, 4|217, 4|220-221, 4|223, 4|330; v. pena
— miedo o temor al: 3|331, 3|334, 3|353, 4|221.
Castilla: 3|322.
Casual/Casualidad: v. azar, causa por accidente
— no el acuerdo entre natural y revelado: 3|186
— y experiencia: 2|10
— y fatalidad en el Estado: 3|353
— y ficción verdadera: 1|236
— hechos: 2|81, 2|224, 3|89, 3|130, 3|163, 3|164, 3|324, 3|353, 4|175
— y pasiones: 1|73
— en textos: 3|109, 3|137, 3|163-164, 3|186

— todo por -, Salomón: 3|87
— no útil por -: 274.
Catástrofe, mundial: 4|178.
Católico:
— romano: 3|105, 4|225, 4|237, 4|242, 4|249, 4|280-298, 4|316-324
— universal: 3|10, 3|162-163, 3|177, 3|231, 3|345.
Catón: 4|258.
Causa: v. Dios, naturaleza
— absoluta: 1|20, 4|83, 4|108, 4|117
— por accidente (per accidens): 1|35, 2|61, 2|151-154, 2|167, 2|177, 2|193, 2|196, 2|210
— adecuada/inadecuada: 2|139-140, 2|212-213, 2|266, 2|299
— no causada: 4|62
— algo común con el efecto: 2|127, 2|237, 4|14
— toda cosa tiene una: 2|49-50
— y creación: 1|268
— dada: 1|261, 2|10-11, 2|46, 2|61-62, 4|326
— de sí: 1|45, 2|26, 2|34, 2|45, 2|47, 2|49, 2|55, 2|67, 2|68, 2|76, 4|11
— de sí, el deseo no: 1|86
— de sí, Dios: 1|18, 1|39, 1|45, 1|47
— de sí, el hombre no: 1|46
— diferente del efecto: 2|62
— efecto, contenido en: 1|99, 1|104, 1|110, 1|114, 1|150, 1|158, 1|237
— eficiente: 1|35, 2|60, 2|67-68, 2|85, 2|152-153, 2|206-207, 2|267
— emanativa: 1|35
— y Escritura: 3|16, 3|91
— externa/interna: 1|241, 1|256, 2|20, 2|24, 2|26, 2|52-54
— final: 2|78-80, 2|207, 3|82
— formal, alma: 2|299
— general y particular: 1|200, 2|36
— de las ideas: 1|16-17, 1|46, 1|54
— iniciante: 1|36
— inmanente: 1|26, 1|30-31, 1|33, 1|35, 1|110-111, 2|63-64, 4|307
— intermedia: 2|80, 3|16

— interna: 2|163, 2|196
— libre: 1|39, 1|81-82, 2|61, 2|72
— y método: 2|15-16, 2|26, 2|32
— natural: 1|35; *passim*
— necesaria: 1|41, 1|72, 1|81
— ocasional: 1|280
— oculta: 2|224, 3|47
— de las pasiones: 1|56
— en política: 3|274, 3|277
— primera de los afectos: 2|189
— primera de las cosas: 1|36-37, 1|39, 1|64-65, 1|75, 1|78, 1|90, 1|101, 1|104, 1|155, 1|157, 2|76, 2|85, 4|11, 4|15, 4|36, 4|51, 4|84
— principal: 1|35-36, 1|93-94, 1|200
— productiva: 1|35
— próxima/remota, de las cosas: 1|31, 1|36, 1|56, 2|10-11, 2|19, 2|34-35, 2|37, 2|70, 2|90, 2|145, 2|232-233, 2|266, 2|278-279, 3|46, 3|58, 3|91, 4|269
— sustancia, de sí y no otra: 1|115, 2|49
— y todo: 1|30
— transitiva: 1|30, 1|35, 2|63
— última: 1|36, 4|194.
Causalidad, y anterioridad de Dios a las cosas: 1|171, 2|61.
Cautela: 1|141, 1|153, 2|132, 2|263, 2|300, 3|9, 3|28, 3|62, 3|105, 4|39, 4|68, 4|132.
Ceder, el derecho: 1|104, 3|57, 3|103, 3|159, 3|192, 3|198, 3|225, 3|244; v. transferir.
Ceguera/ciego: 1|54, 1|129, 1|160, 1|173, 1|234, 2|79, 2|254-255, 2|262-263, 3|5, 3|90-91, 3|97, 3|102, 3|129, 3|168, 3|182, 3|185, 3|278, 3|283, 4|128, 4|289, 4|294.
Celeste/celestial: 1|226-227, 1|1274, 2|19, 2|22*, 2|61, 2|82, 3|43, 3|218, 4|132, 4|330.
Celo: 2|270, 3|9, 3|38, 3|97, 3|100-101, 3|172, 3|183, 3|225, 3|244-245, 4|93; v. religión.
Celos: 1|72, 2|167, 2|203, 2|292, 3|22, 3|360, 4|89, 4|164; v. amor, mujer.

Censo: 3|300, 3|305, 3|351.
Centurión: 3|327.
Cerebro: 1|149, 1|160, 1|234, 2|21*, 2|31, 2|82, 2|121, 2|128-129, 2|277-278, 3|40, 3|118, 3|123, 3|282, 3|290, 4|320; v. imagen.
Ceremonias, religiosas: 3|7, 3|49-50, 3|56, 3|62, 3|68-73, 3|75-76, 3|122, 3|162, 3|216, 3|222, 4|214.
Cero: 1|164, 4|58.
*Certain physiological essays* (Boyle): 4|5, 4|74.
Certeza: v. error, verdad
— buscada: 2|5-6, 2|9-10
— definición: 2|15, 2|38, 2|123-124, 4|30
— duda excluida: 1|142, 1|247, 2|123-124, 2|131, 2|134
— esperanza y miedo: 2|194-195
— existencia de Dios: 2|54
— existencia propia: 1|147, 1|151
— fe y filosofía: 4|297
— e idea falsa: 2|131
— e idea verdadera: 2|124, 2|131, 2|257
— moral: 1|111, 3|185
— natural por ideas claras: 3|10, 3|15-16, 3|59
— la opinión, no: 1|55
— profética o moral: 3|30-32, 3|99, 3|111*, 3|179, 3|185-186
— y verdadero bien: 2|208-209, 2|227, 2|247.
César: 3|309, 4|247-248, 4|254, 4|258, 4|284-286.
Châtillon/Chastillon: 4|319.
Chico: 2|143, 2|305.
*Chimista scepticus* (Boyle): 4|70.
China/chino: 3|57, 4|286.
Chocar/choque: 1|185, 1|205, 1|208, 1|211, 1|215, 1|219, 1|223, 1|232, 2|99-100, 2|102, 2|105, 2|114, 2|132, 3|57, 4|17, 4|19-20, 4|26-27, 4|68, 4|97, 4|131, 4|141-142, 4|171, 4|177, 4|216.
Cicerón: 2|202, 3|354, 4|258.
Cielo/cielos: 1|142, 1|166, 191, 1|228-229, 1|262, 2|22, 2|126, 3|23, 3|26, 3|36, 3|39-40, 3|43, 3|55, 3|72, 3|93-94, 3|101, 3|110, 3|158, 3|172,

3|183, 3|285, 3|293, 3|314, 4|328.
Ciencia: matemáticas, sabiduría
— por las causas: 2|32
— de las cosas particulares y reales: 1|43
— deductiva: 1|127
— divina: 3|23, 3|81, 4|310, 4|325, 4|328
— y Estado: 3|73, 3|243, 3|346
— fin, único de todas: 2|9-9*
— fundamento en Descartes: 1|144, 1|153
— y hebreos: 3|45 ss.
— impotente ante los afectos: 2|221
— intuitiva: 2|122
— militar: 4|285
— natural, y movimiento: 1|48, 3|16, 3|23
— no de oídas: 1|128, 2|12
— es perfección: 1|261
— política: 3|274
— no la religión: 3|167-168
— voluntad libre, obstáculo: 2|75.
Cierto: v. certeza, determinado.
Círculo: 1|176, 1|183-185, 1|193, 1|198-199, 1|204-206, 1|229, 1|250, 2|18, 2|27-28, 2|34-35, 2|53, 2|58, 2|135, 3|36, 4|55, 4|60, 4|94, 4|194, 4|199-201 4|253, 4|257, 4|260, 4|269, 4|309, 4|326, 4|331-4|333
— cuadrado: 1|162, 1|241, 1|272, 2|25, 2|53
— e idea: 2|14-15, 2|90-91, 2|128-129.
Circuncisión: 3|51, 3|54, 3|56-57.
Circunferencia: 1|162, 1|176, 1|24, 1|206, 1|272. 2|35, 2|58, 2|128; v. círculo.
Circunstancia: 1|31, 1|33-34, 1|221, 1|262, 2|36, 2|81, 2|167-168, 2|216-219, 2|221, 2|284, 3|5-6, 3|16, 3|31-184 (*passim*), 3|293, 3|328, 3|348, 3|354, 4|78, 4|214-216, 4|245, 4|254, 4|280, 4|299, 4|325-326, 4|328.
Ciro, rey: 3|56, 3|94, 3|141*, 3|146-146*
Cisma, y odios: 3|157-158, 3|244-246, 4|236; v. secta.
Ciudad: 1|130, 3|22, 3|39-246 (*passim*), 3|299-356 (*passim*); v. ciudadano

— no autónoma: 3|343, 3|351.
Ciudadanía (derecho de): 3|299-300, 3|305, 3|343, 3|346-347, 3|351.
Ciudadano: 2|9, 2|136, 2|238, 2|248, 3|80, 3|131, 3|197-197, 3|200, 3|203-203, 3|206, 3|211-220, 3|226-228, 3|233, 3|240-241, 3|271, 3|284-286, 288-360 (*passim*), 4|212-213, 4|216-218.
Claridad/claro: 1|24-30, 1|34, 1|36, 1| 38-39, 1|54, 1|82, 1|141-149, 1|162, 1|171-172, 1|179, 1|233, 1|248, 1|264, 1|269, 1|281, 2|11-13, 2|20*, 2|21, 2|24-30, 2|34-39, 2|50, 2|113, 2|117-120, 2|125, 2|133, 2|147-2|192, 2|279, 2|282, 2|290, 2|298, 3|78, 3|111, 4|13-14, 4|96-97, 4|126; v. evidencia, idea.
Clase: 1|17, 1|46, 1|234-235, 1|258, 1|267, 2|175, 3|107, 4|57; género, nación.
Clavio, C.: 4|40.
Clemencia: 2|188, 2|201, 4|216, 4|236; benignidad.
Cleón: 3|204.
Cleves: 4|303.
CM = *Cogitata metaphysica*: 1|130-132, 1|159-160, 1|163, 1|174, 1|176, 1|178, 1|188, 1|233, 1|243.
Coacción: 1|36-38, 1|278, 2|46, 2|61, 2|72, 2|224, 3|41, 3|59, 3|74, 3|275, 3|287, 3|312, 3|321, 3|346, 3|354, 4|222, 4|259, 4|263-268, 4|310, 4|312; v. violencia.
Códice/códices: 2|37, 3|93, 3|128, 3|136-137, 3|139-140.
Coeterno: 1|261, 1|270.
Cognoscible, infinitas cosas: 1|16.
Coherencia/coherente: 2|24, 2|93, 2|232, 2|236, 3|27, 3|36, 3|116, 3|131, 3|153, 3|158, 3|191, 3|279, 3|319, 4|53, 4|148, 4|246, 4|252, 4|267-268, 4|288, 4|310, 4|312.
Cohibir: 2|179, 2|199-200, 2|226.
Cohorte: 3|300, 3|305, 3|349.
Coito: 2|202-203, 3|138.
Colbert: 4|302.
Colegio (amigos Spinoza): 4|39, 4|41-42.
Cólera: 1|65, 3|6, 3|32, 3|121, 3|161, 3|225.

Color: 1|54, 1|160, 1|255, 2|121, 4|25, 4|49-4|50, 4|67, 4|158-159, 4|164, 4|178, 4|325.
Comentario: 3|42, 3|111, 3|118-119, 3|144, 3|149, 3|218, 4|28, 4|75, 4|167
— comentaristas: 3|134, 3|147, 3|149.
Comercio/comerciante: 2|11, 2|122, 2|264, 3|17, 3|303, 3|311, 3|313, 3|337, 3|350, 4|85, 4|165a, 4|273.
Cometa: 1|229, 4|165-166, 4|168, 4|176, 4|179.
*Cometografía* (Hevelius): 4|165.
Comida: 2|135, 2|185, 2|202-203, 2|258, 3|192, 4|39, 4|260; v. gula.
Comienzo:
— del amor a Dios: 2|301
— cosas: 1|62
— hombre: 1|51, 1|98, 1|103
— materia: 1|229
— sustancia, no: 1|52, 1|96, 1|99
— de la vida: 2|279.
Compañía de las Indias Orientales: 3|76.
Compasión/compadecer: 1|58, 2|157, 2|160-161, 2|165, 2|195, 2|200-201, 2|247, 2|285, 3|8, 3|275, 3|291, 4|293, 4|319; v. misericordia
— digno de: 4|237b
— es mala, aunque no del todo: 2|247, 2|253
— piedad aparente: 2|270.
Compensar: 2|245, 2|263-264, 3|286, 4|287.
Complacencia/complacer: 2|174, 3|9, 3|79, 3|201, 3|203, 3|280, 3|282, 3|294, 4|8, 4|123, 4|127, 4|148, 4|296.
Composición/compuesto: v. división, simple
— de afectos: 2|189, 2|202-203
— clases de: 1|258
— de cuerpos: 2|54, 2|99-103, 2|111, 4|64-65, 4|154-155
— de ideas: 2|24-26, 2|32-33, 4|40
— no el infinito: 1|18, 1|271, 4|55-56, 4|181-184
— partes/todo: 1|25-26, 4|257, 4|266, 4|291.
Comprobar: 2|12, 3|65, 3|160, 3|304, 3|359, 4|29, 4|32-33, 4|49, 4|65, 4|203; v. verificar.

Compromiso: 3|41, 3|122-123, 3|161, 3|192-193, 3|196, 3|210, 3|280, 3|290, 4|48, 3|63.
Común/comunes: bien, cuerpo, noción
— afectos: 2|186, 3|357
— derechos: 2|264-265, 3|195, 3|274, 3|281, 3|295, 3|348
— propiedad: 2|186, 2|285, 2|289, 2|293
— virtud, no común: 2|184.
Comunicación/comunidad:
— el bien verdadero: 2|5
— no de doctrina del KV: 1|105-106
— no de efectos con causa exterior: 1|110
— sí de hombre con Dios: 1|105-106, 1|110
— sí entre los hombres: 1|110
— no de sustancias distintas: 1|23, 1|28.
Conato: v. apetito, deseo
— esencial, a toda cosa: 2|146-148, 2|155-156, 2|158, 2|162, 2|168, 2|174, 2|182-183, 2|186, 2|189, 2|199
— fundamento de la virtud: 2|221-227, 2|248, 2|276, 4|266
— e inercia: 1|229, 1|248
— y providencia: 1|40.
Concatenación, de cosas, esencias e ideas: 1|51, 2|23, 2|30, 2|34-35, 2|77, 2|106-107, 2|141, 2|191-192, 2|281, 2|285, 2|287, 2|305, 3|45, 3|58, 3|82, 4|188; v. conexión.
Concepto: v. claridad, idea
— amor, surge de él: 1|62, 1|92-93
— su causa: 1|30, 1|91-92
— claro (y distinto): v. claridad
— es conocer: 1|81
— o definición de una cosa: 2|35
— deseo surge de él: 1|85
— de Dios: 1|64
— extensión/comprensión: 2|29, 2|119-121
— de lo futuro: 1|70

— o idea, y percepción: 1|155-156, 2|24, 2|84-85, 2|130-132, 2|215-216, 2|261-262
— de lo inexistente: 1|97
— y modos de conocimiento: 1|54-55, 1|61
— y palabras: 2|33
— y pasiones: 1|71
— del pensamiento: 2|130
— y tristeza: 1|96
— verdadero: 1|57, 1|61.
Conciencia: v. reflexión
— y afirmación. 1|83-84, 2|18
— buena: 1|67
— a ciencia y conciencia, pecado: 3|278
— concepto, o conciencia del conocimiento: 1|54, 1|83, 1|90
— y deseo o — del apetito: 2|78, 2|117, 2|143, 2|147, 2|155, 2|163, 2|190, 2|195, 2|206
— de Dios: 2|300-301, 2|305, 2|308
— idea de afección: 2|108-110, 2|215-216, 2|223, 2|259
— e idea inadecuada: — de pecado: 4|283
— de los profetas: 3|16
— de sí mismo, propia: 1|83, 2|18, 2|147, 2|163, 4|263-264, 4|267, 4|325
— y salvación: 1|67.
Concilio, y canon: 3|150, 3|164, 3|222.
Conclusión: 1|49, 1|56-58, 1|63, 1| 67, 1|73, 1|76, 1|80, 1|111, 1|113, 1|127, 1|131, 1|142, 1|144, 1|156, |158, 1|162, 1|272, 2|4, 2|11, 2|13, 2|16, 2|33-34, 2|36, 2|59, 2|221, 3|11, 3|28, 3|35, 3|42, 3|65, 3|78, 3|83, 3|86, 3|96, 3|115, 3|134, 3|178, 3|231, 3|302, 4|16-17, 3|40, 3|59-60, 3|111, 3|116, 3|131, 3|149, 3|165a, 3|183-184, 3|225, 3|237, 3|245, 3|249, 3|251, 3|254, 3|273.
Concordancia/concordar:
— bien: 2|206
— cosas, con su causa, entre sí: 1|20, 1|42-43, 2|12
— hombre con Dios: 2|60-61, 2|63
— hombres entre sí: 2|231, 2|237-238, 2|268

— idea, y objeto/cosas e idea: 1|43, 1|50, 2|12, 2|47, 2|62, 2|71, 2|85, 2|114, 2|116; v. verdad
— mujer y hombre: 2|261
— partes y todo: 4|166-167
— con la razón: 2|248.
Concordia: 2|237, 2|241, 2|270-272, 3|179, 3|182, 3|194, 3|219, 3|246, 3|274, 3|288, 3|295, 3|297-298, 3|311, 3|360, 4|237.
Concreto: 2|20, 2|28; v. singular.
Concupiscencia: 1|28-30, 2|221, 2|263-264, 2|307-308, 3|68, 4|294.
Concurso, de Dios: 1|181, 1|185, 1|201, 1|243, 1|263, 1|273-274, 4|82-83, 4|98, 4|107-108.
Conde: 3|227-228, 3|352.
Condenación: 4|93, 4|288, 4|290-2.
Condensación: 1|186, 4|17, 4|19, 4|23.
Conexión/conectar, cosas, ideas: 1|273-274, 2|7-8, 2|16-17, 2|59, 2|89-93, 2|108, 2|191-192, 2|257, 2|279-281, 2|284-285, 2|287, 2|305, 3|126, 3|128, 3|143, 3|145, 4|11, 4|15, 4|77, 4|166-167, 4|169-174, 4|176, 4|279-280; v. concatenación, estructura.
Confederación:
— de Estados: 3|196-197, 3|347
— de tribus hebreas: 3|210-211.
Confesión general: 4|237a
— religiosa: 4|272.
Confiscar, bienes: 3|316, 3|333-335, 3|342.
Conflicto: 2|158, 2|172-173, 2|177-178, 2|189, 2|214, 2|220, 2|231-235, 2|242, 2|245, 2|287, 2|293, 2|305, 3|273.
Confusa/o:
— idea/concepto: 1|144-145, 1|234, 2|11-11*, 2|19-21*, 2|24-26, 2|28-34, 2|39, 2|49-50, 2|72, 2|81, 2|114, 2|120-121, 2|211, 2|255, 2|265, 292-294
— confusión, general: 4|109.
Congratulación (*congratulari*): 2|263.
Conjetura, suposición; 1|55, 1|80, 2|279, 3|21, 3|112, 3|126, 3|131, 3|320, 4|40, 4|252, 4|256, 4|261.
Conmiseración: v. compasión.

Conmoción del ánimo, y afecto: 2|5, 2|7, 2|293.
Conocimiento: v. idea, percepción
— de atributos de Dios: 4|277-280, 4|302
— del bien y del mal, inadecuado: 1|60, 2|215, 2|257, 2|259
— causado por Dios: 1|106
— por causas: 1|64
— claro: 1|54, 1|55-56, 1|59-61, 1|110, 1|121
— del cuerpo: 1|93, 1|120
— de Dios: 1|101-103, 1|105, 1|107, 2|127-128
— del efecto, depende de la causa: 2|46, 4|305
— y felicidad: 1|88, 1|100-101
— el hombre no existiría sin él: 1|62
— imaginativo, inadecuado: 2|114
— modos de: 1|54-55, 1|121-122
— natural: 3|15-16, 3|27, 3|30, 3|59, 3|67, 3|76
— causa de pasiones: 1|56, 1|77, 1|85, 1|95, 1|100
— y liberación pasiones: 1|87-89, 1|93, 1|108-109
— en el pensamiento: 1|51-52
— su perfección: 1|28
— razón e intuición: 2|120-122
— reflexivo: 2|15-16.
Consanguíneo: 3|218, 3|300, 3|306, 3|324, 3|330.
Consciente: v. conciencia
— de acciones, y no causas: 2|78, 2|117, 2|143, 2|207, 2|215-216, 2|223, 2|259, 2|276, 2|300, 2|300, 4|266
— del error: 2|21
— hacer el bien o el mal: 1|66, 4|94, 4|110
— e idea clara, verdad: 1|79
— y pensamiento, inmediatamente: 1|149
— de sí mismo: 2|147, 2|163, 2|285, 2|305, 3|307.
Consecuencia, sin premisas: 2|113.
Consejero:
— de Dios: 4|133

— del gobierno: 3|298-304, 3|308-325 (*passim*), 3|338, 3|344, 4|231, 4|234, 4|235, 4|305.
Consejo (*concilium*):
— de Aragón («Los Diecisiete»): 3|327
— de justicia, monarquía: 3|304-305
— de toda la multitud, democracia: 3|282
— problema, del paso de multitud a Consejo: 3|294
— Real, monarquía: 3|300-303, 3|309-311
— de los setenta, y Moisés: 3|210*, 3|211
— de síndicos, aristocracia: 3|322, 3|332-335, 3|350, 3|354
— supremo en aristocracia centralizada: 3|325-326, 3|329-331
— supremo, aristocracia descentralizada): 3|347-350.
Consenso, general: 3|74, 4|285-287, 4|298.
Conservación, tendencia: 1|157-158, 1|161, 1|163, 1|165-166, 1|169-170, 1|200-201, 1|248, 1|269, 1|274, 2|102, 2|151, 2|174, 2|222-223, 2|226, 2|268, 3|83, 3|290.
Conspirar, contra: 3|288, 4|288.
Constancia:
— en Dios: 1|243, 2|75
— en el hombre, relativa: 2|179, 2|222, 2|235, 2|288-289, 3|6, 3|12, 3|27, 3|37, 3|68, 3|144, 3|200, 3|203, 3|215, 3|321, 4|318, 4|321-322
— de las imágenes: 2|126, 2|137, 2|155, 2|164, 2|178-179, 2|194, 2|222, 2|231, 2|237, 2|288, 2|292
— de la naturaleza: 2|205
— de la razón: 2|253, 2|263, 2|303.
Constantinopla: 4|178, 4|286.
Consternación: 2|171, 2|180, 2|201.
Constitución/constituir:
— disposición: 2|104-106, 2|190, 2|203-204, 2|236, 2|301
— del Estado: 3|48, 3|54, 3|284-285, 3|319, 3|326, 3|352
— formar: 2|26, 2|27, 2|33, 2|38.
Cónsul: 3|339— 340, 3|349-350.
Consumirse: 4|94, 4|110, 4|291.

Contemplación/contemplar: 1|94, 1|154. 1|191, 1|251, 1|271, 1|273, 2|21, 2|54, 2|93-94, 2|104, 2|121-122, 2|138, 2|143, 2|152, 2|163, 2|179-182, 2|191-192, 2|206, 2|248-249, 2|285, 2|286
— de Dios: 1|271, 4|121-122.
Contento de sí: 2|163, 2|179, 2|183, 2|187, 2|193, 2|196-198
— el bueno y el sumo: 2|248-249, 2|267, 2|276, 2|297, 2|308
— falso y vano: 2|253.
Contingencia/te: v. necesario, posible
— y afectos: 2|217-221, 2|284
— definición: 1|70, 2|209
— no existe, si no tiene causa: 1|40-41
— la libertad, no: 3|278-279, 4|130
— cosas particulares: 2|115-116
— y posible: 1|155, 1|242-243, 1|247, 1|261-262, 1|266, 2|209
— no real: 1|40-41, 2|70-71, 2|74, 2|87, 2|115, 2|125
— puede suceder o no suceder: 1|70, 2|47
— vida humana: 4|312.
Contradicción: 2|19-20, 2|52-55, 2|74, 3|130-133, 3|136, 3|147-150, 3|184, 4|90-92, 4|99, 4|104-110, 4|117-118, 4|126, 4|129, 4|237a, 4|262-265.
Contrariedad/contrario: v. oposición
— acciones: 2|209, 2|214, 2|281, 2|285, 2|287, 2|292, 4|17
— afectos: 2|209, 4|266
— bien y mal: 2|81-83, 2|229
— conceptos: 4|251, 4|255, 4|259
— cosas: 2|33, 2|145, 4|88
— fluctuación entre: 2|143, 2|153, 2|157, 2|160-161, 2|185, 2|189, 2|191
— hombres: 2|231-234 2|237, 2|262, 2|264, 2|269
— ideas: 2|148-149
— no a las leyes de la naturaleza: 4|211
— partes de un todo, no -: 4|176-177
— pasiones: 2|163, 2|168, 2|190, 2|202-203
— pasiones y razón: 2|222
— pasiones, se vencen con un afecto más fuerte y -: 2|211, 2|214, 2|224, 2|230, 2|272

— verdad no – a la verdad: 4|133.
Contrarremontrantes: 3|246.
Contrato: 3|196-198, 3|200, 3|210, 3|294; v. pacto.
Contribución, impuesto: 3|350.
Controversia: 2|82, 2|121, 2|128-129, 3|7, 3|8, 3|157-158, 3|176-177, 3|223, 3|309, 4|207.
Contumacia: 3|12, 3|53-54, 3|75, 3|151*, 3|153, 3|168, 3|172, 3|176, 3|217, 3|295.
Conversión, religiosa: 3|28, 4|280-281, 4|289, 4|295.
Convertible, definición: 1|53.
Convicción, y fe verdadera: 1|55, 1|59, 1|80, 3|202.
Copia: 1|157, 2|31, 3|110, 3|143, 3|146, 3|148, 3|149, 4|63, 4|199, 4|237, 4|238.
Copista: 3|146-147, 3|165.
Cópula/copular: 2|185, 2|202-203.
Coraje (*moed*): 1|71, 1|73.
Corán: 1|265, 3|79, 4|218.
Corazón, y espíritus animales: 1|96, 2|224, 3|25-25, 3|44, 3|50-51, 3|57, 3|65, 3|68, 3|87, 3|94, 3|158-159, 3|162, 3|174, 3|178, 3|202, 3|221, 3|235, 3|272, 4|294.
Corpóreo/corporal: 4|13, 4|114 (*passim*); v. incorpóreo.
Corrupción/corromper: v. adulteración
— y adulación: 3|243-244
— ángeles y cielos, no: 1|262-263
— ánimo: 2|264
— Consejo Real, con regalos: 3|311, 3|313
— cosas: 1|255, 2|115
— cuerpo: 4|297
— culto: 4|213
— entendimiento, no: 3|8-10
— Escritura: 3|123, 3|136, 3|148-149, 3|159-162, 3|165-166, 3|182-183, 3|187, 3|242, 3|311
— Estado: 3|10, 3|103
— fácil prevenir: 3|312

— física: 2|60, 2|82-83,
— hombre: 3|316-317, 3|339
— de ideas: 2|31
— idioma, difícil: 3|105-106
— Iglesia: 4|288
— lengua: 3|1106, 3|134
— ley: 3|222-223
— libros y tradición cristiana, no: 4|288, 4|323
— luz entendimiento, no: 4|126
— modos: 1|276, 2|59-60
— moral, por soborno: 2|263-264
— naturaleza, no: 2|82
— pacto de Leví: 3|223
— política: 3|311-313, 3|316-317
— razón: 3|8, 3|10, 3|180, 3|182, 4|323
— sabio, no: 2|264
— sustancia, no: 2|59-60
— tradición judía, no: 3|105
-vulgo: 3|203.
Corte, la: 3|9, 3|131, 4|235.
Cortesanos: 3|299, 3|305-306, 3|317.
Cosas: v. finito, particular
— afecciones o modos de Dios: 1|46, 1|48, 2|111
— animadas 2|96
— artificiales: 2|206
— y atributos de Dios: 4|274-5, 4|277-278
— causa menos principal: 1|36
— y causas: 2|77
— creadas, por Dios: 1|40, 1|53, 1|82, 1|170-171, 1|176, 1|237
— derivan de Dios: 1|15, 2|60-63, 2|137-138
— determinadas a actuar por Dios: 2|68, 2|73
— determinadas por otras: 2|69
— en Dios, existen: 1|97
— en el entendimiento solo: 1|49

— su esencia depende de Dios: 2|61-63
— no finalidad: 2|77, 2|120-121
— finitas, particulares: 4|47
— grados sin fin: 1|43
— humanas: 2|143, 2|234
— inexistentes: 2|90-91
— nada sin Dios: 1|17, 1|31, 1|35, 1|43, 1|53, 1|88
— naturales: 2|49, 2|80, 2|93, 2|121, 2|137-138, 2|206, 2|284, 3|276, 3|278; v. causa: *passim*
— necesidad eterna de existir: 1|243
— particulares: 2|68, 2|115, 2|146
— pensante: 1|8, 1|45, 1|48, 1|52*, 1|92, 1|96-98, 1|101, 1|103, 1|107, 1|120, 2|56; v. alma, Dios
— perfectas por Dios: 1|36, 1|43, 2|206
— relación a Dios: 1|32
— relación a otras: 1|43
— sagradas: 3|110-247 (*passim*)
— singulares: 1|262-263, 1|274, 2|12, 2|34-36, 2|70, 2|85, 2|115
— unión con Dios: 1|111
— universales o particulares: 1|51-1|52
— útiles al hombre: 2|239-240, 2|267
— variables o invariables: 1|62-64.
Cosquillas: 1|94, 1|179; v. placer.
Costumbre:
— asociación: 2|107, 2|121, 2|197
— distintas: 1|58
— imitarlas: 2|9
— necesaria: 2|270
— nueva: 2|277-278, 2|287
— patrias: 3|355, 3|356.
Cotejar, textos: 3|33-34, 3|109, 3|164, 4|120.
Court, de la: v. Hove, van den.
Cranen/Kranen, Th.: 4|281.
Creación/crear:

— «ab-aeterno»: 1|38, 1|178-179, 1|243-244, 1|251, 1|265, 1|270-272
— y conservación: 4|14, 4|82, 4|98, 4|139-140, 4|246, 4|251, 4|255
— cosas: 2|74-76, 2|93
— Dios, creador: 1|22, 1|169-170, 1|268-272, 3|39, 3|81, 3|276, 3|277
— no la extensión: 2|57
— y ficción: 2|22, 2|23, 2|27-28
— y generar: 1|20
— no de la nada: 1|19, 1|21, 1|83, 1|154, 1|162, 1|164, 1|253, 1|268, 2|224-225, 4|14, 4|47
— es perfección ser creado: 1|37
— no sustancia: 1|22, 2|50.
Creatura: v. cosa, criatura, modo
— y atributo de Dios: 1|30, 1|48, 4|36, 4|307
— particular: 1|60-61.
Crédito: 3|32, 3|87, 3|99, 3|108, 3|120, 3|187, 4|178, 4|249-250, 4|253, 4|284, 4|286, 4|299.
Credulidad: 3|6, 3|8-9, 3|169, 4|320.
Crescas, Rab Chasdai: 4|62.
Criados (*famuli*): 1|65, 3|38, 3|89, 3|300, 3|330; v. siervo.
Criaturas: v. creatura:
— y Dios: 1|237-238, 1|241-243, 1|252, 1|260-261, 1|266, 1|269, 1|273.
Crimen: 2|272, 3|7, 3|212, 3|244, 3|300, 3|302, 3|316, 3|334, 3|342, 3|354, 4|152; v. delito
— de lesa majestad: 3|197-198, 3|206.
Crisol: 4|196-197.
Cristiano: 3|8, 3|72, 3|76, 3|105, 3|157, 3|210*, 4|39, 4|96, 4|146, 4|207, 4|214-215, 4|218, 4|237, 4|272, 4|282-295, 4|304, 4|310, 4|314-315, 4|317, 4|321-322, 4|330
— si conoce a Dios directamente: 3|21, 3|64-65
— discípulos: 3|233-234
— Estado: 3|200, 3|234, 3|236-277
— filósofo verdadero: 4|298
— y judíos: 1|58
— y modernos: 4|307-309.

Cristo: 3|21, 3|28, 3|31-32, 3|54, 3|68, 3|76, 3|79, 3|90, 3|103-104, 3|133, 3|152-166, 3|172, 3|178, 3|215, 3|225-226, 3|237, 3|282-289, 3|304, 3|308, 3|310, 3|313-318, 3|321-325, 3|328, 3|330, 4|21-22, 4|196-197
— ejemplo, de Cristo: 1|11
— enseñanzas, de -: 3|42-43, 3|65, 3|70-71, 3|233
— espíritu de -: 2|261-262
— fe en -: 4|322.
Criterio: 2|6, 2|287-288, 3|5, 3|11, 3|116, 3|134, 3|168, 3|199, 3|242, 3|275, 3|280, 3|282, 3|290, 4|39, 4|217, 4|226.
Crítica/crítico: 3|6, 3|181, 3|273, 3|313, 4|62*, 4|66.
*Crónicas*:
— caldeas: 3|145
— errores: 3|134, 3|147
— de los reyes de Israel: 3|125, 3|134, 3|142
— de Judá: 3|125, 3|129, 3|134, 3|142, 3|163
— de los reyes de Persia: 3|145, 3|146
— y 2.º Templo: 3|146.
*Cronologías*, reyes: 3|135, 3|142, 3|145-147, 3|163.
Cruel/crueldad: 2|173, 2|201, 3|7-9, 3|26, 3|308, 3|322, 4|158, 4|216, 4|329-330.
Cualidades: 1|62, 1|150, 1|163, 3|22, 3|27, 4|5, 4|10, 4|12, 4|25, 4|46, 4|48, 4|50, 4|64-65, 4|75
— de los cuerpos: 1|184, 1|186-187, 1|281
— ocultas: 2|152, 2|279, 4|12, 4|261.
Cuerpo: (*passim*); v. alma, extensión, materia
— y afecciones: 2|139
— y alma: 2|11, 2|141-144, 3|287, 4|277
— bien del — y del alma: 2|148-150, 2|239-240, 2|304
— blando: 2|82, 2|100, 2|102-103, 105; v. blandura
— celestes: 2|19-19*
— choque de: 3|57
— civil: 4|218,
— y conocimiento de Dios: 2|127, 2|299
— y conocimiento inadecuado: 2|24-2|30, 2|142-144

— constitución: 2|32
— definición: 1|150, 2|57, 2|84
— determinado, por el movimiento de un plano: 2|39
— disposición: 2|33
— duración y eternidad: 2|127, 2|294-295, 2|298, 2|304
— duro: 1|184, 1|186, 1|225, 2|82, 2|100, 2|102; v. dureza
— no origen del entendimiento: 2|26
— esencia: 2|105, 2|295, 2|298
— del Estado: 3|292
— existe en acto: 1|89, 1|90, 2|26, 2|86
— es extensión: 1|187
— fluido: 1|131, 1|198-199, 1|225, 1|228, 2|100, 2|102, 2|105, 4|6, 4|14, 4|28-30, 4|32-33, 4|171; v. fluidez
— heterogéneo: 4|16, 4|74
— e idea de Dios: 1|24, 1|34
— no infinito: 2|22, 2|23
— y materia: 1|53
— modo de la extensión: 1|53, 1|117, 1|120, 2|84, 2|96
— movido por otro: 2|98
— movimiento, causa del: 1|26-27, 1|34
— proporción de movimiento y reposo: 1|52-53, 1|93, 1|99, 1|120
— de niño: 1|52, 1|173, 2|165, 2|305, 4|326; v. infancia, niño
— propio: 2|294
— sano, y alma sana: 2|305, 3|70
— simple y compuesto: 2|97-102
— simplicísimo: 2|102
— simultáneo al alma: 2|141
— sólido: 4|6, 4|14, 4|28-29; v. solidez
— no sustancia: 2|97
— sutilísimos: 2|28
— del universo: 2|101-102
— y vacío: 2|21-22.
Cuerpo humano: (*passim*); v. alma, hombre
— y alimentos: 2|239-240, 2|273-274

— y alma, no se influyen: 2|141-145
— amor a, conservarlo: 1|118
— bienestar del: 3|46-47, 3|69, 3|76
— o carne: 3|62
— lo común a las partes y al todo: 2|119
— duda de su existencia: 1|151, 2|96
— idea del cuerpo, no cuerpo: 2|14
— e imaginación: 2|31-34
— e individuo total, universo: 2|102
— máquina: 2|80
— y memoria: 2|33
— tras la muerte, permanece: 2|295-296
— objeto directo del alma: 1|93-96, 1|100, 1|101
— y pasiones: 1|89-90, 1|94-95, 1|96, 2|139-140
— propio: 1|142, 1|151-152, 2|294
— sano: 3|71, 4|78
— separación del alma: 1|93.
Culpa/culpable: 1|176, 3|65, 3|207, 3|211, 3|218, 3|273, 3|292, 3|316, 3|353, 3|357, 4|51, 4|102, 4|158, 4|207, 4|309-310.
Culto: v. fe, libertad, religión
— a Dios: 1|160, 2|78-81, 4|123, 4|212, 4|217-218
— auténtico: 3|67, 3|177
— externo e interno: 3|228-229, 3|288
— de los judíos: 3|41, 3|215
— de los persas: 3|307.
Curcio, Quinto: 3|6, 3|204-205, 3|213, 3|299.
Curiosidad/curioso: 2|189, 3|33, 3|44, 3|111, 3|119, 3|218.
Curso, estudios: 4|39, 4|41.
Curva, línea: 1|202-203, 1|227, 4|19, 4|44, 4|270-271, 4|333.
Cusán Risataim: 3|132, 3|132*, 3|133.
*Dabar*: 3|162.
Dan: 3|121.
*Daniel*, libro: 3|144-146.
Daniel, profeta: 3|24, 3|28, 3|34-35, 3|40, 3|144-146, 3|146*, 3|150*, 3|200.

Daño: 1|58, 1|75, 1|88, 2|154, 2|157, 2|162, 2|174, 2|232, 2|237-238, 2|250, 2|253, 3|42, 3|187, 3|192-193, 3|196-198, 3|201, 3|232, 3|236, 3|241-243, 3|246, 3|280, 3|288, 3|290. 3|297, 3|322, 3| 328, 4|197, 4|216.
Darda: 3|29.
Darío, rey: 3|6, 3|146, 3|213.
David: 1|247, 3|19, 3|31, 3|39, 3|120, 3|122, 3|126, 3|131, 3|132*, 3|133, 3|136, 3|136*, 3|152, 3|214, 3|220, 3|238, 3|313, 4|295.
Deber: obligación, oficio
— buscar la felicidad: 1|109
— con Descartes: 1|131, 2|137
— faltar al -, a normas: 3|233, 3|332, 4|129, 4|187, 4|215, 4|273, 4|317
— del gobernante: 3|308
— del pueblo judío: 3|75, 3|218
— de los súbditos: 3|356
— verdad, de comunicarla: 4|216-218.
Débil/debilidad, humana: 1|62-63, 1|67, 1|84, 1|92, 1|104, 1|129, 1|174, 2|8, 2|36, 2|81-82, 2|182-183, 2|196, 2|198, 2|216-220, 2|279, 2|307, 3|25, 3|34, 3|38, 3|40, 3|42, 3|55-57, 3|65, 3|79, 3|82, 3|138, 3|151, 3|159, 3|172, 3|190. 3|224, 3|294, 3|308, 3|320, 3|322, 3|324, 3|327, 3|354, 3|359, 4|22, 4|49, 4|75, 4|273, 4|299, 4|303, 4|315, 4|326-327.
Decadencia: 3|308.
Decálogo: 3|18, 3|40, 3|63, 3|128, 3|183, 3|207.
Decepción (*conscientiae morsus*): 2|155, 2|195, 2|246.
Decisión: 1|71-72, 1|142-144, 2|5, 2|142-144, 2|192-193, 2|197, 3|356, 4|83-84, 4|89-90, 4|92, 4|120, 4|266.
Decreto: v. ley
— del alma: 4|265-266
— de Dios: 1|104, 1|240, 1|243, 1|257, 1|260, 1|264-265, 2|74-75, 2|135-136, 4|84, 4|92, 4|208-211, 4|312
— del Estado: 2|264, 3|285, 3|307, 3|357
— de la voluntad: 2|192-193, 2|197, 2|279.
Deducción/deducir: 1|37, 1|99-101, 1|151-153, 1|171, 1|227, 2|10-13, 2|18, 2|23-24, 2|27, 2|36-38, 2|102, 2|121, 2|128, 2|142, 2|180-181, 2|213, 2|279-280, 2|287-289, 3|21, 3|76-78, 3|99, 3|109, 3|153, etc., 4|25, 4|39,

4|47, 4|91, 4|127, 4|131, 4|183, 4|221, 4|268-279, 4|333-335; v. metodo, razón, razonamiento.
*De emendatione intellectus*: 4|36.
Defecto:
— de argumentación: 2|18, 2|23
— de conocimiento: 2|40
— no en Dios: 1|38
— del entendimiento: 1|242
— en nosotros: 1|69
— de percepción: 1|242|24, 2|28.
Defensa, de las ciudades: 3|303, 3|314, 3|327.
Definición: *passim*
— concepto: 1|53, 2|50, 2|60, 2|145, 3|57, 4|39-44, 4|47, 4|179, 4|333-335
— de cosa creada o increada: 1|46-47, 2|34-36, 4|180, 4|270-271
— descriptiva: 1|233, 1|236, 4|43
— en la Escritura, no: 3|74, 3|77, 3|98-99, 3|115, 3|171
— no general o por el género: 1|32, 1|44, 1|46, 1|53, 4|91, 4|103-106
— positiva o negativa: 1|71, 2|35.
Degeneración/degenerar: 2|193, 3|8, 3|222, 3|228, 4|273.
Deidad: 3|5, 4|94, 4|121-123.
*De intellectus emendatione* (Spinoza): 2|7.
Deísta: 4|207, 4|220.
*De la sutileza* (Cardano): 4|247.
Deleitarse/deleite: 2|82-83, 2|138, 2|163, 2|165, 2|167-168, 2|189, 2|244, 2|253, 2|276, 3|33, 3|60-61, 3|71, 3|171, 4|80, 4|223, 4|257.
Deliberación: 1|243, 2|23, 2|24, 2|192-193, 4|77, 4|250.
Delincuente: 3|304, 3|341, 3|343; v. delito.
Delirio: 2|23-24, 2|78-79, 2|143, 2|159, 2|243, 2|271, 3|5-6, 3|9, 3|134, 3|180, 3|186, 3|287, 4|250, 4|266, 4|285.
Delito: 3|7, 3|300, 3|332, 3|333, 4|131, 4|140-141, 4|183; v. crimen, pecado.
Demente: 2|307, 3|300, 4|263, 4|283; v. loco.
Democracia:
— y aristocracia: 3|323, 3|329, 3|358
— definición: 3|74, 3|193-195, 3|282

— Estado absoluto: 3|325 ss., 3|358
— formas diversas: 3|359
— hebrea: 3|206-207, 3|230
— y libertad: 3|195, 3|241, 3|245
— y mayoría de votos: 3|195, 3|239, 3|242
— miembros: 3|323, 3|325, 3|330
— y paz: 3|298, 3|310
— y soberanía popular: 3|195, 3|201
— transformación: 3|328
— y no voto: 3|358, 3|359.
Demócrito: 4|261.
Demonio: 3|43, 3|53, 3|233, 4|83, 4|136, 4|164; v. diablo
— ficción: 1|88
— imposible: 1|107-108
— pasiones, no las causa el -: 1|108.
Demostración: v. conclusión, deducción, efecto, razón, regla
— por el absurdo: 2|48
— *a posteriori*: 1|15, 1|24, 1|7-48, 1|159, 1|244, 2|54: v. *a priori*, demostración
— *a priori*: 1|15, 1|18, 1|24, 1|45, 1|47, 1|129, 1|249-250, 2|54, 3|331, 4|268, 4|333-334
— geométrica: 2|138, 2|222-223
— hipotética, válida: 2|105, 2|300-301
— por historias, imposible: 3|78
— necesaria: 3|70
— como los ojos del alma: 2|74, 2|77, 2|295, 2|302
— ostensiva y positiva: 4|274, 4|278.
Denigrar: 2|252, 2|269, 2|289.
Denominación:
— extrínseca e intrínseca: 1|27, 1|240, 1|246, 1|252, 2|26, 2|36, 2|85, 2|124, 2|202-203, 2|237.
Densidad: 1|186, 4|17, 4|19, 4|23 4|33.
Dependencia:
— las cosas de Dios: 1|26, 1|29-30, *passim*, 2|114-115, 4|103-105; v. modo

— jurídica: 3|280
— verdad, no del hombre: 1|17.
Depravado: 3|180, 4|312, 4|323.
Derecho: v. justicia, ley
— sobre los animales: 2|237
— civil: 3|274, 3|284, 3|293
— civil privado: 3|196, 3|206
— colectivo: 3|191
— comunes: 2|264
— de Dios, a todo: 2|87
— divino revelado: 3|198-199, 3|205-206, 3|228-230
— doctrina: 1|87
— y dolo/corrupción: 2|264
— estatal, poder de la multitud: 3|116-117, 3|197, 3|202-203, 3|283-284, 3|287, 3|291
— de guerra: 3|211
— indignación y venganza propia, contra derecho: 2|272
— individual: 3|117, 3|189-190, 3|193, 3|198, 3|201, 3|205, 3|229, 3|239, 3|276, 3|281-282, 3|285, 3|294, 3|360
— nacional: 3|19
— natural: 2|237, 3|11, 3|189-190, 3|202, 3|205-206, 3|229-230, 3|239, 3|276-294 (*passim*), 4|239, 4|335
— obediencia, no es contra derecho: 2|307
— público: 3|116-117, 3|203, 3|223,/301, 3|315, 3|328, 3|357
— religión, no eficacia de derecho: 3|275
— sagrado: 3|228, 3|234
— supremo: 2|237, 2|268, 3|117, 3|192-193, 3|195, 3|199-200, 3|206, 3|213, 3|218, 3|222, 3|229, 3|240, 3|284, 3|310, 3|327, 3|298, 3|331, 3|338, 3|348
— no transferible todo: 3|192, 3|201
— y virtud, distintos: 3|295.
Derivar: 1|68, 1|102, 1|107, 1|120, 1|214, 2|27, 2|184, 2|255, 3|44, 3|58, 3|74, 3|107, 3|109, 3|176, 3|183, 3|187, 3|232, 3|243, 3|309, 3|314, 3|356,

3|359, 4|54, 4|57, 4|/60, 4|77, 4|127, 4|130, 4|151, 4|209, 4|214, 4|325, 4|329.
Desacuerdo, profundo: 1|246, 4|74, 4|145, 4|168, 4|281.
Descansar: 1|21, 1|64, 1|88, 2|6, 2|276, 2|293, 3|111, 4|9, 4|48, 4|168, 4|215.
Descartes: 1|47, 1|124, 1|128-133, 1|141-147, 1|151, 1|154, 1|156, 1|158, 1|160, 1|171, 1|176-189 (*passim*), 1|197, 1|202, 1|204, 1|207-208, 1|211, 1|215-217, 1|221, 1|226, 2|64, 2|137-138, 2|278-279, 4|6, 4|8, 4|18, 4|24-25, 4|34, 4|49-50, 4|63, 4|66-67, 4|70, 4|81, 4|124, 4|129, 4|132-133, 4|143, 4|154-155, 4|159-160, 4|165-168, 4|174, 4|197-198, 4|212, 4|220, 4|222, 4|238, 4|262-264, 4|268-269, 4|297, 4|332-333.
Desdén/desdeñar: 2|181, 2|189, 2|192, 2|198, 3|58; v. menosprecio.
Desdicha: 1|128, 2|7, 2|170, 3|6-7, 3|308, 3|320, 4|132, 4|290; v. dicha.
Desenfreno: 3|74, 3|203, 3|212, 3|312, 4|221.
Deseo: v. apetito, voluntad
— afecto: 3| 277-278, 3|283, 3|296, 3|324, 3|355
— de alcanzar algo: 1|58, 1|248, 2|7, 2|9
— y amante: 2|168
— y apetito: 1|58, 2|148
— según Aristóteles: 1|85
— del bien: 1|38, 1|80, 1|84
— bueno: 1|56, 1|80, 1|100
— causas, mismas que del amor: 1|68
— ciego: 2|78, 2|253-254, 2|263
— definición: 1|67, 2|146, 2|187-188, 2|190
— esencial: 1|256
— felicidad: 2|8, 2|10, 2|12
— supone una idea: 2|85-86
— libre, no: 1|85-86
— pertenece a la naturaleza naturada: 2|71-72
— opinión, causa del: 1|58
— pasional y bien: 2|223, 2|242, 2|253-256
— y poder: 3|190
— y potencia de la alegría: 4|18
— racional y virtud: 2|256, 2|266

— y voluntad, distintos: 2|128-129.
Desesperación: 1|70-72, 1|88, 2|155, 2|194-195, 2|246, 2|288, 3|34, 3|178, 3|187, 4|92.
Deshonesto: 2|197-199, 2|236, 2|244, 2|263, 2|265, 2|270.
Desleal: 3|247, 3|275.
Desobediencia: 2|238, 4|147, 4|208.
Desorden: 1|42, 2|265, 3|131, 3|331, 4|104, 4|166.
Despinoza: v. Spinoza.
Desprecio: 1|68, 1|70, 1|75, 2|137-138, 2|148, 2|180-181, 2|192-193, 2|197-198, 2|244, 3|293, 3|295, 3|320, 3|343, 4|34, 4|76, 4|219, 4|228.
Destinar/destino: 2|189, 3|110, 3|204, 3|343, 4|32, 4|38, 4|208, 4|223.
Destrucción: v. sociedad
— de alma y cuerpo: 1|117-119
— por cosas contrarias: 1|25-26, 1|93, 2|145-146, 2|148, 2|210, 2|281, 4|210-211, 4|218, 4|256
— definición: 1|26, 4|184
— por Dios: 2|61-63, 2|87
— pasiones: 1|60, 1|90, 1|99-100, 1|108-111.
Desvergonzado/desvergüenza: 1|74-76, 2|199, 2|254; impudicicia.
Determinación: indiferencia, necesidad
— del alma: 2|306
— de las cosas, a actuar: 1|164-165
— de las cosas, por Dios: 2|26, 2|70, 3|46, 3|57-58, 3|81-82, 3|85
— del cuerpo: 2|141-144
— de la duración: 2|32, 2|39
— del entendimiento de Dios: 1|171
— del e. humano: 2|34, 2|37-38
— externa o interna de la idea 2|114
— del hombre: 2|175-176
— de las ideas: 2|10, 2|27, 2|37-39
— del movimiento: 1|206-208, 1|213-214, 1|222, 2|27
— es negación, como figura o límite: 4|240-241
— a la tristeza, es reprimida: 2|176
— de la voluntad: 1|173-174, 2|278-279, 4|84.

Determinado: v. finito, indeterminado
— causa: 2|50
— cierto y determinado: 1|244, 2|46, 2|58, 2|68, 2|77, 2|84, 2|86. 2|93, 2|115, 2|129, 2|146, 2|209, 4|265-266
— cosas singulares: 2|17
— cuerpo: 2|84, 2|100, 2|114-115
— y duración: 2|65-66, 2|85
— y finito: 2|59-60, 2|68
— hombre: 2|93, 2|97-103
— y libertad: 2|61
— lo posible: 2|209.
*Deuteronomio*, composición: 3|118-119, 3|127-128.
Devenir: 2|93.
Devoción/devoto: 2|180-181, 2|193, 3|17, 3|72-73, 3|75, 3|78-79, 3|81, 3|90-91, 3|93-94, 3|134-135, 3|148, 3|160-161, 3|166, 3|177, 3|215-216, 3|239, 3|244, 4|128.
Devorar: 4|30.
Diablo: 1|107, 1|143, 3|278, 4|241, 4|163; v. demonio.
Diámetro: 2|117, 3|37, 4|187, 4|194, 4|201, 4|203
— semidiámetro: 4|186.
Diccionario hebreo: 3|106.
Dicha: 2|7, 4|257; v. desdicha.
Dictado, Spinoza y otros: 1|112, 1|129, 3|15-16, 3|42, 3|143, 3|305, 3|342, 4|63, 4|303; v. tiranía.
Dictador: 3|353-354.
Dictamen:
— del entendimiento/razón: 1|278, 2|188, 2|233, 2|250, 2|254, 2|257, 2|261, 2|264, 2|283, 2|292, 3|66, 3|80, 3|191, 3|194, 3|198, 3|230, 3|242, 3|247, 3|283, 3|286, 3|293, 3|295, 3|298, 3|327
— del gobernante: 3|75.
Diemerbroeck, J.: 4|231, 4|234.
Dieta: 4|163.
Diferencia/diferente: v. distinción, diversidad
— acto y modo: 4|108

— alma y cuerpo: 1|96-97
— cosas/cuerpos: 1|61, 1|160, 2|12, 2|114, 2|120, 2|186, 4|34, 4|74-75
— Dios y hombre: 2|61-63, 2|231-234, 2|283
— esencial: 4|149
— especifica y definición: 1|44, 1|46, 4|49, 4|184-185
— de propiedades: 4|19, 4|65-69, 4|74-75, 4|204-205
— radical, entre Dios y cosas: 1|159, 1|163, 4|208-209.
Difícil/fácil: 1|33, 1|96-99, (*passim*), 2|27, 2|137, 3|18, 3|26, 3|34-35, (*passim*), 4|10, 4|40, 4|80, 4|85, 4|96
— y poder, en Descartes: 1|160-161.
Dignidad: 3|330, 3|336-337, 3|345, 3|356, 4|66, 4|175, 4|236.
Dignidades: 3|8, 3|225.
Digno, de: 2|243, 3|11, 3|56, 3|72, 3|120, 3|127, 3|129, 3|221, 3|224, 4|38, 4|128, 4|178, 4|237b, 4|250, 4|299, 4|327.
Dina: 3|131, 3|131*, 3|144.
Dinero: 2|8, 2|9, 2|170, 2|174, 2|243, 2|274, 3|244, 3|291, 3|311, 3|316, 4|49, 4|190-192, 4|228-229; v. riquezas.
Diógenes, el Cínico: 1|192, 1|196.
Dióptrica: 4|164-165a, 4|186, 4|193, 4|230.
*Dióptrica*, obra:
— de Descartes: 4|193
— de Huygens: 4|165a
— *Pequeña dióptrica*, de Hudde: 4|186
Dios: v. atributo, infinito, sustancia
— acto puro: 1|254, 1|259, 1|270
— amor a: 1|103, 1|159, 1|264, 3|283, 3|288
— atributos: 1|15, 1|17, 1|19, 1|27, 1|90, 1|104, 1|158-159, 1|161-163, 1|237-240, 1|250, 1|274, 2|29-29*, 2|45-72 (*passim*), 2|86-94, 2|296, 3|37-38, 3|168, 3|170-171, 3|177, 3|179, 4|24, 4|36, 4|47, 4|124, 4|133, 4|251, 4|275-278
— bondad: 1|247-248
— y cantidad: 1|254
— causa de las cosas: 2|67
— causa eficiente: 1|35, 2|60, 2|67-68, 2|88, 4|278

— causa eminente, no: 1|128
— causa del hombre a su imagen, en la Escritura: 4|93
— causa inmanente: 1|26, 1|30, 1|35, 1|110-111, 2|63
— causa libre: 1|35, 1|38-39, 1|238, 1|266, 1|277, 2|61, 2|71, 2|77, 3|33, 3|38, 3|42, 3|65, 3|83, 3|276, 3|279
— causa del mal, no: 2|74-76, 2|291
— causa, del movimiento: 1|200, 1|228
— causa necesaria y primera: 2|60-61, 2|77
— *causa per se*/por sí: 1|18, 1|35, 2|61
— causa primaria: 1|36, 41, 87
— causa primera: 1|78, 87, 104
— causa principal: 1|35-36
— causa próxima: 1|36, 2|70
— causa de la salvación del hombre: 1|37
— causa de sí: 1|36, 1|47, 2|34, 2|67, 2|77
— causa de todo: 1|22, 1|200, 1|238, 1|241, 2|28, 2|36
— causa universal: 1|36
— conocido por el hombre: 3|60-61, 3|85, 3|168, 3|171
— es cosa pensante: 2|86, 2|88-92, 2|141, 4|277, 4|305
— cosas naturales, obras suyas: 3|23-24, 3|28, 3|39, 3|60, 3|63, 3|81
— creador: 1|240, 268-269, 3|277
— decreto: 1|241, 1|243, 3|26, 3|42, 3|46, 3|63, 3|89, 3|284
— definición: 1|150, 2|45, 2|52, 4|7-8, 4|179-180
— y derecho: 3|189
— y diversidad, en: 4|182-185
— dominio absoluto: 3|177
— no engañador (Descartes): 1|143, 1|145, 1|147-148, 2|26, 2|30
— y entendimiento infinito: 1|101, 1|116, 1|167-168, 1|238, 1|252-253, 1|257, 1|261, 1|270, 1|274, 2|20-23, 2|27-28
— no entendimiento ni voluntad: 2|61-63
— se entiende, a sí mismo: 1|238, 2|87, 4|221, 4|265, 4|312
— y Escritura: 3|163
— esencia: 3|102-103, 3|171, 3|178
— eterno: 1|178, 1|244, 1|250-251, 1|271, 2|64, 4|47

— existencia necesaria: 1|1|15-18, 1|106, 1|158-167, 1|249, 2|35, 2|52-54, 3|18-19, 3|61, 3|82, 3|84-88, 3|287, 4|47, 4|61-62, 4|180
— y extensión: 1|24-27, 2|86-87; v. extensión
— no fin fuera de él: 2|77-78, 2|206
— gobierno: 3|45, 3|57-58, 3|62-63, 3|81-82, 3|96
— y hombre: 3|31, 3|64-65, 3|170
— idea en el hombre: 1|249
— idea de todo: 2|3, 2|89, 2|92
— idea única: 2|4
— imaginado como hombre: 1|249*, 1|254*, 1|255-256, 2|49-50, 2|77-78, 2|87, 4|175
— indivisible: 2|55, 2|55, 2|57-60
— inmutable: 2|65, 2|74-76
— impasible: 1|24
— incomprensible: 4|97
— incorpóreo: 1|168, 1|176, 1|179, 1|188
— indiferente, no: 2|62
— infinito: 1|249, 253, 2|29, 2|35, 3| 18, 3|83-86, 3|93
— inmensidad: v.
— inmutabilidad/inmutable: 1|15, 1|18, 1|27, 1|39, 1|44*, 1|78, 1|117, 1|178, 1|252, 1|256-257, 2|66, 2|93-294, 3|86, 4|296, 4|335
— inteligencia: 1|253
— ira: 1|256, 1|264
— juez: 1|87, 1|249, 2|258, 3|104, 3|153, 3|172, 3|177, etc., 4|127, 4|137, etc., 4| 294, 4|312, 4|328
— jurar por: 3|346
— justicia: 1|20
— y naturaleza: 1|22, 1|47, 1|116, 3|189, 4|11, 4|14, 4|36, 4|208, 4|275, 4|304, 4|307
— o naturaleza: 2|206, 2|213
— y necesidad: 1|241, 1|252, 2|29
— nombres en la Escritura: 3|38, 3|168, 3|170
— y sus obras: 4|91, 4|127-130
— no odio: 1|264

— omnipotente: 1|18, 1|22, 1|266, 2|61-63
— omnisciente: 1|22-26, 1|29, 1|44-45, 1|261-263, 2|20, 3|37-38, 3|107
— no por otro: 2|57, 2|60
— no pasivo: 2|291
— pensamiento: 1|270, 2|27, 2|28, 2|86-87, 2|90-91
— perfectísimo: 1|145, 1|150, 1|168-169, 1|237, 2|19, 2|52-54
— y «personalidad»: 1|264
— poder: 1|166, 1|238, 1|255, 1|266-267, 3|23, 3|38, 3|46, 3|189, 3|276, 3|283
— potencia actuante: 2|87
— potestad: 1|275-276, 2|61-62, 2|76-77, 2|87
— y predestinación: 1|27, 1|178-179, 1|243, 1|264-265
— y propios: 1|45-46
— y reyes: 3|204
— santo: 3|20, 3|25
— simple: 1|24, 1|44, 1|177, 1|238-239, 1|263-264, 4|181
— sujeto de todas las cosas: 1|17
— sustancia increada: 1|19, 1|64, 1|237
— sustancia única: 2|56, 2|90
— ubicuidad: 1|254
— único: 1|18, 1|23, 1|28-29, 1|169, 1|243, 1|246, 1|253, 1|264, 2|29, 2|56, 3|38, 3|177, 3|181, 4|14, 4|179-180
— unidad: 1|246
— veracidad: 1|148, 1|171, 1|267
— verdad: 1|62, 1|63
— vida: 1|259-260
— voluntad (idéntica al entendimiento): 1|177-178, 1|238, 1|243, 1|254, 1|257, 1|260, 1|263-265, 3|62, 3|82-83, 3|198*, 4|88, 4|90, 4|211, 4|251, 4|255, 4|259
Dioses/dioses:
— amigo (sabios, Tales): 4|228
— culto de –: 3|3|39
— Dios de — 3|39
— espíritu de -: 3|24, 4|108

— intérprete de -: 2|81
— ira de — 3|5
— juicio de -: 2|79
— padre de -: 3|144
— con perdón de -: 4|162
— reyes, descendientes de -: 3|204.
Director, presidente: 3|331-332.
Discípulo/s:
— de Cristo: 3|31, 3|43, 3|152, 3|154, 3|164
— e iglesia cristiana: 3|233-234
— de Spinoza: 1|129, 1|131.
Discordia: 1|128, 2|241, 2|262, 2|271-273, 3|97, 3|196, 3|219, 3|235, 3|297, 3|313, 3|317, 3|352.
Discrepancias: 2|82-83, 2|186, 2|231-234, 3|41, 3|112, 3|128, 3|130, 3|134, 3|140, 3|149, 3|157, 3|224, 3|247.
*Discurso del método*: 1|132, 4|262.
Discusión: 1|37, 1|41, 1|64, 1|68, 2|21, 2|270, 3|7, 3|78, 3|154, 3|157, 3|180, 3|205, 3|223, 3|298, 3|339, 3|352, 4|146, 4|168, 4|218, 4|226.
Disensiones: 3|9, 3|175, 3|216, 3|317, 4|262.
Disolverse, cuerpo/Estado: 3|48, 3|116, 3|304, 4|20, *passim*, 4|155.
Disposición: 1|58, 1|84, 1|91, 1|96, 2|33, 2|82, 2|121, 2|143, 2|153, 2|189, 2|199-200, 2|287, 3|32, 3|40, 3|79, 3|103, 3|196, 4|41, 4|159, 4|162, 4|214.
Disputa: 1|128, 3|152, 3|223, 3|225, 3|235-236, 4|36, 4|70, 4|101, 4|256.
Distancia: 1|228, 2|11, 2|30, 2|58, 2|117, 2|135, 2|210-211, 3|93, 4|200, 4|230, 4|232.
Distinción/distinto: *passim*, v. diversidad, idéntico
— accidental o real: 1|23, 1|114, 1|116
— acto y mal: 4|84
— de alma y cuerpo: 1|145-146
— en los cuerpos: 1|182, 1|185, 1|197, 1|230
— en Dios: 1|177
— esencia y existencia: 1|250-251
— e idea: 2|12, 2|16, 2|19, 2|21-21*, 2|24, 2|26, 2|32

— e ignorancia: 1|266
— modal, real y de razón: 1|78, 1|116, 1|151, 1|181, 1|240, 1|244, 1|257-258, 2|47, 2|92, 2|182-184, 2|215, 2|282
— de poder en Dios: 1|267
— real, y división: 2|59
— entre sustancias: 1|151.
Distinción/distinguido: 3|220, 3|246, 3|356-357, 4|10, 4|12, 4|48, 4|64-65, 4|73, 4|126-305b (*passim*); v. emblema, honor.
Diversidad/diverso, cosas y Dios: 1|28, 1|32, 1|52, 1|97, 1|154, 1|156, 1|245, 1|263, 1|272, 2|24-26, 2|32, 2|37, 2|47-48, 2|52, 2|59, 2|74-75, 2|79, 2|82, 2|90, 2|96, 2|99, 2|102, 2|117, 2|129, 2|154, 2|175, 2|178, 2|190, 2|228, 2|230-231, 2|233, 2|237, 2|240, 2|244, 2|274, 2|278, 2|286, 3|131, 3|134-135, 3|199, 3|218, 4|54-55, 4|74, 4|77, 4|171, 4|182, 4|184-185, 4|195, 4|217, 4|236, 4|251, 4|257, 4|334.
Divina/o: *passim*
— Escritura: 3|98, 3|144, 3|161-162, 3|185-187
— objeto: 3|160-161.
Divinidad: 2|26, 2|244.
Divisible: 1|24, 1|184, 1|194, 1|237, 2|28, 2|58-60, 4|56-57; indivisible.
División: v. composición
— del cambio: 1|257
— del Estado: 3|193, 3|235
— indefinida de una línea: 4|56
— de la materia: 1|244
— como método: 1|127
— del ser: 1|235.
Divulgar: 2|273, 3|100, 3|151, 3|166, 3|174, 3|243, 4|12, 4|51, 4|230, 4|272, 4|300, 4|317, 4|324.
Doctor: 3|8, 3|151, 3|156-157, 3|164, 3|225, 3|237, 3|247.
Doctos, los: 3|77, 3|105, 3|115, 4|51, 4|58, 4|293, 4|299.
Doctrina, común/universal: 1|81, 3|70-71, 3|102-103, 3|165-166, 3|173, 4|215, 4|312.
Dogma: 1|129, 1|131, 3|95, 3|238, 4|132, 4|217-220, 4|273, 4|282
— cristiano: 4|296-299

— de fe: 3|158, 3|174-178
— fundamental, la obediencia: 3|184.
Dogmático: 3|180-181.
Dolo, bueno y malo: 2|264, 3|192, 3|192*
Dolor: 1|66, 1|96, 1|142, 1|179, 2|149, 2|191, 2|221, 3|322, 4|293, 4|297; v. sufrimiento
— y bien: 2|242, 2|253.
Dominio: v. imperio
— absoluto, no: 2|277
— alma, sobre el cuerpo: 2|141-142
— deseo, sobre nosotros: 2|202, 2|256
— y fortuna: 2|246
— y mente: 2|15, 2|16, 2|18, 2|19
— y pasiones: 4|266.
Dordrecht: 4|85, 4|125, 4|144, 4|157.
Duda: 1|59, 1|70, 1|73, 1|79, 1|142, 1|179, 2|50, 2|54-55, 2|124-125, 2|131-133, 3|5, 3|59-60, 3|85-87, 4|97, 4|274, 4|277; v. certeza, opinión
— cartesiana: 1|129, 1|141-143, 1|145, 1|147, 1|278
— criticada por Spinoza: 2|10, 2|15, 2|17-20*, 2|29-30
— y fluctuación de ánimo: 2|153, 2|155, 2|194-195.
Dueño: 2|238, 2|294, 3|216, 3|240, 3|278, 3|291, 3|318, 4|48, 4|177.
Dulce
— de rosas: 4|163
— sabor: 2|82, 3|7, 4|25.
Duque o príncipe: 3|331.
Duque, de Alba: 4|318.
Duración: v. tiempo
— alma, respecto al cuerpo: 1|103
— y conato: 2|147, 2|209
— conocimiento inadecuado: 2|257
— cosas: 1|82, 1|102
— cuerpos: 2|30-31, 2|294, 2|298
— sin relación al cuerpo: 2|294, 2|306
— definición: 2|85,

— no deriva de Dios: 2|65-67
— se determina por el movimiento: 2|31
— eterna, e inmortalidad: 1|103
— de ideas en la mente: 2|31
— e infinito: 4|53, 4|55, 4|58
— mayor siempre: 1|270
— y memoria: 2|31
— y perfección: 1|107
— y unión con Dios: 1|103, 1|107-108, 1|112.
Dureza/duro: 1|184, 1|186-187, 1|189, 1|225, 3|213, 4|300; v. cuerpo.
Ebriedad/ebrio: 1|93, 2|185, 2|187, 2|202-203.
Ebullición: 4|19, 4|26-27.
Eclesiastés: 2|221, 3|142, 3|150.
Eclesiástico: 3|235, 3|236; v. beneficio, ministerio.
Eclipse: 4|159, 4|256-257; v. Júpiter, Luna, parhelio, planeta, Sol.
Eclíptica: 1|229.
Ecuanimidad: 2|142, 2|232, 2|270, 2|276, 4|267, 4|317.
Edad, de cargos políticos: 3|301, 3|302, 3|304-305, 3|309, 3|332, 3|336-337.
Edicto: 3|124, 3|126, 3|145-146, 3|162, 3|196, 3|207, 3|306.
Edom: 3|122; v. Idumea/o.
Educación: 1|67, 2|9, 2|182-183, 2|197, 2|268, 2|271, 3|190, 4|236.
Efecto:
— y causa: 3|60, 3|169
— y causa externa: 1|110-111
— y causa inmanente: 1|33, 1|48, 1|110-111
— común con la causa: 2|46-47, 2|63, 2|281
— conocido por la causa: 2|10-12, 2|32, 2|34
— difiere de: 2|62
— en la causa: 1|90
— creatura, de Dios: 1|30
— y demostración de Dios: 1|45, 1|47, 1|107
— del entendimiento: 1|30, 1|111
— de la extensión: 1|90
— de los modos de conocimiento: 1|54-55, 1|59, 1|78, 1|102

— se puede separar de la causa: 2|281.
Éforos: 3|321.
Efraín, hermano de Manasés: 3|124.
Egipto: 3|40-41, 3|51-52, 3|55, 3|72, 3|74, 3|88-90, 3|122, 3|130-132*, 3|154, 3|205, 3|318.
Eglón: 3|132.
Ejército, hebreo: 2|70, 3|20, 3|33, 3|49, 3|121, 3|197, 3|208-212, 3|214, 3|300, 3|305, 3|313-317, 3|327-328, 3|332, 3|337, 3|343, 3|348-349, 3|354, 4|132, 4|168, 4|287; v. soldado, tropas.
*El* (Dios): 3|169
— «*el*», «hacia»: 3|107.
Elamitas: 3|51.
Elástica/elasticidad: 4|6, 437, 4|70.
Eleazar, hijo de Aarón: 3|208-209, 3|234.
Eleazar, macabeo mártir: 3|200.
Elección:
— de entre miembros de una institución: 3|150, 3|211, 3|219-220, 3|238, 3|300-301, 3|306, 3|315, 3|323-324, 3|327, 3|330, 3|333, 3|335, 3|337, 3|341-342, 3|344, 3|349
— divina: 1|264-265, 3|44-50, 3|55-57, 3|192, 3|215
— humana: 1|256, 4|329-330.
Elector Palatino (Carlos Luis): 4|234.
Elefante: 2|20.
Elegancia/elegante: 3|32-34, 3|94, 3|106, 3|139, 3| 319, 4|5, 4|12, 4|51, 4|62.
Elemento:
— fuera de nuestro: 1|109-110
— y hombre: 4|103
— material: 4|67-68, 4|74
— primeros de toda la naturaleza: 2|28.
*Elementos*, de Euclides: 1|129.
Elí (Helí): 3|17-18, 3|132.
Elías: 3|35, 3|93, 3|110, 3|151.
Eliasib: 3|146.
Elioenai: 3|141*

Elipse: 2|39
— y círculo: 4|194.
Eliseo: 3|33, 3|35, 3|90.
Elocuencia/elocuente: 2|137, 2|234, 3|33, 3|69, 4|25, 4|238.
Elón: 3|132.
Emanar/emanativo: 1|35, 1|48, 3|242, 4|94, 4|208, 4|212, 4|223; v. expresar.
Embajador: 3|292, 3|302, 3|306, 3|335.3|348, 4|175.
Emblema o insignia: 3|300, 3|334, 3|345, 3|356.
Eminente/mente: 1|18, 1|90, 1|150, 1|155, 1|159, 1|163, 1|237-238, 4|236; v. formal.
Emoción (*commotio animi*): 2|197, 2|221, 2|279, 2|281, 4|48.
Emolumento: 3|305, 3|311, 3|316-317, 3|332, 3|335.
Empédocles: 4|258.
Empirista: 2|13-13*
Emulación: 1|70-71, 1|73, 2|161, 2|200, 3|324, 3|355, 4|75.
Encarnación, de Cristo: 4|283, 4|285, 4|287, 4|304.
Eneas: 3|204.
Enemigo: 1|29, 3|73, 3|121, 3|173, 3|190, 3|194, 3|196-197, 3|201, 3|203, 3|206, 3|210, 3|213, 3|224, 3|233, 3|240, 3|245, 3|281, 3|288, 3|290, 3|294, 3|299, 3|305-306, 3|314, 3|320, 3|329, 3|345, 3|357, 4|256, 4|259, 4|292, 4|298, 4|319
— del Estado: 3|194, 3|224, 3|240.
Enemistad: 2|293, 3|191.
Enfermedad/enfermo: 1|11, 1|58, 2|7, 2|10, 2|79, 2|240, 2|243, 2|258, 2|288, 2|293, 3|108, 3|272, 3|275, 3|289, 3|302, 3|305, 3|308, 3|325, 3|330, 4|48, 4|76, 4|81, 4|163, 4|177, 4|254, 4|316, 4 |336.
Engaño: v. error, falsedad
— Dios, no se engaña: 2|26
— Dios, no engañador: 1|142-149, 1|171-173, 2|26, 2|30, 3|158, 3|164
— humano: 1|55, 1|59, 1|109, 2|28-30, 3|5-7, 3|31, 3|53, 3|116, 3|191-192, 3|196, 3|205, 3|225, 3|239, 3|241, 3|243, 3|246, 3|278-280, 3|291, 3|319, 4|11, 4|281.
Engendrar: 2|271, 3|47, 3|132*, 3|300, 4|14; v. generación/generar.
Enigma: 3|20, 3|28; v. paradoja.

Enoc (Chanoch), gentil: 3|51.
Enós (Enos), primer culto a Dios: 3|72.
Enseñanza/enseñar: 1|129, 1|131, 1|160, 1|265, 2|40, 2|133, 2|258, 2|279, 3|8, 3|18-241 (*passim*),3|3298, 3|346, 4|63, 4|74, 4|124, 4|132, 4|209, 4|217, 4|328
— enseñanzas/doctrinas, morales: 3|70-72, 3|77, 3|99, 3|102, 3|111, 156, 3|162-165, 3|174, 3|222, 3|291, 3|318, 4|312.
Ente: v. metafísica, ser
— auxiliar de la imaginación: 4|57-58
— definición: 1|49
— y filósofos: 1|82
— ideas generales: 1|32, 1|42, 1|60, 1|82
— de imaginación: 2|83, 2|135
— metafísico: 2|128
— de razón: 1|24, 1|30, 1|32, 1|42-43, 1|49-50, 1|60-61, 1|81-1|83, 1|233-236, 1|244-245, 1|262, 2|35, 2|83, 2|135, 4|9, 4|28, 4|57-58, 4|62*, 4|335
— real 2|52
— relaciones: 1|49
— todo y parte: 1|24.
Entendimiento: v. imaginación, razón
— y abstracción o confusión: 2|29
— activo y eterno: 2|306
— claro y distinto: 1|99-100, 1|146
— concordar con otros: 2|8
— conducirlo rectamente: 2|9
— cosas fuera del: 1|30, 1|235, 1|238, 1|245, 2|47, 2|50, 4|14, 4|43
— cosas singulares, no las deriva el: 2|34, 2|37
— cuerpos, no surge de su composición: 2|26
— curarlo: 2|9
— de Dios: 1|238, 3|62, 3|82
— de Dios, antes de la creación: 2|27
— en Dios: 1|39, 1|116
— divino y humano: 1|255, 1|270, 2|94-95, 2|124, 2|306, 4|103-104, 4|129-136

— y efectos: 1|30, 1|67-68, 1|111
— y error, Bacon y Descartes: 4|8-9
— experiencia, no determinada por el: 2|10
— no facultad: 2|131-136
— ficción falsa, la descubre el: 2|23
— finito: 1|16, 1|26, 1|174, 1|190, 1|253, 2|71, 2|132, 4|83, 4|97, 4|121-122
— no finito ni infinito en Dios: 2|61-63, 2|71-72, 2|74-76
— fuerza natural o «nativa»: 2|14, 2|26, 2|38
— y hebreos: 3|48, 3|50
— humano: 3|8, 3|10, 3|41, 3|59, 3|66-68, 3|171
— e imaginación: 3|29, 3|64, 3|85, 3|93, 4|53, 4|56, 4|189
— e imaginación, distintos: 2|28, 2|31-33, 2|59, 2|122, 2|123 3|1-3, 3|293-294
— infinito: 2|28, 2|31-33 2|60-61, 2|88, 2|90, 2|95, 4|45, 4|173, 4|275, 4|278, 4|280
— inmortal: 1|33, 1|48, 1|111
— inmortal y memoria, distintos: 2|31
— modo inmediato, del pensamiento: 1|48, 1|106, 1|117-118, 2|65-66, 2|72, 2|129, 4|40
— en orden al: 2|122, 2|287
— contempla la naturaleza en conjunto: 1|28
— natural: 4|126, 4|146
— y objeto exterior: 1|16, 1|17
— orden o concatenación, se lo invierte: 2|35
— y palabras, son distintos: 2|33
— y pasividad: 1|26, 1|79, 1|83
— y pensamiento: 1|143, 1|149, 1|233, 2|27
— poder de: 2|27
— progreso: 1|109
— propiedades del: 2|26, 2|38
— puro: 2|33*
— y razón: 1|55, 64, 2|267
— reformarlo: 2|9
— salvación: 1|108-109

— uso, bueno: 1|73, 1|77, 1|89
— «veritas sive intellectus»: 2|26
— virtud perfeccionarlo: 2|154-155
— y voluntad, idéntica al entendimiento: 2|131, 4|90, 4|103-104, 4|211.
Entidad: 1|150, 1|154, 2|207.
Entusiastas, secta: 4|318.
Envidia: 1|21, 1|66, 1|74, 1|88, 1|137, 2|9, 2|13, 2|16-17, 2|137, 2|158, 2|165, 2|166, 2|170, 2|182-184, 2|196, 3|44, 3|203, 3|275, 3|298, 3|313, 3|329, 3|335-336, 3|344, 3|354, 3|356, 4|42, 4|262
— es mala: 2|244, 2|252-253, 2|265, 2|275.
Eolo: 3|23.
Epicuro: 4|261
— epicúreo: 4|50.
Equidad/equitativo: 2|270, 2|272, 3|177, 3|196, 3|229-231, 3|247, 3|291, 3|309, 3|312, 3|321.
Equilibrio: v. suspender
— de un cuerpo: 2|281, 4|31
— cuerpo infantil: 2|165
— no libertad: 2|133-134
— y voluntad libre: 1|277, 1|279.
Equivocarse: 1|145, 1|179, 1|263, 2|21, 2|128, 3|15, 3|9, 3|105, 3|148, 3|150, 3|171, 3|176, 3|247, 3|280, 4|67, 4|106, 4|177.
Equívoco: 1|150.
Erasmo: 1|31-34.
Erratas, y Escritura: 3|136, 3|146-148.
Error: v. certeza, falsedad, verdad.
— y afirmación: 2|132-133
— causa: 1|141, 4|269
— se corrige con la verdad contraria: 2|211
— en Descartes: 4|8-9
— descubrirlo, podemos: 2|21
— en el entendimiento, no: 2|92
— y experiencia: 1|54
— o fals edad: 2|116

— fe simple: 1|54
— hombres, los cometen: 4|114-117
— en la imaginación: 2|33
— no es imaginar: 2|106, 2|134
— y el mal: 4|103-106
— en tercer modo de percepción, sí: 2|11-11*, 2|13
— y nombres mal aplicados: 2|128-129
— y odio/amor: 1|58
— y opinión: 1|55, 1|59, 1|61, 1|80
— de otros, no denunciarlos: 2|34
— privación de conocimiento: 2|106, 2|117, 2|131
— en ideas simples, no: 2|27
— soñar despierto: 2|24-24*
— tipográficos: 1|133
— y voluntad: 1|146, 1|172-176.
Erudición/erudito: 3|34, 3|118, 3|132, 4|6, 4|10, 15, 4|51, 4|64, 4|69-70, 4|158-159, 4|230-231, 4|247, 4|249, 4|285, 4|290, 4|302, 4|311, 4|317.
Esaú: 3|127.
Escándalo, doctrina de Spinoza: 1|87.
Escepticismo/escéptico: 1|70, 1|141, 1|151, 2|18-19, 2|23, 2|82, 3|86, 3|180, 3|187, 4|256, 4|260, 4|283, 4|297.
Escila: 3|353, 4|58.
Escipión: 3|355.
Escitas: 3|6.
Esclavitud: v. sumisión
— de Abraham: 3|29
— carencia de libertad: 1|112, 3|7-8, 3|11, 3|283, 4|221
— y derecho de guerra: 3|296
— y Estado hebreo: 3|132*, 3|226, 3|231
— e hijos: 3|298
— humana, moral: 2|205, 2|221, 2|260, 2|307
— y monarquía: 3|308
— y plebe: 3|326
— y premio: 2|135, 2|307, 3|356

— de Saúl: 3|25, 3|181
— no probada por teología ni razón: 3|180, 3|182, 3|188
— no los súbditos: 3|59, 3|65-66, 3|194-195, 3|205
— y vicio: 3|355
— y voto: 3|359.
Escolástico: 1|128, 2|67, 2|279, 3|281.
Escoria: 4|18, 4|23, 4|49, 4|65-66.
Escriba: 3|135, 3|140, 3|145.
Escritor, historiador: 1|247, 2|58, 3|66, 3|91-92, 3|101-102, 3|107, 3|118-120, 3|127, 3|129, 3|134.
Escritura, sagrada: v. profecía, sentido
— autor, Dios: 3|158-164
— composición: 3|43-44, 3|51, 3|117-118, 3|158, 3|173
— contenido, historias y profecías, etc.: 3|33, 3|78, 3|98-99, 3|139, 4|247, 4|250-251, 4|255
— y David: 1|247
— no especulaciones: 3|42, 3|45, 3|48, 3|77, 3|104, 3|166-168, 3|188
— incorrupta: 3|105, 3|149, 3|157. 3|165-166, 3|187, 3|222, 4|288
— interpretación: 3|99-117, 3|181-183
— interpretada por si sola: 4|115, 4|282
— e ira de Dios: 1|256
— no contra la luz natural: 1|264
— sagrada/sagradas: 1|265, 3|20-98, *passim*
— Spinoza no la entiende: 4|132
— transmisión defectuosa: 3|105-106, 3|112, 3|117-118, 3|150*
— TTP: 4|92, 4|96, 4|115, 4|118, 4|126, 4|145, 3|167, 4|209, 4|215, 4|324.
Escrúpulo: 1|265, 1|272, 2|27, 2|131, 2|183, 3|28, 3|36, 3|97, 3|137, 3|160, 3|198, 3|288, 3|322, 4|92, 4|163, 4|299.
Escudilla: 4|186.
Escuelas, escolástica: 1|128, 1|192, 4|48, 4|51, 4|74, 4|164.
Esdras: 3|72, 3|79, 3|126-130, 3|132*, 3|140-141, 3|145-150*
*Esdras*, libro: 3|145-146*
Esencia: v. eternidad, existencia, naturaleza
— activa del hombre: 1|64

— y actividad: 1|110
— actual, dada: 2|146, 2|213
— de las cosas: 2|34, 2|36, 2|62, 2|67, 2|93-94
— de las cosas, y atributos de Dios: 1|116, 1|119, 1|239
— y cosa real: 1|238
— y decreto de Dios: 1|260
— definición: 1|49-50, 1|183, 2|10-11, 2|14, 2|34-36, 2|40, 2|74, 2|84
— difícil de conocer: 4|243-244
— de Dios, y existencia: 1|17
— y error: 2|26
— de espectros: 4|241
— eterna: 1|15, 1|183, 1|238-239, 1|250-251, 1|261-263, 2|61-62
— y existencia: 1|164, 1|237-239, 1|249*, 1|258, 1|269, 2|12, 2|20, 2|22, 2|36
— y existencia necesaria: 2|45, 2|47, 2|74
— y ficción: 2|22, 2|25
— o forma: 2|208
— formal y objetiva: 1|238, 2|14-17, 2|36, 2|62, 2|122
— formal de Dios: 1|170, 1|238, 1|243, 1|260*
— del hijo y del padre: 4|77-78
— del hombre: 1|144, 1|235
— e idea: 1|116, 1|238
— ideal de las cosas: 3|276
— inmutable: 1|29, 1|80
— y naturaleza, idénticas: 1|15, 1|30
— necesaria: 1|17, 1|241
— del nitro: 4|64-65
— objetiva de las ideas: 1|18, 1|79-80
— perfección: 1|107, 4|89-90, 4|128-129, 4|136, 4|149, 4|264
— y propiedades: 2|60, 2|68
— propios, no: 1|45
— ser de la: 1|238
— sustancia, no en modos: 1|116, 4|8, 4|54
— única: 1|51, 1|117-118

— y unión con Dios: 1|111.
Esfera: 2|21, 2|27-28, 2|30, 4|94, 4|253.
Esfuerzo: 1|132, 2|9, 2|13, 2|16-17, 2|137, 2|147, 2|151, 2|153, 2|159-167, 2|168-175, 2|177, 2|182, 2|188-189, 2|199-200, 2|212-213, 2|226-227, 2|235, 2|243-247, 2|251, 2|254, 256-260, 2|263, 2|266, 2|296-297, 2|300, 2|308, 3|278, 3|291, 4|5, 4|112; v. conato, deseo.
Esopo: 4|175.
Espacio: extensión, figura
— distancia: 1|96, 210
— imaginario: 1|268-269, 2|21, 2|210, 4|44, 4|60, 4|270, 4|313
— real: 1|181-230 (*passim*), 2|33, 4|246, 4|331
— de tiempo: 1|185, 2|288-289, 3|130, 3|313, 4|158, 4|175, 4|287, 4|301
— de la vida: 2|305.
Espada: 2|224, 3|19-20, 3|236, 3|318-319, 3|322, 3|354.
Espagíricos: 4|70.
España: 3|56.
Esparta: 3|321.
Especial: 2|36, 2|269, 3|12, 3|39, 3|49, 3|53, 3|72, 3|155, 3|162-163, 3|167, 3|169, 3|200, 3|216-217, 3|228-229, 3|231, 3|233, 3|238, 3|307, 3|327, 3|342, 3|345, 3|356, 4|125, 4|197, 4|333; v. metafísica.
Especie: v. diferencia, género
— afectos, cosas: 2|127, 2|159, 2|163, 2|184-186, 2|188, 2|191, 2|201-203, 2|207, 2|209, 2|268, 2|270, 2|272-274, 2|289, 4|110
— y Dios: 1|44
— de eternidad: v. eternidad
— y género: 1|85, 1|234-235, 1|262
— intencionales: 4|262
— y ley: 3|57.
Espectro: 2|22, 4|241-244, 4|247-254, 4|261.
Especulación/especulativo:
— en los apóstoles: 3|158, 3|166
— en la Escritura, no: 3|35, 3|42, 3|45, 3|48, 3|77, 3|89, 3|104, 3|167-168, 3|188, 3|201, 3|225. 3|237
— especulaciones: 3|9, 3|48, 3|157-158, 3|167-168, 3|237, 4|133

— no leyes coactivas sobre ella: 3|225, 3|246
— y razón: 3|188
— teórica: 2|131-132.
Esperanza:
— y alianzas políticas: 3|290, 4|121-123
— no buena: 2|245
— causa de -, y presagios: 2|177
— definición: 1|71, 2|155, 2|194
— frustrada: 2|6-7, 2|202
— y honores: 3|310, 3|312-313, 3|327, 3|336, 3|356
— y libertad: 3|280, 3|285, 3|296
— del premio: 4|121-122
— es útil: 2|250.
Espías: 3|306.
Espíritu/espíritus: cerebro, corazón
— animales: 1|52, 1|74, 1|89, 1|91-96, 1|102-110, 1|234, 2|278-279
— buenos o malos: 4|284
— y carne, diferentes: 1|102, 4|315
— de Cristo: 2|261-262, 4|237a, 4|226, 4|288, 4|293
— sin cuerpo: 3|29, 4|246, 4|253, 4|257
— de Dios: 3|21-28, 3|79, 3|155
— y espectros: 4|244, 4|248, 4|251-254
— hombre, cuerpo y-: 1|51, 1|89
— humano: 4|97, 4|154-155
— impuro/maligno: 3|160, 3|233, 3|289, 4|281, 4|319, 4|323
— de muertos: 4|242
— de nitro: 4|17-18, 4|49-50, 4|65-66
— razón, es un buen—: 1|109.
Espíritu Santo: 3|27-28, 3|88, 3|97-98, 3|102-103, 3|105, 3|155, 3|158, 3|187-188, 4|237, 4|288, 4|308.
Espiritual: carnal, material
— autómata: 2|32
— y corpóreo: 4|10, 4|131, 4|135, 4|242

— cosas: 1|274, 1|281, 3|10, 3|28-29, 3|42, 3|56, 3|77, 3|170, 4|7, 4|10, 4|43, 4|134-135, 4|151, 4|237b, 4|242, 4|257, 4|314
— resurrección: 4|314.
Espontáneo: 1|220, 2|17, 2|105, 2|144, 3|73, 3|96, 3|193, 3|195, 3|226, 3|356, 4|50, 4|67, 4|213.
Esposa, amor a los hijos: 2|186, 3|130-131, 3|144, 3|305-306, 3|317, 3|318, 3|330, 4|108, 4|288.
Espurina, adivino: 4|258.
Espurio, textos del NT excluidos del canon: 3|164.
Estado: v. ley, pueblo, sociedad
— alma y cuerpo del: 3|284-286, 3|352-353, 3|357
— civil: 2|238, 3|196, 3|298
— cristiano: 3|200, 3|234, 3|236-238
— definición: 3|45-46, 3|59-60, 3|191-192, 3|275, 3|282, 3|284
— democrático: 3|195, 3|245, 3|282, 3|298, 3|310, 3|323-325, 3|328-330, 3|358-359
— estable: 3|275, 3|318-319, 3|321, 3|324-325
— estructura: 3|331, 3|350; v. estructura
— fines: 3|295-296
— formas: 3|74, 3|195, 3|208, 3|211, 3|241
— fundamento: 2|236, 3|189, 3|195, 3|214, 3|240, 3|242, 3|276, 3|283, 3|297, 3|299, 3|308, 3|314, 3|319, 3|340, 3|346
— hebreo: 3|9-11, 3|47-48, 3|51-53, 3|72-76, 3|122, 3|126-130, 3|132, 3|205-227, 3|231
— y leyes morales: 3|226
— y libertad: 2|264-265, 3|5-12, 3|70, 3|239-247, 4|37-38
— límites del poder: 3|208-209, 3|212-214
— natural: 2|238, 3|74-75, 3|189-190, 3|192*, 3|198-199, 3|205, 3|229, 3|281-282, 3|295, 3|355, 4|239
— naturaleza: 2|237, 2|241, 2|244, 2|264, 2|270, 3|9, 3|11, 3|47-48, 3|53, 3|74-76, 3|122*, 3|189-190, 3|276, 3|284-288, 3|293, 3|295
— pacto, fundamento: 3|192-194, 3|240-242
— peligro de cambiarlo: 3|224, 3|226-227
— poder, absoluto: 3|282, 3|297, 3|321-326

— político: 3|192, 3|276, 3|284-288, 3|293, 3|295, 3312, 3|316-318
— relación entre Estados: 3|289
— y religión: 3|173, 3|179, 3|228-238, 4|212, 4|228
— teocrático: 3|205-206, 3|208, 3|211, 3|216-217.
Ester, libro de: 3|145-146.
*Ester*, reina: 3|144-146.
Estilo: 1|17, 1|29, 1|132, 1|162, 1|190, 1|249, 3|32-34, *passim*, 3|198, 3|274, 4|49, 4|63, 4|132, 4|303, 4|328.
Estirpe: 3|227, 3|315, 3|340, 4|321.
Estoicos: 2|28, 2|277, 4|258.
Estómago: 2|189, 2|244, 4|80.
Estructura: 1|259, 3|106, 3|121, 3|126, 3|227, 3|297, 3|308, 3|319, 3|338, 4|12, 4|39-40, 4|74, 4|255
— del cuerpo humano: 1|276, 2|255; v. fábrica.
Estupor: 2|81.
Éter: 1|144.
Eternidad/eterno: v. alma, Dios, tiempo
— alma: 2|295, 2|299, 2|301, 2|304, 2|306
— amor intelectual: 2|300
— ni antes ni después: 1|37
— atributos: 2|65
— conocimiento de las cosas por Dios: 4|84
— cosas: 1|251, 2|7, 2|36-37, 2|65, 4|56-58
— creación: 1|38
— cuerpo: 2|304
— decreto: 3|284, 3|307
— definición: 1|178, 1|252, 2|46
— derechos: 3|333-334
— Dios: 1|178, 1|244, 2|64, 2|74-76, 2|300
— no duración: 1|159, 1|243, 1|250, 1|270, 2|39, 4|53-54
— efectos de causa inmanente: 1|33, 1|110
— elección del rey: 3|312
— entendimiento verdadero: 1|111-112
— esencias: 1|15, 1|239, 1|251, 2|36-37, 3|102

— especie de (*sub specie aeternitatis*): 2|39, 2|126, 2|257, 2|295, 2|298-299, 2|302
— Estado: 3|357-358
— felicidad: 2|5, 2|7
— y hombre: 1|53, 1|103
— ideas: 2|126
— leyes: 1|105, 1|241, 2|37-38, 2|247, 3|82, 3|85, 3|282, 4|57
— del mundo: 3|113-115
— orden: 2|8, 3|279
— origen cosas: 2|62
— pena: 4|330
— perfección: 2|301
— poder de Dios: 4|276
— potestad dictatorial: 3|354
— no relación al tiempo: 2|74, 2|295, 2|298
— simultánea por naturaleza: 2|37
— tortura: 3|318, 3|330, 4|319
— y verdad: 1|158, 2|20-20*, 2|25, 2|38-39, 3|20*, 3|46, 3|63-65, 3|82-83, 3|178, 3|188, 3|191, 3|198*, 4|43, 4|47, 4|208, 4|211.
Ética: moral, virtud
— de Aristóteles: 3|80
— general: 3|60, 3|67-68, 3|273
— de Spinoza: 3|275-276, 3|310, 4|161.
*Ética*: 4|151, 4|156-157, 4|160, 4|163, 4|268, 4|271, 4|273, 4|275, 4|305, 4|334
<Eucaristía>: 4|319-320.
Euclides: 1|128, 2|12, 2|122, 3|111-111*, 4|261.
Euro, viento: 3|90.
Europa/europeo: 4|168, 4|207, 4|287
— giros lingüísticos: 4|315.
Evangelios: 3|72, 3|90, 3|110, 3|158, 3|164, 3|174, 4|237b, 4|310, 4|314-315, 4|330.
Evidencia/evidente: 1|26-27, 1|39-40, 2|279, 2|300, 4|39; v. claridad
— criterio de verdad: 2|12, 2|17, 2|35-36

— y existencia del yo: 1|145-147, 1|153-154
— matemática: 1|142.
Exceso:
— en la interpretación de un texto, inevitable: 3|159
— del placer, es malo: 2|198, 2|203, 2|241-244, 2|246, 2|256, 2|258, 2|275, 2|283, 2|293, 3|355
— de la velocidad: 1|214-215, 1|219, 1|225.
Excitar: 1|65, 2|189, 2|219, 2|221, 2|278, 2|280, 2|283, 2|286, 2|289-290, 3|72, 4|22, 4|66.
Excomunión: 3|222, 2|228, 2|235.
Excusable/inexcusable: 4|48, 4|153, 4|168, 4|264, 4|268, 4|274, 4|310, 4|312, 4|325-330.
Exilio: 3|56, 3|214-215, 3|245.
Existencia: v. Dios, esencia, eternidad, tiempo
— actual: 1|158, 1|238, 1|251-252, 1|269, 2|20-22, 2|149, 2|204. 2|212, 2|294, 2|296, 2|298
— del alma y del cuerpo: 2|11-13, 2|86
— causa de sí: 2|45
— de las cosas: 2|74, 2|91-92, 2|127
— cosas en Dios: 1|97
— cosas particulares: 1|34, 1|97, 1|114
— creación o generación: 1|20, 1|51
— cuerpos concretos: 4|331-332
— de Dios: 1|15-18, 1|34, 2|52-54, 3|18-19, 3|61, 3|82, 3|84-88, 3|287, 4|10, 4|61, 4|183, 4|185, 4|197-198, 4|240, 4|313
— y duración: 2|91, 2|127, 2|295, 2|298
— y esencia: 3|276, 4|47, 4|54, 4|99
— del hombre: 2|85
— en la naturaleza, formalmente: 1|21-22
— necesaria: 2|148
— necesaria o posible: 1|146-149, 1|155, 1|158, 1|164, 1|233, 2|36
— positiva: 1|158
— presente: 2|125, 2|149, 2|216, 2|218-219, 2|285, 2|298
— propia/del yo: 1|143-145, 1|147, 1|149, 2|20

— ser de la: 1|238
— en sí o en otro: 1|116
— de la sustancia: 1|116, 2|49-50
— sustancias particulares, no: 1|24.
Experiencia: experimento, sentidos
— y admiración: 1|56
— y amor: 1|62
— y asociación de afecciones: 2|154-155, 2|165
— cierta: 2|105
— se funda en las cosas: 2|273-274
— y deseo: 1|56
— y error: 1|54-55
— de la eternidad: 2|295
— falsa de la libertad: 2|132-133, 2|142, 4|266-267
— modo de conocimiento: 1|61, 1|100, 1|121, 1|182, 2|5, 2|10, 2|12-13, 2|23, 2|28, 2|30
— es necesaria: 2|79
— origen: 1|61, 1|100, 1|121
— pruebas por la -, ejemplos: 3|29, 3|47, 3|56, 3|70, 3|87, 3|92, 3|167, 3|196, 3|199-203, 3|215, 3|231, 3|233, 3|244, 3|273-274, 3|278, 3|298, 3|321, 3|359, 4|26, 4|47, 4|66, 4|77, 4|121, 4|175, 4|236, 4|244, 4|247
— simple fe: 1|54, 1|55, 3|77-78, 3|167
— subjetiva: 2|105, 2|134, 2|141-143
— útil 2|61, 2|234, 2|273-274, 3|192
— vaga: 2|10, 2|24, 2|28, 2|122
— y virtud: 2|277, 2|280.
Experimento/experimentar: 2|10, 2|37, 4|6, 4|12, 4|14, 4|16-17, 4|21-25, 4|29-30, 4|32-35, 4|37, 4|49-50, 4|66-68, 4|70-71, 4|74-75, 4|79, 4|96, 4|132, 4|158, 4|164-165, 4|167, 4|169, 4|174, 4|177, 4|197-198, 4|205, 4|256, 4|267, 4|284, 4|290, 4|297, 4|305, 4|321
— anatómico: 4|164
— neumático: 4|37, 4|75, 4|174, 4|248
— de partículas indefinidamente pequeñas, no posible: 4|29; v. al infinito, cálculo, razonamiento, etc.

Experimentos físico-mecánicos (Boyle): 4|70, 4|74.
Explicación: 1|127, 1|234, 2|64, 2|88, 2|90, 2|94-95, 2|124, 2|141, 2|213, 2|238.
Expresar/expresión: v. emanar, participar
— de los atributos, las cosas: 2|68
— de la cosa, su definición: 2|50, 2|60, 4|269-270
— del cuerpo, el alma 2|294-295
— de Dios, el cuerpo: 2|84
— de la esencia: 4|147
— de la infinitud: 1| 263, 2|39, 2|67
— negativa: 2|10-10*, 2|33, 2|35
— del objeto, el cuerpo: 2|184
— de la cosa pensante, las ideas: 1|98
— de la perfección del objeto, la idea: 2|39
— de la sustancia, el atributo: 2|52, 2|56, 2|64, 2|71
— de la teología: 4|148.
Extensión: v. cantidad, cuerpo, Dios
— activa: 1|90
— y afección: 2|562
— anterior a los modos: 1|25
— atributo de Dios, no (Descartes): 1|132, 1|168, 1|185, 1|237, 1|238
— atributo de Dios: 1|24, 1|27, 1|44-47, 1|52, 1|90, 2|56-60, 2|86-87, 2|90, 2|96-103, 2|109, 2|141-144, 2|213, 4|5, 4|7-8, 4|13, 4|55-56, 4|184
— y comprensión: v. concepto
— cosas antes de existir en -: 1|116
— creada por Dios: 1|237
— el cuerpo es su modo: 1|52-54, 1|117
— y cuerpo como sujeto: 1|150
— definición: 1|181
— determinada: 1|132, 4|184
— divisible: 1|184, 1|237
— no divisible en partes: 2|33
— y duración: 1|258
— no eminentemente en otra cosa: 1|90

— y figura: 4|267, 4|331
— género supremo: 1|142, 1|250, 2|39
— el hombre, consta de-: 1|23
— infinita y simple: 1|24-26, 2|33
— movimiento y reposo, modos inmediatos: 1|48, 1|91
— y sujeto de modos: 1|24
— sustancia pensante y extensa: 1|28, 1|51.
Extranjero: 3|212, 3|214-215, 3|306, 3|317, 3|327, 3|330, 3|335, 3|356, 4|70.
Extraño: 4|237b, 4|276, 4|310.
Ezequías, rey de Judá: 3|30 (*Ezechias*), 3|129, 3|142, 3|150 (*Hiskia*)
*Ezequiel*, libro: 3|21, 3|23, 3|25, 3|28.
Ezequiel, profeta: 3|28, 3|31, 3|33-34, 3|40-42, 3|51, 3|143-144, 3|150, 3|154, 3|217, 3|219.
Ezra, Abraham ibn: 3|15*, 3|39, 3|110, 3|118-120, 3|127, 3|131*, 3|144-146.
Fábrica, cuerpo humano: 1|276, 2|81, 2|142-143, 2|305, 3|70
— mundo: 2|79.
Fabricar: 2|13, 3|199, 4|195.
Fabricius/Fabritius: 4|234, 4|235.
Fábula: 3|142, 3|146, 3|275, 3|314, 3|354, 4|248.
Facciones: 3|329, 4|207.
*Facies totius universi*, faz de todo el universo: 4|278.
Fácil/difícil de hacer: 1|161-162, 2|52-54; v. difícil.
Facultad: 1|132, 1|145, 2|128, 2|132-134, 2|271
— de juzgar: 3|280, 3|285, 3|287.
Falacia: 1|273, 1|277, 2|30, 4|8, 4|221.
Falsedad/falso: v. certeza, error, verdad
— causa de: 2|122-124
— celo: 3|97
— no certeza: 2|131
— culto: 3|55
— definición: 1|78-79, 1|83-84, 1|171-172, 1|233, 2|24-25, 2|27-28, 2|231, 4|40, 4|209, 4|220
— división: 2|25-26
— no duda: 2|131

— forma de la: 2|135
— origen: 2|23, 2|28, 2|33, 2|37
— lo positivo en la -: 2|211
— profeta: 3|31, 3|87, 3|99
— sentido: 3|104
— por verdadero: 2|33, 2|37, 2|133, 2|135.
Falta: v. carencia, defecto
— en las Escrituras: 3|135-137
— no hay libro sin -: 3|149
— en la naturaleza: 4|185
— de palabras: 1|251
— contra la religión, hebreos: 32|206, 3|233
— de Spinoza, en holandés: 4|95
— contra sí mismo, y pecado: 3|293.
Fama: 2|253, 3|60, 3|70, 3|124, 3|203-204, 3|224, 3|344, 3|357, 4|230, 4|262, 4|300; v. gloria.
Familia: 3|55, 3|120, 3|131, 3|141, 3|148, 3|211, 3|234-235, 3|300-305, 3|312-313, 3|315, 3|317, 3|324, 3|327, 3|329-331, 3|333, 3|340-341, 4|295; v. tribu.
Familiar: 1|129, 1|234, 2|11, 3|84, 3|248, 3|317, 3|329, 3|331, 4|295.
Faraón: 1|260, 3|15, 3|24, 3|33, 3|94, 3|129, 3|131, 3|154.
Fariseo: 3|138, 3|141, 3|146-147, 3|150, 3|164, 3| 223, 3|225, 4|321.
Fárrago: 1|128, 1|259, 4|55.
Fastidio, como filósofo: 4|311.
Fatal/fatalidad: 2|17, 2|76, 3|24, 3|137, 3|140, 3|222, 3|227, 3|353, 3|357, 4|208-211, 4|218, 4|221-222, 4|267, 4|310-312, 4|324-325; v. necesidad.
Favor/favorecer: 1|70-71, 1|76-77, 1|150, 2|150, 2|155-156, 2|168, 2|174, 2|179, 2|186-187, 2|204, 2|215, 2|218, 2|221, 2|228, 2|241, 2|248-249, 2|254, 3|5, 3|47, 3|201, 3|247, 3|280, 3|310, 3|345, 3|351, 3|355, 3|360, 4|37, 4|51, 4|135, 4|164, 4|177, 4|214, 4|230, 4|235, 4|276, 4|305, 4|310
— divino: 4|48, 4|272.
Fe: v. convicción, opinión, religión
— buena: 2|264, 3|117, 3|142, 3|166, 3|246, 3|275, 3|298
— católica: 4|285, 4|289, 4|318

— y certeza: 4|297
— confesiones distintas: 4|308, 4|321-322
— y conocimiento: 3|170-172
— y conversos: 4|287
— cristiana, y autoridad infalible: 4|288
— en Dios, y signos: 3|30
— y dogmas: 3|175-178
— y Estado: 3|275
— y existencia de los espíritus: 4|258
— falsa/verdadera: 3|7-8
— separarla de la filosofía: 3|174
— en las historias: 3|61-62, 3|78-79, 3|91
— y hombre libre: 2|264
— justificación por -: 4|214-215
— mala fe: 3|275, 3|290
— y obras: 3|80, 3|157, 3|175, 4|215
— y ortodoxia/heterodoxia: 4|237a
— profesión/confesión pública de -: 4|217, 4|237a
— y razón, acuerdo: 4|97
— romana: 4|242
— símbolo general: 3|237a
— simple fe: 1|54-55, 3|15, 3|16, 3|174
— y verdades fundamentales: 3|10-11
— verdadera/razón: 1|54-57, 1|59-61, 1|77-78, 1|80, 1|88-89, 3|175.
Fealdad: 2|78, 2|81, 2|83.
Fechoría (*facinus*): 3|244-245.
Felicidad: v. beatitud, salvación
— amor eterno a Dios: 1|89, 1|158, 2|303, 3|59-60, 4|127, 4|130-131, 4|308
— y calidad del objeto: 2|7
— no cambio: 2|301
— y conocimiento del alma: 2|84
— y conocimiento de Dios: 2|135-136
— conservar su ser, el hombre: 2|222-223
— cuerpo sano y alma sana: 2|305, 3|70

— destrucción pasiones: 1|108
— Estado: 3|70
— fruición del bien: 3|44
— y hombre perfecto: 1|80
— y leyes naturaleza: 1|88
— perfeccionar el entendimiento: 2|267
— la perfección misma: 2|301
— no en poder del hombre: 1|87
— suprema: 2|5
— temporal: 3|48-49, 3|69-70
— y unión con los demás y la naturaleza: 2|8-9
— virtud misma: 2|307.
Felipe II: 3|323.
Felipe III: 3|323.
Felipe IV: 3|318.
Femenino: 3|33, 3|139, 4|247, 4|250-251, 4|255.
Fenómenos: 1|196, 1|226-229, 2|22*, 4|16-17, 4|21, 4|33, 4|49-50, 4|64-67, 4|70, 4|166, 4|168, 4|283-284, 4|297; v. hechos.
Fernando el Católico: 3|322-323.
Ficción/ficticio: v. imaginación
— definición: 1|132, 1|233, 2|24
— no Dios engañador: 1|143, 1|147
— y ente de razón: 1|236
— de la esencia: 2|19, 2|22
— no ideas: 1|16-17, 2|49, 2|132, 4|18, 4|45.
— imaginativa 2|80-83, 2|105-106, 2|154, 2|211, 2|219
— y superación: 2|23-25
— y suposiciones: 2|21
— sí voluntad: 1|83.
Fidelidad: 2|222, 2|237, 2|264, 2|270, 3/275, 3/290-291, 3|297, 3/312, 3/314, 3|357, 4|15, 4|52, 4|163, 4|228
— supremo baluarte del Estado: 3|192-193, 3|203.
Fiebre: 4|77, 4|163.

Fiel/fieles: 1|264, 3|112-113, 3|117, 3|151, 3|169-170, 3|175-176, 3|179, 3|192.
Fiestas: 3|216-217.
Figura: v. cuerpo, límite
— accidente/modo de la extensión: 1|53, 1|150, 1|184, 2|57
— afecciones, y no -: 2|106
— ajuste de – y partes/todo: 4|171
— no se deduce de la extensión: 4|331
— y definición de cuerpo: 2|57
— esférica, en dióptrica de Huygens: 4|165
— humana: 1|32, 1|53, 4|91, 4|91
— de cada individuo, diversa: 2|100
— y letra: 4|199
— y líneas «figurales»: 4|44
— y negación: 4|240
— partículas del nitro: 4|24-25, 4|50, 4|66, 4|74
— propiedad de la extensión: 1|53, 1|184
— propiedades, y Matemáticas: 1|205-206, 1|228-230, 2|35, 2|79
— y revelación: 3|17, 3|19-20, 3|39-40
— es un universal, corpórea: 1|142-143.
Figurarse/imaginarse: 2|49, 2|57.
Fijación/obsesión (*adhaerere*): 1|72, 2|131, 2|191-192, 2|214, 2|242-243, 3|5.
Filemón: 3|156.
Filipo, de Macedonia: 3|204.
Filisteo: 3|131, 3|132-133.
Filón, de Alejandría: 3|141-142, 3|146.
Filosofar: 2|93-94, 3|3, 3|12, 3|36, 3|179, 3|189, 3|243, 4|28, 4|37, 4|66, 4|96, 4|127, 4|166, 4|169, 4|235-236, 4|330.
Filosofía: v. método, teología
— y análisis del lenguaje bíblico: 4|93
— cartesiana, de Descartes: 1|127-133, 4|6-13, 4|124
— común: 1|128-129, 1|133, 1|168, 1|233*

— cristiana: 4|37, 4|75, 4|96-98, 4|132, 4|148, 4|165, 4|258, 4|292, 4|295, 4|298
— empírica: 4|12, 4|48, 4|50, 4|67, 4|74, 4|158, 4|164
— y judíos: 3|16, 3|23, 3|41, 3|79-80, 3|158
— y libertad: 3|242, 4|66, 4|69, 4|236
— mecánica: 4|26-29, 4|50, 4|67, 4|158,
— y método: 4|28, 4|49
— mi filosofía: 2|6, 2|8, 2|13-15, 2|17, 2|19-20, 2|28-29, 2|31, 2|33, 2|35, 2|37, 4|166, 4|319
— moral: 2|9
— nuestra: 4|163
— obra de Spinoza: 4|163; v. obra
— sólida y religión verdadera, no opuestas: 4|272
— y teología, separadas: 1|201, 1|273-275, 3|42-44, 3|69, 3|97-98, 3|158, 3|173-188, 3|218, 3|237, 4|148-149, 4|281
— y verdad: 4|55, 4|93, 4|166, 4|281, 4|298, 4|328.
Filósofo: 1|26, 1|30, (*passim*), 1|156, 1|234-235, 2|13, 2|75, 2|82, 2|121, 2|187, 2|202, 2|206, 2|279, 3|9, (*passim*)
Fin/finalidad: v. conato, orden
— es el apetito o la naturaleza: 1|88, 2|80, 2|27, 2|210, 4|32, 4|118-119, 4|259
— de la creación, no conocido: 1|60-61, 1|252-253, 1|268-269
— Dios, no crea por un fin: 2|80
— de la Escritura: 3|42, 3|109, 3|156, 3|184, 4|115-117, 4|225
— del Estado, libertad y seguridad: 3|48, 3|194, 3|240-241, 3|295-296, 3|342
— de indigencia y de asimilación: 2|80
— del hombre, subordinado al de la naturaleza: 1|105, 2|275, 3|59-61
— de Spinoza, la verdad: 1|111-112, 1|134, 1|141-142, 3|179
— subjetivo o antropomórfico: 2|77-79, 2|205-207
— último del hombre, conocimiento verdadero: 1|61, 2|8-9, 2|12, 2|34-35, 2|227, 2|249, 2|267, 3|60-61.
Fineas: 3|234.
Finito: v. determinnado, infinito, límite

— causa: 2|69
— cosas singulares: 2|85
— cuerpo: 2|95, 3|287
— definición: 2|45
— entendimiento humano: 1|16
— existencia Dios, no por él: 1|107
— en su género, definición: 2|45
— el hombre: 2|10, 2|213, 2|230
— e infinito, no proporción: 4|253, 4|319
— de lo infinito, no se sigue: 2|65
— es negación parcial: 2|49, 2|165
— participa de la nada: 1|253
— la voluntad: 2|71-72, 2|132-133.
Firmeza, de ánimo: 1|109, 2|188, 2|203, 2|262, 2|265, 2|279-280, 2|288, 2|306-307, 3|90, 3|102, 3|191, 3|195, 4|39, 4|158, v. fortaleza.
Física/físico: v. metafísica, química
— ciencia: 4|48, 4|70, 4|160, 4|168, 4|231, 4|233, 4|268, 4|303
— cosas reales: 2|35-36, 4|267, 4|302
— salud: 4|329.
Florencia: 4|291.
Fluctuación, de ánimo: 1|71-73, 2|104, 2|125-126, 2|131, 2|153-154, 2|158, 2|164, 2|167, 2|177-178, 2|189, 2|201-203, 2|287, 3|5, 4|221.
Fluidez/fluido, cuerpo: 1|229, 4|15, 4|28-29, 4|51, 4|158, 4|170; v. cuerpo.
Foco: 4|186-187, 4|195, 4|200-201.
Fomentar: 1|68, 2|164, 2|166, 2|181-183, 2|192-193, 2|199-200, 2|202, 2|232, 2|251, 2|253, 2|268, 2|270-271, 2|285, 2|289-290, 2|292-293, 3|6, 3|215-215, 3|243, 3|356, 4|168, 4|267.
Forma:
— del afecto: 2|203-204, 2|208
— o belleza: 2|271
— del cuerpo: 2|49-50, 2|102-103, 2|138, 2|239, 4|12
— del error 2|33, 2|35
— del hombre: 2|93
— de la idea: 1|149, 2|109

— del mal: 4|147
— de la narración: 2|31
— del pensamiento: 1|79, 1|149
— sustancial: 1|249, 4|48-49, 4|64, 4|74-75, 4|165, 4|261-262,
— de la verdad: 2|26-27, 2|38
— de vida: 2|5, 2|18.
Formal/formalmente: v. eminente, material
— causa: 2|299
— Dios y cosas: 4|11, 4|14
— esencia de las cosas: 1|117
— existencia de Dios: 1|15
— y materialmente: 1|18, 4|49
— se sigue — de la naturaleza de Dios: 2|89
— en el nitro: 4|49
— y objetivo: 1|150, 1|155, 2|14, 2|16, 2|26, 2|32, 2|34, 2|36
— razón: 4|177
— ser: 2|5-7, 2|15
— sustancia — en la naturaleza: 1|20, 1|21.
Formalidad:
— de la naturaleza: 2|34
— del objeto: 2|32.
Fornicación, deseo de: 3|22.
Fortaleza/fuerte: v. firmeza, fuerza, virtud
— afecto activo: 2|184, 2|188, 2|210-211, 2|214, 2|216, 2|219, 2|251, 2|307, 3|22, 3|24-25, 3|129-130*, 3|275, 3|280, 3|296, 3|298, 3|360, 4|76, 4|326
— de Job: 3|144
— el más fuerte: 3|193
— igual ante lo negativo y lo positivo: 2|262, 2|269
— y libertad verdadera: 2|265.
Fortificaciones: 3|210, 3|279, 3|281, 3|292, 3|300, 3|303, 3|327, 3|335, 3|343, 3|348.
Fortuito: 2|32, 2|34, 2|114, 3|354, 4|251, 4|255, 4|259; v. casual.
Fortuna: 2|136, 2|205, 2|245-246, 2|288, 2|307, 3|5-6, 3|41, 3|45-48, 3|68, 3|88, 3|103, 4|76, 47/158, 4|188, 4|236.

Forzado/forzar: 1|17, 1|37, 1|65, 1|87, 1|131, 1|206, 1|211, 1|238, 1|262, 1|265, 2|5, 2|7, 2|18, 2|23, 2|38, 2|61-62, 2|74, 2|80, 2|99, 2|100, 2|167, 2|181, 2| 205, 2|224, 2|267, 2|277, 3|17, 3|39, 3|58, 3|66, 3|83, 3|105, 3|196, 3|199-200, 3|202-203, 3|216, 3|239, 3|245, 3|278, 3|282, 3|291, 3|296, 3|311, 3|316, 3|356, 4|18, 4|37, 4|65-66, 4|86, 4|166, 4|170, 4|173-174, 4|182, 4|195, 4|207, 4|234, 4|237a, 4|267, 4|295.
Francés, idioma: 4|125, 4|168, 4|302.
Francfort: 4|305.
Francia: 3|318, 4|165a, 4|168, 4|175, 4|207, 4|301, 4|304-305, 4|331.
Frase: 3|38, 3|72, 3|100-109, 3|126, 3|136, 3|140, 3|155, 4|161, 4|315.
Fraude: 3|186, 3|192-193, 3|203, 3|205, 3|342.
Frío: 1|120, 2|81, 3|89, 3|274, 3|320, 4|20-21, 4|28, 4|158-159.
Frisia: 4|175.
Fruición: 2|189, 3|44, 4|55.
Frustración: 2|6, 2|170, 4|37.
Fruto: 1|67, 1|113, 1|133, 3|62, 3|66, 3|80, 3|88, 3|246, 4|83, 4|88, 4|127, 4|158, 4|298, 4|308, 4|318.
Fuego: 1|70, 1|144, 3|22, 3|28, 3|34, 3|49, 3|89, 3|93, 3|100-101, 3|110, 3|178, 3|183, 3|206, 3|235, 3|357, 4|18, 4|20-21, 4|23, 4|26, 4|49-50, 4|67.
Fuerza: fortaleza, poder
— de afectar la imaginación: 2|37
— de los afectos: 2|137-138, 2|185-186, 2|203-205, 2|219, 2|250-251, 2|260
— del alma: 2|23
— amor a una cosa eterna: 2|7
— del ánimo: 2|182-183
— conocer mis: 2|10
— de cosas imperecederas: 1|62
— del cuerpo: 1|182, 1|209, 1|214-216, 2|182-183, 2|204
— de la demostración: 2|12
— elástica del aire, Boyle: 4|70
— del entendimiento: 1|108, 2|10, 2|14-16, 2|31, 2|38-39
— es esencia: 1|163*
— de existir: 2|54

— de la extensión: 1|90
— física: 3|190-191, 3|193
— del hombre: 2|212
— de imaginar: 2|121
— por ley natural, débil/fuerte: 1|104
— no medirlas, sino razonarlas: 4|29
— natural (nativa): 2|14-14*
— de pensar: 2|27
— de perseverar: 2|127, 2|144-146, 2|208
— o potencia: 1|146.
Funcionarios, del Estado: 3|292, 3|331-335, 3|341, 3|344-345, 3|348-350, 3|353.
Fundamento: v. principio
— de la ciencia: 1|132
— de la ciencia intuitiva: 2|294, 2|302
— de la Escritura: 3|102, 3|157, 3|165-166, 3|174-175, 3|185, 3|187
— del Estado: 2|236, 3|189, 3|191-195, 3|276, 3|283, 3|299, 3|307, 3|308, 3|325-326
— de la ética: 4|151, 4|311
— y extensión: 2|33
— de la fe: 3|11
— de la filosofía: 1|152-153
— idea clara y distinta: 1|144
— del método: 1|141-142, 2|38
— del raciocinio: 2|120, 2|126
— de la teología: 3|185-187
— de la virtud: 2|222-227, 2|251, 2|306.
Furioso: 3|33, 3|110, 4|327.
Futuro/pasado/presente: 1|252, 1|273, 2|18, 2|125, 2|154, 2|170-171, 2|175-176, 2|194-195, 2|216-220, 2|256— 257, 2|260, 2|271, 3|30, 3|34, 3|73, 3|153.
Gabaón (Gibeon): 3|149.
Galaad: 3|120.
Gallina: 2|128-129.

Ganado: 3|296, 3|319.
Gassendi: 4|50.
Gastos, del Estado: 3|300, 3|306, 3|315, 3|337, 3|346, 3|350, 3|355, 4|187.
Gazer: 3|124.
Gedeón: 3|24, 3|30, 3|132, 3|211-212.
Gemido: 4|76, 4|78.
Genealogía, carta de la: 3|147-149.
Generación/generar: v. engendrar
— y corrupción: 1|162, 1|255, 1|275, 2|59-60, 2|160, 2|200, 2|253 2|256, 2|270-271, 2|275, 2|283, 2|294, 4|262
— y crear: 1|20, 1|268
— espíritus, no: 4|255.
General: v. ley, término
— definición de los afectos: 2|203-204
— idea: 1|17, 1|43, 1|49, 1|56, 2|10, 2|20-21*, 2|24, 3|74
— en jefe: 3|327, 3|337; v. ejército.
Género: v. especie, universal
— de afectos: 2|209, 2|221
— de animales: 1|160
— atributos, como — de la definición: 1|47
— atributos de Dios, no: 1|30, 1|46
— de conocimiento: 2|122-123, 2|128, 2|294, 2|296-301, 2|304-305, 2|307
— de decisiones: 2|144
— definición, no por el-: 1|44, 1|46, 1|53, 2|207, 4|91-92, 4|239, 4|247, 4|251
— el deseo: 1|85
— ente de razón: 1|60
— femenino/masculino, y Dios: 3|33, 3|139, 3|139, 4|247, 4|250-251, 4|255; v. mujer
— humano: 1|29, 1|159, 2|79, 3|7, 3|10, 3|37, 3|47, 3|50, 3|64, 3|77, 3|88, 3|162, 3|188, 3|277, 3|281, 4|283, 4|285
— de individuos: 2|102-103
— infinito en su género: 1|19, 1|22, 1|47, 1|48, 1|51
— mismo o distinto género: 1|33, 1|234, 2|20, 22|25, 2|31, 2|37

— supremo: 1|46, 1|250, 4|28; v. extensión, pensamiento
— universal: 4|91, 4|257.
Generosidad: 2|188, 2|202-203, 2|245, 2|251, 2|265, 2|269, 2|287, 2|306, 3|312, 4|92, 4|213.
*Genialium dierum* (Alejandro de Alejandro): 4|248.
Genio/ingenio:
— autor y palabras: 3|102
— Descartes y Spinoza: 1|134, 4|51.
Génova/genovés: 3|324, 3|331, 3|341.
Gent, van P.: 4|276.
Gente/gentes: 3|215, 3|217, 3|241, 3|351, 3|356, 4|86, 4|175; v. masa, vulgo.
Gentil/gentiles: 3|9, 3|23, 3|39, 3|50-51, 3|54, 3|56, 3|92, 3|114, 3|144, 3|156, 3|200, 4|291.
Geómetra: 1|128-129.
Geométrico:
— método: 1|235, 2|138, 4|8, 4|10, 4|63, 4|70, 4|94, 4|160, 4|167, 4|181, 4|194, 4|239, 4|260, 4|268
— orden: 1|130, 2|43, 2|222.
Gersón, Leví ben: 3|132*
Gigante: 3|27*, 3|110, 3|120.
*Gilden*: 3|326.
Giros, lingüísticos hebreos: 3|93-94, 3|152.
Glándula pineal: 2|278.
Gloria: contento, fama, honor
— alegría, y causa externa: 2|163, 2|166, 2|172, 2|199
— y ambición: 2|202
— beneficio, y esperanza: 2|173
— de Dios y del alma: 2|303, 3|34, 3|71, 3|80, 3|213
— del Estado: 3|213
— política, móvil: 3|274-275, 3|297, 3|310-311, 3|315, 3|344, 3|354, 3|356
— propia: 2|7-8, 3|106, 3|193, 3|222, 3|224
— de Spinoza: 1|134
— vana: 2|249, 2|253, 2|288, 3|187
— y virtud: 2|253.

Gobernadores: 3|343.
Gobernante, Dios: 1|27.
Gobernar, e interpretar leyes: 3|222.
Gobierno: 3|45-48, 3|73, 3|194, 3|197, 3|214, 3|219, 3|224, 3|272, 3|333, 3|351, 3|356, 3|359, 4|218, 4|236-237, 4|335.
Goliat: 3|131.
Gomorra: 3|23.
Gozo: 1|48, 1|55, 1|62, 2|187, 2|289, 2|300, 3|181, 3|275, 3|284, 3|299, 3|317, 3|346, 3|351-352, 4|127, 4|209, 4|301.
Gracia: v. fe
— conocimiento verdadero: 1|89
— a Dios, por debilidad: 3|65
— ante Dios: 3|53
— de Dios: 3|177-178, 4|237
— libertad verdadera: 3|41
— mi espíritu: 3|26
— obsequio: 3|243, 3|312-313, 3|323, 3|335
— profetizar: 3|35
— salvación, solo por la – de Dios: 3|165
— vocación singular: 3|42, 3|169-170.
Grado:
— idea: 1|118
— realidad: 1|154, 156, 2|16, 2|83
— seres vivos: 2|96-97.
Gradualmente (*gradatim*): 1|61, 2|14.
Graevius: 4|238.
Gramática: 1|235, 3|106, 3|137-139
— gramáticos: 1|138.
Grata sorpresa: 2|155, 2|195, 2|246.
Gratitud: 1|76-77, 2|172, 2|200, 2|263-264, 2|271, 4|15, 4|37, 4|272, 4|274.
Gratuito: 4|49.
Gravedad, de cuerpos: 1|182, 4|0-206.
Grecia: 4|229.
Griego:

— lengua: 1|150, 1|152*
— y Pablo: 1|54, 1|88
— pueblo: 3|9, 3|200.
Grotius/Groot: 4|235.
Guardia Real: 3|306.
Guerra: v. ejército
— civil, en Roma: 3|78, 3|204, 3|216, 3|224
— condena, en tiempo de -: 3|197
— derecho del Estado: 3|208, 3|282, 3|290, 3|292, 3|294, 3|297
— éxito, animando a soldados: 3|75
— hijos, la prefieren a la familia: 2|2690, 2|335
— en Inglaterra y otros países: 4|158, 4|164-165, 4|168, 4|241
— y paz: 3|300, 3|306
— reyes: 3|309, 3|316
— y soldados mercenarios: 3|313.
Guesur/guesuritas: 3|120, 3|136, 3|136*
Guía de perplejos, Maimónides: 3|144.
Gula: 2|185, 2|202-203, 2|210.
Gusano: 4|171, 4|283.
Gusto: 2|270, 3|42, 3|101-102, 3|177, 3|203, 3|352, 4|81, 4|253.
Habilidad: 2|137-138, 2|268-269, 3|239, 3|273, 3|300, 3|314, 3|324, 3|336, 4|84; v. arte.
Habitante (*incola*): 3|66, 3|300, 3|306, 3|311, 3|327-328, 3|333, 3|349, 3|351, 4|246, 4|293.
Hábito:
— costumbre: 4|64
— razón: 1|73, 3|191
— vestido: 3|345
— virtud: 2|195, 3|46, 3|69, 3|188, 3|190-191, 4|264, 4|267.
Habla: v. lengua
— animales, y hombres: 2|49
— árbol: 2|21-22
— asna: 1|267
— boca y mente: 3|18

— cadáver: 2|26
— Dios: 3|17, 3|19-43 (*passim*)
— discurso: 3|15
— y/o escribir: 1|89, 1|106, 1|183, 2|9, 3|18
— en sueños: 2|142-144.
*Hachil*: 3|151*
Hado: 3|58, 3|131, 3|162, 4|211, 4|324; v. destino, fatalidad.
Hallmann, doctor: 4|237b.
Hastío: 2|189, 3|217, 3|355-356.
Hebraísmo: 3|67*, 3|71*, 3|100.
Hebraizar, y giros orientales: 4|315.
Hebreo/hebreos: (*passim*); v. israelita, judío
— Dios y cosas, uno y lo mismo: 2|90
— elección/revelación: 3|9, 3|17, 3|24, 3|27, 3|38-50, 3|55-57
— Estado: 3|47, 3|50, 3|63, 3|74-75, 3|128, 3|205-206
— historia: 3|126, 3|128
— lengua: v.
— odio teológico: 3|56-57, 3|212, 3|214-216
— y petición de un rey: 3|321
— y teocracia: 3|319.
*Hebreos, carta a*: 3|108, 3|110, 4|310, 4|315.
Hechizos: 4|283-284.
Hechos: 2|252, 3|6, 3|45, 3|75, 3|88-89, 3|91, 3|96, 3|99, 3|116, 3|119-120, 3|124-126, 3|130, 3|133, 3|143, 3|145, 3|166, 3|222, 3|240, 3|360, 4|28, 4|163, 4|178, 4|187, 4|284, 4|330; v. fenómenos.
Heereboord, A.: 1|279.
Heidelberg: 4|235.
Hek, G. van der: 4|235.
Helvetius, J. Fr.: 4|196-197.
Hemán: 3|29.
Hembra, y varón: 3|360.
Heredad/herencia: 3|80, 3|127, 3|215, 3|300, 3|306, 3|318, 3|322-323, 3|330, 3|333, 3|358.

Hereje/herejía: 2|81, 3|116, 3|118, 3|173, 3|180, 3|246, 4|282, 4|288-289, 4|320.
Hermolao: 3|204.
Hermoso/hermosura: 2|81, 3|241, 3|320, 3|360, 4|170, 4|252; v. belleza.
Heterodoxia: 4|237a, 237b
Heterogéneo/homogéneo, cuerpo: 4|16-17, 4|64-65, 4|68, 4|74.
Hevelius, J.: 4|165, 4|168.
Hierba: 1|65, 1|265, 2|78, 3|293, 4|111, 4|131, 4|177-178.
Hijo: v. madre, padre
— amor – y esposa: 2|185-186
— amor, y procrear -: 2|271
— y amor de padre: 4|77
— de Dios: 1|48, 1|101, 1|271, 3|214, 4|47, 4|62*, 4|308, 4|310
— educación paterna: 2|183, 2|197, 3|41
— obediencia, padres: 3|195, 3|298
— piedad – y salvación pueblo: 3|232
— del rey: 3|299, 3|302, 3|318.
Hipérbola: 1|184, 4|194, 4|201; v. parábola.
Hipocresía/hipócrita: 1|69, 3|71, 3|225.
Hipótesis: 1|226-227, 2|19, 2|22, 2|261, 4|49-51, 4|65, 4|168, 4|174, 4|177, 4|180, 4|183-184, 4|314-315; v. suposición.
*Hipótesis física* (Leibniz): 4|233.
*Hiskia*: v. Ezequías.
Historia: v. hechos, narración
— de Adán: 2|261, 3|278, 3|314-315
— y caída de consejeros: 3|314-315
— decretada por Dios: 4|103
— de Cristo: 3|156, 3|164
— empírica: 4|12, 4|34
— de la Escritura: 3|100-103, 3|108-109, 3|112, 3|117-118, 3|149-150
— en la Escritura: 3|78, 3|98-99
— del Estado hebreo: 3|51, 3|126-130, 3|222
— y experiencia: 3|77, 3|167
— y fe: 3|179

— e historias: 4|243-245, 4|250, 4|258, 4|262
— de la Iglesia: 4|286-287, 4|290, 4|296, 4|324-326
— incorrupta: 3|166, 3|187
— lengua hebrea: 3|100, 3|106-107
— naturaleza: 1|226, 1|246, 4|12, 4|34
— y profecía: 3|79
— en sueños: 3|19
— no sustancia: 2|92, 4|11
— y verdad, definición: 1|226, 1|246.
Historiadores: 3|76-79, 3|91, 3|119-120, 3|125-126, 3|129-131, 3|143, 3|145, 3|238.
Historiógrafos: 3|145; v. escribas.
Hobbes, Th.: 3|195*, 4|238.
Holanda/holandés: 1|10-11, 1|233, 3|71**, 3| 76, 3|173, 3|200, 3|210 (*belga*), 3|227 (*Hollandia*), 3|324, 3|328, 3|337-338, 3|344, 3|352, 4|12, 4|38, 4|64, 4|133, 4|175, 4|179, 4|273
— idioma: 4|95, 4|125, 4|133, 4|227, 4|237b.
Holtius: v. Oltius.
Hombre: v. alma, cuerpo, mente
— acción, y causas: 1|87, 1|277, 2|117, 2|129, 2|135-138, 2|143, 2|207, 2|266
— afectos diversos: 2|178, 3|273, 3|275, 3|282, 3|286
— alma y cuerpo: 1|51-53, 1|91, 1|96-99, 2|96-97
— ambición: 3|275, 3|309, 3|353
— amor a las cosas: 1|62, 1|67, 1|75
— amor eterno: 2|292
— amor a la verdad: 4|87, 4|89
— animal bípedo: 1|235
— su bien supremo: 2|228, 2|234, 2|267
— no buenos: 3|299
— no causa del bien: 1|42, 1|45
— no causa de sí: 1|46
— conato: 1|40
— conservación (tendencia a): 3|278-279, 3|285

— es cosa pensante: 1|163, 1|166, 1|180, 4|132
— no creado: 4|14, 4|103, 4|111, 4|127-131, 4|166
— criterios de su bien: 2|228-229
— definición: 2|11, 2|22, 2|24, 2|234
— el deseo es la esencia: 2|147, 2|186-187, 2|190
— destructible: 1|26
— y entendimiento: 3|59, 3|98, 3|191
— se entiende a sí mismo: 4|221; v. conciencia, etc.
— eterno, no: 1|51-53, 1|98
— existe: 2|52-54
— figura: 4|93
— finito: 1|160, 1|267, 2|7, 2|17
— fuerte: 2|265
— géneros distintos, no: 3|27*, 3|46-47, 3|159, 3|218, 3|236
— hablan, no como animales: 2|49-50
— hombrecillo (*homunculus*): 4|72-73, 4|284
— ideal del varón fuerte: 2|265
— ideas diversas de: 2|121
— iguales a bestias, no: 4|127
— imperfecto: 1|18
— inteligencia (razón): 3|277, 3|280, 3|309
— intuición: 2|127-128
— justificación, por las obras: 4|148-150
— ley doble: 1|105-106
— ley suprema: 3|73-74, 3|191-192
— libre y sometido a las pasiones: 2|260-261, 2|308
— y modos de conocimiento: 1|54, 1|62
— modo de pensamiento y extensión: 1|23, 1|51, 1|53, 1|89, 1|91, 2|93, 2|117
— no ser necesario: 2|85
— necesita cosas exteriores: 2|222-223, 2|268
— parte de la naturaleza: 1|88, 1|267, 2|145, 2|212, 2|266-268, 3|40, 3|46, 3|58, 3|189, 3|191, 3|277, 4|117, 4|166-167, 4|170, 4|173
— particular: 3|233, 3|236-237

— pasión y acción: 1|65, 1|77, 2|187-188
— y pasiones: 2|213, 230-231, 2|234, 2|269, 3|5-7, 3|46-47, 3|91-92, 3|98, 3|148, 3|166, 3|189-190, 3|193, 3|203, 3|239-240, 4|2
— y pecado original: 3|278
— perfecto: 1|60-61, 1|67, 1|72, 1|76, 1|80, 226-227, 2|5-6, 2|8, 2|12, 2|17, 2|36, 4|148
— piensa: 2|85
— poder limitado: 2|212-213, 2|276, 2|294, 3|280, 3|360
— y potencia de la razón: 2|222-223, 2|232-238, 2|267-269
— ser social: 2|230-238, 3|274-275, 3|281, 3|293, 3|295, 3|355
— no sustancia: 1|51-52, 2|10
— virtudes del hombre libre: 2|261-266.
Hombre, y Dios:
— amor a: 1|64, 1|77, 1|88, 1|93, 1|101, 2|290-307
-carnal: 3|61, 3|65
— conoce a Dios inmediatamente-: 1|15-16, 1|18, 1|21, 1|34, 1|64, 1|93, 1|101, 1|106-107
— esclavo de -: 1|87-88
— se entiende a sí mismo: 4|221; v. conciencia, etc.
— fin último en: 1|61
— imagina a Dios como hombre: 2|78-81, 2|87-88, 4|148-149
— instrumento de: 1|86-88, 1|94, 1|104-105
— perfecto: 1|60-61, 1|67, 1|72, 1|76, 1|80, 226-227, 2|5-6, 2|8, 2|12, 2|17, 2|36, 4|148
— salvación en: 1|100
— temor, no: 1|88
— unión con: 1|34, 1|100-101, 1|106.
*Homo politicus* (anónimo): 4|227-229.
Honestidad/honesto: 1|60, 2|197, 2|200, 2|236, 2|244, 2|253, 2|263, 2|270, 3|326.
Honor/Honra; v. fama, política
— afecto y deseo: 2|5, 2|6, 2|9
— ambición del honor y desesperación: 2|288

— amor a los -: 1|63, 1|111, 2|5-7, 3|56-57, 3|66, 3|70, 3|212, 4|80, 4|219, 4|228
— es amor a sí mismo: 1|74-77
— y bienestar temporal, en el Pentateuco: 3|70
— de los hombres a los dioses: 2|79, 3|19, 3|40, 3|71, 3|198
— estímulo, para la virtud: 2|183
— e inteligencia, desproporción: 3|324
— en política, móvil: 3|7, 3|319, 3|327, 3|354, 3|356, 4|228
— no tiene ser: 1|62, 1|82, 1|111.
Honradez: 3|35, 3|140, 3|225, 3|245, 4|214-215.
Horitas: 3|127.
Horror/horrible: 2|180, 2|265, 3|214, 3|217, 3|245, 4|36, 4|164, 4|252, 4|284, 4|290, 4|318, 4|323.
Hove, J. van den/J. de la Court: 3|338.
Hudde, J.: 4|179, 4|181, 4|183, 4|230, 4|233.
Huella: 2|107, 2|275, 3|132, 3|224, 4|77, 4|254; v. vestigio.
Hueso: 1|266, 4|30.
Huet, P. D.: 4|331, 4|335.
Humanidad:
— concepto general: 1|133, 4|9
— y exterminio: 4|164
— virtud: 2|162, 2|202, 4|273.
Humano:
— cuerpo: 1|32, 1|53, 1|117, 1|120
— entendimiento: 1|33
— género: 1|29
— ley: 1|104, 1|105
— libertad: 1|110, 1|112
— nada – ajeno a: 4|67.
Humildad: 1|69-70, 1|72, 2|182-183, 2|196-198, 2|249-250, 3|22, 3|319, 4|268, 4|285, 4|289-290; v. soberbia.
Humillado: 4|323.
Huygens, Christian: 4|159, 4|165-165a, 4|167, 4|168, 4|174, 4|177, 4|301, 4|305.

*Hypothesis physica nova* (Leibniz): 4|231, 4|233.
Ibsán, juez de Israel: 3|132.
Idea: v. claridad/claro, concepto
— absoluta: 2|116
— acción y pasión: 2|139, 2|147, 2|187-188, 2|254
— adecuada: 2|15, 2|28, 2|85, 2|116, 2|119, 2|122-124, 2|145, 2|257, 2|296, 4|268-269
— es afirmación: 2|131-132, 2|134
— asociación: 4|78
— del bien y del mal: 2|234, 2|257-260
— causa de: 1|17, 1|116, 1|118
— y ciencia intuitiva: 2|296, 2|299
— cierta: 2|49-50
— confusa: 2|28-29, 2|35, 2|49, 2|81-82, 2|97, 2|117, 2|120-122, 2|131, 2|140, 4|116-117
— del cuerpo: 4|277, 4|279
— definición: 1|149, 1|155-156, 1|234, 1|246, 2|15, 2|47, 2|84, 4|13
— y Descartes: 2|279
— y Dios: 1|15, 1|18, 1|34, 2|32, 2|291, 3|84*
— entendimiento, compuesto de -: 4|40
— esencia objetiva: 1|118
— existente: 2|9
— de la experiencia: 3|76
— felicidad y libertad: 1|282, 2|141, 2|147, 2|187-188, 2|203-204, 2|211, 2|255, 2|265, 2|281, 2|287-290, 2|293-294, 2|297, 2|304
— grados: 2|96, 2|133
— e imagen cerebral: 1|149, 2|131-132
— imagen de la realidad: 1|156
— inadecuada: 2|16, 2|24-31, 2|35; v. mutilada
— infinita: 2|33, 2|46
— infinitas, en la cosa pensante: 1|98, 2|87-88
— de milagros, no: 3|85-86
— modo de pensar 2|85-86
— y objeto o cosas, paralela: 1|16-17, 1|97, 1|101, 2|14, 2|39

— particulares: 1|96
— pensamiento, su causa: 2|5
— realidad objetiva: 1|152
— ser de la—: 1|238
— simple: 1|142, 2|24-27
— singular no existente: 2|8
— universal o general: 1|42-43, 1|49
— verdadera, y objeto: 1|147, 1|246-247, 2|14-19, 2|26-28, 2|32, 2|47, 2|50, 2|71, 2|85, 2|123-124, 2|187, 2|211, 4|269-270.

Ideado (*ideatum*), distinto de la idea: 1|16, 2|14, 2|47, 2|71, 2|85, 2|88, 2|116, 2|124, 4|270.
Idéntica/idéntico (no «identidad»): 1|93, 2|129, 2|223, 3|150, 4|32, 4|211, 4|284.
Idiosincrasia, pueblo: 3|54, 3|61, 3|70, 3|215, 3|321, 3|341, 3|356.
Idiota: 3|168, 4|295, 4|298.
Idólatra: 1|266, 3|161, 4|291.
Ídolo: 3|160, 3|217.
Idumea/idumeos: 3|51, 3|122*, 3|130; v. Edom.
Iglesia: v. culto, religión
— Católica: 4|280-295
— y cismas: 3|9, 3|21, 3|157, 3|167, 3|175-176, 3|225-226, 3|244
— y encarnación del Verbo: 4|308-309
— y Estado: 3|76, 3|79, 3|198-200, 3|222-224, 3|234-237
— evolución: 3|8-9, 3|157-158, 3|235, 3|237
— Padres de la -: 4|250
— reunión en-: 3|235, 3|244
— ritos: 3|76
— Romana: v.
— universal: 3|234.
Ignominia: 1|265, 3|7, 3|218, 3|356.
Ignorancia: v. error
— admiración, surge de -: 1|61
— Dios, asilo de -: 2|79-81, 3|86, 4|12, 4|251
— disfrazada de conocimiento de Dios: 1|46, 4|219
— no error ni verdad: 2|117, 2|124
— existe: 2|49, 2|57, 2|74, 2|78-79, 2|284, 4|244
— libertad: 2|131-132, 2|141-142, 4|37, 4|259, 4|266-267
— milagros: 3|83-84, 3|95-96, 4|298, 4|307, 4|310
— de uno mismo: 2|250, 2|251
— pasiones malas: 1|68, 1|75, 1|108, 3|176-177
— y profecía: 3|35-41, 3|68, 4|210
— de otras religiones: 1|58
— y sabiduría: 2|260, 2|262, 2|277, 2|308

— salvación, no la impide: 3|168, 3|184, 4|226
— o superstición: 1|165, 4|307-308
— universal, causa: 1|42-43, 1|45, 1|237, 1|261, 1|266, 3|71, 3|123, 4|39, 4|208-210.
Igualdad/desigualdad:
— absurda entre desiguales: 3|347
— alegría y tristeza, no: 2|221-222
— entre atributos: 1|119
— cálculo: 4|59-61, 4|269
— ciudadanos, no siempre: 3|312-313, (*passim*)
— ciudades: 3|347
— familias: 3|303
— hombres: 1|53, 1|75
— letras en libros: 1|156-157
— necesario y posible, no: 2|217-218, 2|284
— patricios: 3|327, 3|331, 3|334-335,
— pérdida de -: 3|357
— rey y súbditos: 3|322,
— entre sustancias, no: 1|19, 1|20, 1|21-32, 1|53.
Ilíada: 4|164.
Imagen/Imaginación: (*passim*) v. afección, representación
— y afectos: 2|151-160, 2|180, 2|192, 2|198, 2|211-212, 2|216-218, 2|224, 2|252, 2|257, 2|287-288, 2|295, 2|301-302, 2|305-306, etc.
— auxiliar de la -, ideas abstractas: 4|57-58
— en el cerebro: 1|149, 1|233-234, 2|21-22
— y confusión: 2|11-11*, 2|210
— conocimiento inadecuado: 2|112, 2|305
— corpórea: 2|22, 2|26
— definición: 1|149, 1|156-157, 1|192, 1|234, 2|32, 2|104-107, 2|120-122, etc.
— Dios, a – del hombre: 1|26, 1|44, 1|160, 2|57-58, 2|87-88
— distinta: 2|96-97, 2|120-121, 2|181-183, 2|209, 2|284
— y entendimiento: 1|192, 1|233, 2|28, 2|32-33*, 2|39, 2|59-60, 2|81-82, 2|106, 3|5-6, 4|53, 4|56-58, 4|76-78, 4|131, 4|170, 4|189, 4|243-245,

4|254, 4|261
— y ficción: 2|21-21*, 2|22-22*
— involuntaria: 1|145
— y memoria: 2|31-31*
— y palabras: 2|11-11*, 2|21-22, 2|33
— pasiva: 2|32, 2|39
— y profecía/profetas: 3|17-18, 3|27-29, 3|32-33, 3|40-41, 3|85, 3|90, 4|92, 4|105
— y razón: 3|29, 3|93
— y sensaciones fortuitas: 2|32
— ser de la: 1|238
— subjetiva: 1|84, 2|151, 2|154, 2|211, 2|217
— uso y significado fijo: 3|160.
Imaginario: 1|268-269, 2|21, 2|164, 2|179, 2|257, 3|17, 3|28, 3|34, 3|92-93, 4|313.
Imitar, los afectos: 1|150, 2|9, 2|160-161, 2|165, 2|171, 2|173-174, 2|177, 2|200, 2|261-262, 2|269, 3|135, 3|144, 3|170-171, 3|221, 4|291.
Imparcialidad: 3|122, 4|249.
Impasible: 1|24.
Imperceptible: 3|109-111*
Imperfección: v. perfección
— admiración: 1|61
— afirmación, no: 1|176
— cosas: 1|18-20, 1|26
— Dios, no: 1|37, 1|39, 1|176, 1|261, 2|74-76, 4|84, 4|89-90, 4|98, 4|182, 4|184
— entendimiento humano: 4|136
— error: 1|175
— no existir, la mayor: 1|37, 2|54
— odio: 1|67
— paciente/pasiones: 1|26, 1|61, 1|67, 1|69, 1|72, 1|75-76
— y perfección, relativas: 2|207, 4|84, 4|89, 4|98, 4|185, 4|102, 4|252.
Imperio: 2|137-138, 2|141-142, 2|270, 3|41, 3|94-96, 3|146, 3|166, 3|178, 3|187, 3|190, 3|217, 4|286, 4|321

v. dominio.
Ímpetu: 1|129, 3|22, 3|81, 3|190, 4|19; v. impulso.
Impiedad/impío: 1|76, 1|265, 2|79-82, 2|223, 2|265, 3|9, 3|67, 3|78, 3|116, 3|159, 3|166, 3|172-173, 3|235-236, 3|242, 4|92-94, 4|109-112.
Implicar, contradicción: 1|174, 2|16, 2|20, 2|24, 2|47-50, 2|52, 2|54, 2|67, 2|85-86, 2|89, 2|91, 2|98, 2|117, 2|120-121, 2|124, 2|127-130, 2|147-149, 2|160-161, 2|184-185, 2|237.
Imposible/posible y necesario: 1|16-17, 1|20, 1|22-24, 1|41, 1|62, 1|162, 1|164, 1|240-244, 1|266, 2|10, 2|25, 2|49-50, 2|52-54, 2|70, 2|74, 2|87, 2|197-198, 2|224
— y difícil: 1| 162, 1|164.
Impostor, de la Escritura: 3|96, 4|225.
Impotencia, sobre las pasiones: 1|69, 2|53, 2|87-88, 2|137-138, 2|143, 2|182-184, 2|196-198, 2|205, 2|208, 2|221-224, 2|230, 2|236, 2|244, 2|246, 2|249-250, 2|252, 2|266, 2|270, 2|273, 2|275, 2|288, 2|293, 2|307, 3|213, 3|278-279, 3|283, 4|220.
Imprenta: 4|5, 4|70, 4|165, 4|165, 4|165a, 4|227, 4|299.
Impresión: 1|130, 1|227, 1|279, 2|31, 2|34, 2|139, 2|192, 3|17, 3|91, 3|343, 4|227, 4|230.
Imprudente: 2|5, 3|296, 4|164, 4|305.
Impudicia: 2|199.
Impuestos: 3|300, 3|315, 3|335, 3|337, 3|350.
Impugnar: 1|193, 4|300.
Impulso (*impetus*) automático, externo o interno: 1|94, 1|129, 1|183-185, 1|197-198, 1|204-205, 1|207, 1|209, 1|220-222, 2|143-144, 2|190, 2|236, 3|5, 3|12, 3|74, 3|102, 3|137, 4|26-27, 4|206, 4|221, 4|266, 4|297, 4|303; v. ímpetu.
Impune: 3|7, 3|201, 3|319, 3|352-353, 4|319.
Inadecuada, idea: 2|28, 2|94-95, 2|30-31, 2|35-36, 2|131, 2|139, 3|1, 3|3, 2|147, 2|184-185, 2|225, 2|259, 2|266, 2|283; v. idea, imaginación.
Incesto: 3|55.
Incierto: 1|146, 1|247, 2|5-6, 2|198, 3|5, 3|93, 3|187, 3|236, 3|354, 4|40, 4|132, 4|260, 4|281, 4|284.

Inclinación: 1|57, 1|65, 1|80, 1|84-85, 1|179, 1|229, 2|39, 2|78, 2|144, 3|32, 3|52, 3|186, 4|100, 4|109, 4|215, 4|237b, 4|274.
Incólume: 3|224, 3|231, 3|271, 3|331, 3|334, 3|357, 4|218, 4|239, 4|246.
Inconmovible, fundamento: 1|128-129, 1|141, 1|154, 2|10, 4|158, 4|287, 4|321.
Inconsciente, de sí mismo: 2|285, 2|308, 4|94.
Inconstante, hombre: 1|243, 2|74, 2|137, 2|155, 2|179, 2|194, 2|222, 2|231, 2|237, 2|253, 2|288-289, 3|6, 3|62; 3|308, 3|320; v. imaginación, afecto.
Incorpóreo, amor: 1|94, 1|102, 1|168, 1|176-177, 1|257, 2|33, 3|19, 3|114, 3|181, 4|255, 4|257.
Indefinido: 1|181, 1|191, 1|194, 1|199-200, 1|229, 1|244, 2|14, 2|85, 2|147, 2|220, 4|61, 4|240, 4|257-258; v. al infinito.
Indeterminable: 2|58.
Indeterminación/indeterminado: 1|279-281, 2|31, 2|58, 2|68, 2|70, 4|129, 4|184-186.
India: 3|76, 4|281, 4|320.
Indiferencia/indiferente: 1|174-176, 1|179, 1|277, 1|279-281, 2|62, 2|80, 2|132-134, 2|142-144, 2|208, 2|230, 4|116, 4|123, 4|130, 4|146, 4|213, 4|237, 4|246, 4|250-251, 4|255, 4|259, 4|266, 4|297; v. libertad.
Indigencia: 2|80, 2|71, 2|274, 3|165.
Indignación: 1|74, 2|157, 2|195, 3|288, 3|293, 3|294, 3|308, 3|312, 3|356
— es mala: 2|248, 2|265, 2|272.
Individuo: 2|8-9, 2|50-51, 2|85-86, 2|94, 2|96, 2|100-103, 2|109-111, 2|134, 2|154, 2|186-187, 2|207-208, 2|223, 2|266, 2|268-269, 3|11, 3|44, 3|57, 3|69, 3|73-74, 3|176, 3|188-191, 3|195, 3|278, 3|281, 3|285, 3|289, 3|292, 3|294; v. particular
— los crea la naturaleza: 3|217
— y cuerpo humano: 2|102, 2|110-111
— social: 2|222-223.
Indivisible: 1|33, 1|181, 1|190, 1|193, 2|55, 2|59, 2|93, 3|306, 3|318, 4|56, 4|182, 4|268; v. divisible.
Indulgencia: 3|50, 4|214.
Indulto: 3|245, 3|294.
Inercia/inerte: 1|229, 1|248, 2|142, 3|296, 4|34, 4|266.

Inexcusable: 3|68, 3|198n, 4|310, 4|312 4|325-326.
Infalible: 1|58, 1|80, 2|37, 2|59, 4|118, 4|137, 4|293.
Infame/infamia: 1|29, 3|217, 3|300, 3|309, 3|330, 3|358-3|359.
Infancia/infantil: 2|285, 2|305, 3|44-45, 3|72, 3|111, 3|325, 4|294-295; v. niño.
Infierno, pasiones: 1|88, 4|287, 4|323; v. purgatorio.
Infinitud: 1|17, 1|253, 2|38, 2|52, 2|67, 3|86, 4|332.
Infinito: v. atributo, Dios, naturaleza, sustancia
— absolutamente: 2|52-55, 2|57, 2|72, 2|228, 2|302
— absoluto y en su género: 4|13, 4|53-54, 4|198-199, 4|253, 4|331
— en acto y potencia: 4|58-59
— afirmación: 2|49,
— al infinito (*in infnitum*)/indefinido: 1|21, 1|41, 1|78, 1|255, 2|13-17, 2|23, 2|28, 2|39, 2|58, 2|69, 2|72, 2|90, 2|92, 2|98, 2|102, 2|109, 2|115, 2|129, 2|134, 2|212, 2|306, 3|86, 4|10, 4|29, 4|32, 4|56, 4|61, 4|198-199, 4|279
— anterior al finito: 1|257
— atributos: 1|17, 2|18
— en su causa: 4|53, 4|61
— no compuesto: 1|18
— no se conoce por lo finito: 1|107
— cosa y nombre: 1|253-254, 2|7, 2|33
— cosas cognoscibles: 1|16
— Dios — o el todo: 1|19, 1|23, 1|44, 3|93
— entendimiento: v. Dios
— en su género: 1|48, 1|90, 1|96, 2|46, 2|60, 4|13
— gozo: 1|48
— modos inmediatos: 1|48, 2|65-67
— multitud/número: 1|190, 2|39, 2|57-59, 4|331-332
— pensamiento sustancial: 1|51
— perfección/perfecto: 1|249, 1|253, 2|301
— no poder de entender: 2|28, 2|36
— poder de la naturaleza: 3|83-86, 3|190-191
— proceso al infinito: 4|62
— simple: 1|18

— término negativo: 2|33, 2|39
— sustancia: 4|173-174
— universo: 4|173
— variaciones: 4|173.
Inflamable: 4|19-21, 4|49, 4|66.
Infortunio: 2|293, 3|66, 3|345, 3|356.
Ingenio: 1|134, 1|162, 1|240, 2|78-80, 2|138, 2|164, 2|236-238, 2|260, 2|263, 2|269, 2|283, 2|307, 3|24, 3|37, 3|47, 3|65, 3|78, 3|102, 3|147, 3|167, 3|177, 3|199, 3|203, 3|274, 3|280, 3|356, 3|360, 4|5, 4|7-8, 4|16, 4|51, 4|75, 4|80, 4|84, 4|158, 4|167, 4|207, 4|220, 4|235, 4|250, 4|265, 4|281, 4|290, 4|293, 4|302, 4|325.
Inglaterra/inglés: 3|227, 4|5-6, 4|158-159, 4|163-164, 4|165a, 4|175-176, 4|178, 4|274, 4|301.
Ingratitud: 1|76, 2|173, 2|264, 3|7, 4|147, 4|274.
Inherir: 4|61.
Inhumano: 2|247, 2|263, 2|269, 3|78.
Inicuo/iniquidad: 1|257, 1|195, 2|270, 3|8, 3|59, 3|160, 3|196, 3|230, 3|239, 3|241, 3|243-244, 3|286, 3|291, 3|341, 3|343.
Injuria: 2|79, 2|245, 2|270, 2|294, 3|5, 3|104, 3|196, 3|198, 3|201. 3|239, 3|330, 3|355, 4|217.
Injusticia/injusto: 2|237-238, 2|244, 2|248, 2|265, 2|270, 3|11, 3|42, 3|104, 3|166, 3|196, 3|198, 3|203, 3|206, 3|230-231, 3|276, 3|284, 3|328-329, 3|340.
Inmensidad: 1|253-255, 2|253, 3|188, 4|230, 4|290.
Inmoderado: 2|185, 2|202.
Inmortal: 1|33, 1|52, 1|78, 1|103, 1|111-112, 1|121, 1|278-288, 2|295, 2|304, 2|307, 4|94, 4|110, 4|112, 4|122, 4|154, 4|242, 4|253.
Inmutable: 1|15, 1|18, 1|27, 1|29, 1|31-34, 1|36, 1|39, 1|43-45, 1|48, 1|78, 1|80, 1|96, 1|102-103, 1|117, 1|178, 1|243, 1|257, 1|266-267, 1|275-277, 2|6, 2|65-66, 2|74-76, 2|93, 2|294, 3|45, 3|82-87, 3|95, 3|127, 4|211, 4|268, 4|333, 4|335; v. atributo, Dios, sustancia, universal.
Innato: 1|111-112, 2|13-16, 2|38, 3|69.
Inquieto/inquieud: 1|72, 3|29, 3|54, 3|97, 3|103, 3|116, 3|155, 3|162, 3|182, 3|203, 4|70, 4|76, 4|228, 4|290.

Insecto: 2|187, 2|208.
Insolente: 3|7, 4|324.
Inspiración, divina: 3|5, 3|239, 4|298.
Instrumento:
— cuerpo: 1|94
— hombre, de Dios: 1|88, 1|105, 3|31, 3|33, 3|238, 4|94-95, 4|110
— método: 2|13-14, 2|16-17, 2|30, 2|37-38, 4|33
— la palabra: 1|83.
Integridad/íntegro: 3|244, 3|278, 3|284, 3|298, 3|356.
Intelección: 1|168, 2|15, 2|23, 2|33, 2|72, 3|9, 4|212.
Intelectual: 1|59-60, 1|94, 2|14, 2|35, 2|300-303, 3|29, 3|60, 3|76-77, 3|168, 3|171, 3|202, 4|5, 4|123, 4|143.
Inteligencia: 1|73, 1|177-178, 1|253, 1|261-262, 2|248, 2|267, 2|277-280, 2|283, 2|287, 2|292-295, 3|25, 3|29, 3|41, etc. 4|5, 4|75, 4|114, 4|230, 4|310.
Inteligible: 1|56, 1|162, 1|273, 2|14, 2|31-32, 3|111, 3|131, 4|261.
Intención: 1|43, 1|159, 2|4, 2|102, 3|80, 3|80, 3|104, 3|131, 3|134, 3|137, 3|148, 3|154, 3|168, 3|174, 3|180, 3|181, 3|186, 3|221, 3|230, 3|241, 3|243-244, 3|307, 4|128, 4|136, 4|145, 4|147, 4|167-168, 4|174-175, 4|186, 4|207, 4|220, 4|222, 4|261, 4|273, 4|297, 4|299, 4|302, 4|319
— mala: 4|207, 4|220, 4|255.
Intercambio: 2|222, 3|107, 3|149, 4|48, 4|126.
Interpretación: v. Escritura, método, razón, etc.
— de la Escritura, por ella sola: 3|34, 3|90, 3|99, 3|157, 3|164
— de leyes: 3|212, 3|223, 3|232, 3|286
— de la religión: 3|232-236.
Intrepidez: 1|71, 2|179.
Intuitivo, conocimiento de Dios: 1|99-100, 1|108-110, 2|12-13, 2|120-122, 2|127-129, 2|226, 2|267, 2|278, 2|294, 2|297, 2|299, 2|300, 2|302-303; v. amor, Dios.
Inútil, para la perfección humana: 1|249, 2|9, 2|15-16, 2|19.
Inviolable: 1|72, 3|321-322.
Ira: 1|66, 1|74, 1|108, 2|138, 2|172, 2|200-201, 2|244-245, 2|255, 2|259, 2|263, 2|265, 2|288, 3|5-6, 3|19, 3|27, 3|31, 3|33, 3|65. 3|101, 3|180,

3|190-191, 3|193, 3|203, 3|218-219, 3|224-225, 3|232, 3|242, 3|244, 3|247, 3|274, 3|279, 3|281, 3|308, 3|344, 4|218, 4|237a, 4|291.
Irracional: 2|187, 3|286.
Irrisión: 2|77, 2|136-138, 2|180-181, 2|193, 2|244-247, 2|265, 2|269.
Irritar: 4|38, 4|226, 4|317.
Isaac: 1|264, 3|78, 3|168.
Isaías: 3|20, 3|30, 3|33-34, 3|36-37, 3|40, 3|51, 3|69, 3|71, 3|93-94, 3|129, 3|154, 3|162.
*Isaías* (libro): 1|256, 1|264, 3|142.
Israel/israelitas: 1|106, 3|18-20, 3|25, 3|38-40, 3|5152, 3|55, 3|64, 3|78, 3|87-88, 3|108, 3|121-122, 3|125-127, 3|133-134, 3|142, 3|144, 3|152, 3|224, 4|46, 4|178, 4|213.
Italia/italiano: 4|159, 4|230.
Jabín (Yabín), rey de Canaán: 3|132.
Jacob: 3|39, 3|71, 3|108, 3|130-131, 3|144, 3|160, 3|168, 4|46; José, Judá, Leví, Raquel.
Jactancia/jactarse: 3|5, 3|27, 3|31, 3|105, 3|167, 3|187, 4|266, 4|321, v. presumir.
*Jadah*: 3|67.
Jadúa (Yadúa): 3|146.
Jaír (Yaír), hijo de Manasés: 3|120, 3|132.
Japón/japoneses: 3|76, 3|200.
Jarchi/Rashi: 3|15*, 3|149; v. Rashi.
Jazer (Yazer): 3|51.
Jeconías: 3|141*, 3|148-149; v. Joaquín.
Jefe del ejército: 3|20, 3|32, 3|121, 3|132, 3|197, 3|208-212, 3|214, 3|238, 3|298, 3|305, 3|315, 3|327-328, 3|334, 3|337, 3|349.
Jefté (Yefté): 3|132.
Jehová (Yahveh): 1|106, 1|260, 3|18, 3|24, 3|38-39, 3|71, 3|87, 3|162, 3|169-171, 3|217.
Jehudá (Yehudá), Rabbí: 3|150.
Jelles: 4|193, 4|196, 4|202, 4|227, 4|237a, 4|237b, 4|238, <4|335>
Jeremías: 3|32-34, 3|42, 3|51, 3|55, 3|72, 3|103-104, 3|149, 3|151, 3|154, 3|159-161, 3|171, 3|184, 3|231, 3|233.

*Jeremías*, libro de: 3|142-143.
Jeroboán, rey de Israel: 1|266, 3|160, 3|210*
Jeroglíficos: 3|20, 3|34, 3|105, 3|111*
Jerusalén/Jerusalem: 3|32-33, 3|39, 3|48-49, 3|71, 3|94, 3|138, 3|141, 3|146*, 3|148, 3|215, 3|224; v. Templo.
Jesuá (Josúa): 3|146.
Jesucristo: 3|156, 3|283, 3|289, 3|291, 4|304, 4|308, 4|330; v. Cristo.
Jesús: 4|285; v. Jesucristo.
Jetró: 3|39.
Joaquim (Yoyaquim), rey de Judá: 3|142-143.
Joaquín (Yoyaquin), rey de Judá: 3|126, 3|141-142.
Job: 3|43, 3|50, 3|144.
*Job*, libro de: 3|110, 3|144.
Joel, profeta y libro: 3|42.
Jojanán (Juan): 3|146.
Jonás: 3|41, 3|50-51, 3|144, 3|153.
*Jonás*, libro: 3|14.
Jonatán <ben Uziel>: 3|123.
Joram (Yoram), hijo de Ajab y rey de Israel: 3|33, 3|134.
Joram (Yoram), hijo de Josafat y rey de Judá: 3|122*, 3|134, 3|151.
Jordán, río: 3|118-119, 3|125, 3|132*
Josafat, rey de Judá: 3|134, 3|210*
José, hijo de Jacob: 1|260, 3|19, 3|24, 3|130-131*, 3|146*; v. Manasés.
Josefo, Flavio: 3|42, 3|96, 3|132-133, 3|140, 3|143-143*, 3|146, 3|223, 3|225.
Joseph, ben Shem Tob: 3|80.
Josías: 1|266, 3|33, 3|142-143, 3|171.
*Josué*: 3|20, 3|35-37, 3|84, 3|89, 3|92, 3|117, 3|121, 3|123-126, 3|128, 3|132-133, 3|208-211, 4|92-93
— primer sumo pontífice: 3|146*
Josué, libro de: 3|35, 3|124-125.
Joven, el:
— Burgh: 4|316, 4|319
— Caseario: 4|42, 4|63

— Oltius: 4|230
— Vries: 4|47.
Jovialidad: 1|121, 2|148-149, 2|191, 2|241, 2|243, 4|127.
Joyada (Joadá, Yoyadá): 3|146.
Juan, apóstol y evangelista: 3|90, 3|163, 3|171, 3|175-176, 4|315-316, 4|318.
Jubileo: 3|215.
Judá, hijo de Jacob, tribu: 3|78, 3|120, 3|124-125, 3|129-130*, 3|132*, 3|134, 3|136, 3|210.
Judá, Rabí: 3|150.
Judas <Iscariote>: 1|49.
Judas, el Creyente: 4|322.
Judas, Macabeo: 3|141-141*, 3|146.
Judea: 3|41.
Judío/s: 1|58, 1|260, 3|8, 3|16-19, 3|23-24, 3|33, 3|38-39, 3|41, 3|48-53, 3|55-57, 3|64, 3|69, 3|78-81, 3|88, 3|105, 3|158-160, 3|200, 4|178, 4|213, 4|215, 4|287; v. hebreo, etc.
— y apóstoles 3|158
— dispersión y retorno 3|55-56
— e israelitas: 3|224-225.
*Jueces*, libro: 3|125, 3|131.
Juego: 2|244, 3|32, 3|346, 3|355, 4|190.
Juez: 1|87, 2|249, 2|259, 3|104, 3|133, 3|172, 3|192, 3|199, 3|207, 3|210*-211, 3|222, 3|233-234, 3|280, 3|285, 3|292, 4|112, 4|127, 4|131, 4|138-139, 4|208, 4|322, 4|294, 4|312, 4|328
— en la aristocracia: 3|341-342, 3|350
— en la monarquía: 3|304, 3|307, 3|316.
Juicio:
— acto, de la mente: 1|95, 1|279, 2|95, 2|132, 2|134, 2|179, 2|257, 2|263, 2|279
— de Dios: 3|27, 3|67, 3|72, 3|219, 3|246-247
— del Estado: 3|59, 3|117, 3|137, 3|211, 3|232, 3|238-239, 3|247
— libre: 3|101, 3|116-117, 3|136, 3|178, 3|182, 3|185, 3|187, 3|226, 3|240-243, 3|246

— propio o individual: 3|7, 3|11, 3|79, 3|91-92, 3|96, 3|110, 3|152-153, 3|179, 3|199, 3|202, 3|217, 3|223, 3|232, 3|239, 3|243
— sano: 3|136, 3|187, 3|240, 3|278, 4|43.
Júpiter:
— dios, y Alejandro Magno, hijo de: 3|204
— planeta: 4|159, 4|258.
Juramento/jurar: 1|260, 2|18, 3|8, 3|119, 3|197-198, 3|200, 3|205, 3|209, 3|211, 3|214, 3|219, 3|334, 3|346, 4|108, 4|228, 4|272.
Jurisdicción: 3|120, 3|347, 3|350, 3|351.
Jurisperito: 3|292, 3|301-303.
Justicia:
— y caridad: 3|10-11, 3|168, 3|170-173, 3|176-180, (*passim*)
— y concordia: 2|270
— definición: 3|59, 3|196, 3|242
— de Dios: 1|38, 3|42, 3|64-65, 3|170
— y Estado: 3|212, 3|276, 3|284, 3|286, 3|291, 3|304
— y salvación: 3|168-169, 3|172-173.
Justicia, El (de Aragón): 3|321.
Justino, san: 4|298.
Justo: 4|94-95, 4|148, 4|150.
*Kebob Elohim*: 3|80.
Kenaz (Quenaz): 3|132.
Kepleriana, hipótesis: 4|176.
Kerckring/Kerckrinck: 4|237a.
*Ki*: 3|107.
Kimchi/Kimhi: 3|136*
Kircher: 4|164-165a, 4|167.
Kranen: v. Cranen.
Labán: 3|37, 3|130*, 3|131*
Ladrón: 2|264, 3|161, 3|192, 4|150-151.
La Haya: 4|12, 4|40, 4|162, 4|165, 4|175, 4|229, 4|233, 4|234, 4|236, 4|238, 4|241, 4|278, 4|280, 4|306, 4|332, 4|335.
Lana, Francisco: 4|230, 4|233.
Lange Bogart: 4|95.

Latín: 1|10-11, 1|85, 3|24, 3|55, 3|138, 4|55, 4|70, 4|125, 4|158-159, 4|164, 4|234, 4|302.
Latinos, los (hombres): 3|24.
Lavater: 4|247, 4|249, 4|254.
Lázaro: 4|310.
Leche: 2|143, 4|30, 4|178, 4|266, 4|294.
Lectura:
— de la Escritura, varias: 3|101, 3|109-111, 3|128-129, 3|135-137-141, 3|147
— otras: 1|113, 1|133, 3|47, 3|61, 3|79, 3|116, 4|241.
Legión: 3|209, 3|300, 3|349.
Leibniz: 4|230-231, 4|234, 4|302-303, 4|305, 4|331.
Leicester, conde de: 3|228.
Leiden: 1|279, 4|52, 4|143, 4|237, 4|281.
Lema: 1|164-170, 1|177, 1|185-186, 1|199, 2|97-102, 2|104-105, 2|110-111, 2|118-119, 2|154, 2|178, 2|186, 2|239, 2|282, 4|278.
Lengua/lenguaje: v. griega, holandesa, latín, palabra, significado, etc.
— caldeo: 3|145, 3|151*
— diversidad: 3|217, 3|330, 3|351
— española: 2|240
— hebrea: 3|15*, 3|33, 3|93-94, 3|100-101, 3|105-115, 3|133-134, 3|138, 3|144-145 3|150, 3|160-161, 3|183
— nativa: 2|240
— naturaleza: 1|246, 3|99-101, 3|105-106, 3|164-165, 3|167, 3|179
— órgano: 2|82, 2|143, 3|202, 3|239, 3|240, 3|243
— patria: 3|330
— penuria lenguaje: 4|36
— Spinoza, educación: 4|95, 4|109, 4|125
— y verdad: 1|246.
Lente: 4|165a, 4|175, 4|177, 4|186, 4|193-195, 4|199-201, 4|230, 4|232-233; v. óptica.
Lentitud/lento: 1|193, 1|210, 1|214, 1|224, 2|95, 2|97-98, 2|101-103, 2|125, 2|279, 4|33.

Letra: 1|156, 1|198, 3|15, 3|103, 3|107-108, 3|135-140, 3|147, 3|162, 3|165, 3|169, 3|172-173, 3|181-182, 4|26, 4|38, 4|63, 4|132, 4|166, 4|168, 4|186, 4|199.
Leví, hijo de Jacob y tribu: 3|72, 3|127, 3|131, 3|208, 3|223.
Levitas: 3|119, 3|146, 3|208, 3|212, 3|218-220.
Ley: v. norma, regla
— de los afectos: 2|170, 2|252
— en la aristocracia: 3|331, 3|334, 3|355-356
— civil: 3|282, 3|284
— de la definición: 1|46-47, 2|35-37, 2|93, 2|145
— de Dios: 2|60: 2|61, 2|137-138, 2|141-144, 2|247, 2|307
— divina y humana: 1|104-105
— divina natural: 1|88, 1|104-105, 3|46, 3|54, 3|57-61, 3|69-70, 3|82, 3|159, 3|162, 3|166, 3|189-190, 3|198*
— divina y profetas: 4|90, 4|92
— del Estado: 2|236-238, 3|193-194
— eterna: 1|105, 1|241, 3|82, 3|85
— fijas y eternas: 1|241, 2|8, 2|18, 2|23-23*, 2|37, 3|47
— humana: 3|57-58, 3|74, 3|243
— de imaginación y entendimiento: 2|32
— mecánica: 4|67
— del método: 2|18/32
— de Moisés: 3|21, 3|23, 3|25-27, 3|41, 3|48, 3|61, 3|69, 3|121, 3|124, 3|128, 3|202
— en la monarquía, 3|301
— natural: 1|276, 3|62, 3|72, 3|277, 3|279, 3|282
— nuevas, difíciles: 3|222
— suprema de todos los seres naturales (conservar su propio ser): 3|189, 3|191-192, 3|290, 3|292-294
— de la virtud: 2|210, 2|222-223, 2|226, 2|232-233, 2|267, 2|306.
Lía: 3|131.
Liberación/liberar de:
— amor, imposible: 1|62
— cuidados: 4|37, 4|187

— dificultades: 4|40
— dolor: 1|96
— duda: 1|145-146
— error: 2|19, 2|28
— esclavitud: 3|41, 3|51, 3|126, 3|132, 3|141*, 3|205
— imaginación: 2|32
— orden falso: 2|35
— pasiones: 1|77, 1|89
— prejuicios: 1|141, 1|146, 3|98, 4|266
— superstición: 4|207.
Liberal/liberalidad: 2|271, 3|70, 3|118, 3|135, 3|245, 4|5-6, 4|37-38, 4|64, 4|229, 4|305.
Libertad; v. indiferencia, necesidad
— no amor: 1|62
— no causa finita: 1|81-82
— de comercio: 4|85
— de cultos: 4|217-218
— definición: 1|39, 1|81, 2|46, 3|33, 3|42-43, 3|62, 3|66, 3|74, 3|178, 3|194, 3|198, 4|265
— no deseo: 1|85-86
— solo en Dios: 1|35, 1|37-39, 1|108-112, 2|61, 2|71, 2|73-77, 2|87, 3|279, 3|282, 4|212, 4|251, 4|255, 4|259, 4|311
— y ejército: 3|316-317
— y error: 1|146, 1|172-174
— y esclavitud: 3|320
— y Escritura: 3|10-11, 3|35, 3|42-43, 3|96, 3|135, 3|173-174, 3|179
— y Estado absoluto: 3|297, 3|324, 3|326-327
— y felicidad: 2|135, 2|267, 2|277, 2|279, 2|289, 2|303, 2|308
— y ficción: 1|233
— fuerza de las pasiones: 2|175-176, 2|177, 2|178, 2|192-193, 2|196-197
— del hombre: 1|42, 1|46, 1|57, 1|132, 1|274, 1|277-278, 2|23, 2|44, 2|78, 2|81-82, 2|106, 2|117, 2|129, 2|132-134, 2|144, 2|261, 2|277, 2|287, 2|293, 2|307, 4|9, 4|103-104, 4|106, 4|114, 4|129-133, 4|143, 4|221, 4|263-267, 4|329-330

— indiferencia, no: 3|277, 3|279, 3|311, 3|314, 3|319, 3|321
— en el matrimonio: 2|271
— natural, no suprimida por la ignorancia: 3|198, 3|290
— y obediencia: 3|286
— de opinión: 1|46
— y patricios: 3|326, 3|352
— de pensamiento, en el Estado: 2|263-265, 3|10-11, 3|194-195, 3|201, 3|241-242, 3|245, 3|274, 3|276, 3|279, 3|280, 3|283, 3|294, 4|5, 4|26, 4|37-38, 4|166, 4|225, 4|235-236
— poder de la razón: 2|250, 2|260
— religiosa: 3|117, 3|199-200, 4|212
— de ser útil al prójimo: 1|75
— verdadera: 2|303
— y virtud: 3|279, 3|356
— voluntad, no: 1|82-83.
Librero: 4|70, 4|158, 4|159, 4|241.
Libro: 1|51, 1|134, 1|156-157, 2|202, 2|303, 3|10 (*passim*), 3|16, 3|70, 3|117, 3|125-128, 3|163-164, 4|12, 4|199, 4|262, 4|273, 4|281, 4|286, 4|292, 4|299, 4|302, 4|304, 4|328, 4|334; v. Escrituras, lectura.
*Libro de la alianza*: 3|122, 3|161.
*Libro de las guerras de Dios*: 3|122.
*Libro de Jerusalén*: 3|132.
*Libro de la ley de Dios*, de Moisés: 3|122-124, 3|127-128, 3|163, 3|212.
*Libro de los tiempos*: 3|146.
Licencia:
— moral: 3|115, 3|136, 3|148, 3|178, 3|219, 3|225, 3|235, 3|246, 3|283, 3|287, 3|295, 3|313
— para publicar: 4|163, 4|300, 4|303.
Limitado: v. finito
— amor, no: 1|78
— y causa de sí: 1|114
— conocimiento de Dios, no por lo -: 1|107
— cosas particulares: 1|51
— no extensión: 1|26

— finito: 1|26, 2|45
— hombre: 1|53, 2|212, 2|271, 2|276
— naturaleza, no: 1|28, 3|82
— ser sumamente perfecto, no: 1|28, 1|253
— por sí mismo, no: 1|114
— sustancia, no: 1|19-21
— voluntad: 1|82.
Límite:
— conocimiento: 2|133-134, 3|15-16, 3|28, 3|34, 3|82, 3|83
— entendimiento: 1|146, 1|174, 1|176, 2|134, 3|28, 4|103-105, 4|112, 4|114, 4|129, 4|146
— espacio: 1|184, 2|65-66
— iglesia: 3|225
— leyes: 3|58
— libertad: 3|74, 3|240, 3|244, 3| 246, 4|236
— método: 3|109
— milagro: 3|225
— naturaleza: 3|82-83
— poder papal: 3|235
— político: 3|74, 3|214, 3|236
— razón: 3|118
— rebelión: 3|224.
Línea (geométrica): 1|162, 1|183, 1|185, 1|193, 1|198, 1|202-206, 1|210-211, 1|215-216, 1|219, 1|227, 1|229, 1|272, 2|11, 2|35, 2|39, 2|58-59, 2|91, 2|99, 2|128, 2|139, 4|35, 4|39, 4|44, 4|56, 4|73, 4|186, 4|201, 4|269-270, 4|304, 4|334.
Linfa/quilo: 4|171.
Linus Franciscus: 4|70.
Líquido: 4|30-31, 4|34, 4|178.
Loco/locura: 1|68, 2|135, 2|144, 2|243, 2|252, 3|5, 3|129*, 3|136, 3|187, 3|191, 3|278, 3|287, 4|244, 4|246, 4|249, 4|258, 4|287; v. demente.
Lógica/o:
— común: 1|130, 1|233*, 2|26, 2|277
— y Escritura: 3|63, 3|89, 3|101, 3|124, 3|152, 4|126

— los lógicos: 1|45-46
— principios: 3|167, 3|173.
*Lógos*: 4|310.
Londres: 4|6, 4|12, 4|15, 4|52, 4|72, 4|75, 4|158, 4|169, 4|176, 4|179, 4|272, 4| 273, 4|279, 4|311, 4|330.
Longitud: 1|178, 1|180, 1|184, 4|165, 4|165a, 4|195, 4|204-205.
Lucrativo, e Iglesia romana: 4|322.
Lucrecio: 4|261.
Lucro: 2|274-275.
Lucha: 1|55, 1|89, 2|7, 2|245, 2|262, 3|20-329 *passim*, 4|197.
Lugar: 1|182, 1|254, 2|100, 2|298, 2|304, 4|11, 4|76, 4|153, 4|246, 4|256, 4|285, 4|313, 4|328.
Luis XIV: 3|318.
Lujo: 1|75, 3|203, 3|219, 3|243, 3|312, 3|317, 3|319, 3|346, 3|355.
Lujuria: 2|185, 2|203, 2|243, 2|271, 2|288.
Luna: 3|81, 3|92, 3|94, 4|256, 4|195.
Luterano: 4|282, 4|318.
Luz, de la razón:
— y apóstoles: 3|155-156
— la Escritura, la alaba: 3|65-68, 3|91, 3|94, 3|98-99
— e interpretación Escritura: 1|262, 3|8, 3|16, 3|61-62, 3|98, 3|112
— se manifiesta a sí misma y otras cosas: 2|124-125
— natural: 1|34, 1|56, 1|128, 1|130, 1|156, 1|229, 1|265, 1|275-276, 3|8-10, 3|14, 3|16, 3|23, 3|62, 3|66, (*passim*)
— y percepciones no verdaderas: 2|19
— y lo preternatural: 3|112
— y revelación: 1|275
— y lo sobrenatural: 3|5, 3|27, 3|99, 3|155, 3|163-164
— del Sol: v. lente, óptica, reflexión.
Macabeos: 3|150, 3|150*; v. Eleazar. Judas, Templo.
*Macabeos* I, libro: 3|146.
Macatitas: 3|120.
Macedonia/ios: 3|96, 3|150*, 3|204-205, 3|213; v. Filipo.
Macho, parido: 3|360.

Madera: 1|32, 1|121, 4|50, 4|67, 4|202.
Madianitas: 3|132.
Madre, y familia: 3|305, 4|147, 4|248, 4|254.
Maestro: 1| 11, 1|192, 1|278, 2|11, 2|122, 3|8, 3|157, 4|62, 4|95, 4|164, 4|298, 4|319.
Magia/mago: 3|32, 4|248.
Magistrado: 3|217, 3|226, 3|241, 4|212, 4|215-218, 4|238.
Magnífico: 1|63, 1|65, 2|39, 4|215.
Magnitud: 2|99-100, 2|306, 3|316, 3|324, 3|343, 4|59, 4|193, 4|195, 4|232, 4|289, 4|292, 4|331.
Maguncia/Mainz: 4|231, 4|234.
Mahoma: 4|218, 4|225-226
— mahometano: 4|322.
Maimónides: 3|19, 3|79-80, 3|113-116, 3|144, 3|150*, 3|181, 3|181*, 3|184, 4|225.
Majestad: 3|197, 3|205, 3|222, 3|240
— reo de lesa majestad: 3|206, 3|207*
Mal: v. delito, pecado
— y afectos: 2|158, 2|169, 2|172, 2|175-176
— y conocimiento: 2|219-221, 2|259, 2|261, 2|265
— contrario a nuestra naturaleza: 2|228, 2|239
— definición, no: 1|49-50
— deseo, no voluntad: 1|84-89, 1|247, 1|264-265, 1|277-278
— Dios, lo conoce en relación a la mente humana: 1|262
— Dios, no puede hacer que el mal sea bien: 1|38
— ente de razón, no real: 1|43, 1|49-50, 1|247, 2|5-9, 2|76-83, 2|205-209
— impide entender: 2|227-229, 2|267
— hombre, no su causa: 1|45-46
— no medio para el bien: 1|66, 2|174, 2|209, 3|321
— moral 2|228-255, 2|267-268, 2|275, 2|287, 2|304-305, 2|307, 4|82-84, 4|88-92, 4|98-111, 4|118-119, 4|147, 4|237
— y pasiones: 1|60, 1|63, 1|73
— razón, lo conoce: 1|60, 1|69-77, 1|89-99.
Malaquías: 3|49, 3|116, 3|223.

Maldad: 1|50, 1|73, 3|133, 3|244, 4|112, 4|131, 4|137-143, 4|183, 4|289.
Maldición/maldito: 3751-52, 3|94, 3|114, 3|215.
Malevolencia/malévolo: 3|8, 3|146, 4|73, 4|317, 4|224.
Malicia: 1|171, 3|295, 3|354, 4|219, 4|264, 4|268, 4|294-296, 4|298, 4|308
— y Escrituras: 3|37, 3|112, 3|160-161, 3|165, 3|182, 3|274.
Malvado: 3|161, 3|244-245.
Manasés, hijo de José: 3|120, 3|124; v. Efraín.
Manasés, rey de Judá: 3|142, 3|144, 3|217.
Mandato: v. precepto
— de Dios: 3|26-27, 3|38, 3|49, 3|52, 3|54, 3|60, 3|66, 3|70, 3|90, 3|118*, 3|231, 4|84
— del hombre: 3|58-59, 3|63, 3|69, 3|73
— de la naturaleza: 3|190
— de la razón: 2|62, 3|269
— de un tirano: 2|224.
Mando: 3|194, 3|202-203, 207-208, 3|236, 3|246, 3|300, 3|309, 3|313, 3|320, 3|327-329, 3|334, 3|357-358.
Manlio Torcuato: 3|232.
Mano: 1|123, 1|156, 1|222-224, 2|84, 2|200, 2|206, 2|219, 2|255, 2|287-288, 3|19, 3|24, 3|129, 3|135, 3|137, 3|312, 3|322, 3|352, 4|33, 4|69, 4|115, 4|126, 4|132, 4|159, 4|175, 4|192, 4|240, 4|310, 4|252.
[Mansvelt, R. van], profesor de Utrecht: 4|240.
Manué: 3|19.
Manuscrito: 4|237b, 4|300.
Maquiavelo: 3|296, 3|353; v. dictador, política, sutil.
Máquina: v. fábrica
— de Boyle, neumática: 4|71
— de Descartes: 1|156
— Huygens: 4|175
— naturaleza, sin ella: 4|256
— de Oltius: 4|230.
Mar: 1|36, 1|128, 2|78, 2|81, 2|189, 2|203, 3|90.
Mar, de Panfilia: 3|96.
Mar Rojo: 1|265.

Marido: 3|56.
Marruecos, ovejas de: 1|56.
Marte, distancia relativa: 4|258.
Martirio; 3|247, 4|287, 4|290.
Masa:
— de un cuerpo: 1|265, 3|284, 4|29, 4|49, 4|312
— de gente o vulgo: 1|174, 3|203, 3|297, 3|320, 3|330
— o materia: 4|332.
Masoretas: 3|135, 3|138-139, 3|141, 3|165.
Matar: 2|80, 2|236-237, 3|148, 3|165, 3|225, 3|227, 3|287, 3|317, 4|109, 4|112, 4|156, 4|329.
*Mate*: 3|108; v. *mita*.
Matemáticas/matemáticos: v. cantidad, evidencia, método, orden, razón, verdad
— certeza máxima: 2|79-80, 4|256-257
— conocimientos, no -: 3|30-32, 3|111, 3|179, 3|185, 3|187, 4|133, 4|323
— misma libertad que la de las -: 3|4
— matemáticos: 4|59-60, 4|331
— y nuevo método: 1|127-128, 1|143, 1|226-227, 2|12, 2|79-82, 2|128-129, 4|127
— progresos -: 4|269
— verdades necesarias: 1|145, 1|148, 1|266.
*Mateo*, evangelio: 3|31-32, 3|42-43, 3|110, 3|156*
Materia: v. cuerpo, extensión
— y aniquilación: 4|14
— y átomo: 1|181-182
— corpórea, no Dios: 4|307
— o cuerpo: 1| 53
— y Dios: 1|238
— y extensión: 1|269
— homogénea o no: 4|74
— infinita: 1|268, 4|253, 4|258, 4|313
— no informe y coeterna: 1|270
— la misma en todo: 2|59-60, 2|83, 4|313-314

— no se mueve por sí misma: 1|25, 1|36, 1|48, 4|332
— naturaleza, no solo -: 3|83*, 4|307
— orden de toda la -: 4|54
— y percepción: 4|297
— primera/última: 4|74
— sutilísima: 4|19, 4|27, 4|49, 4|67, 4|247, 4|261
— total, no figura: 4|240-241.
Material: espiritual
— cosas: 1|157, 1|240, 2|13, 3|42, 3|300, 4|43, 4|286.
Materialmente, no formalmente: 1|15*, 4|49.
Matricidio: 4|147.
Matrimonio: 2|271, 3|130, 3|237, 3|306, 3|317-318, 3|345; v. hijo, madre
— no de eclesiásticos: 3|237-238.
Máxima/o, duración, velocidad: 1|193, 1|272, 4|53, 4|60, 4|66, 4|331; v. mínimo.
Máximo de Tiro: 4|258.
Mayoría: 1|276, 2|61, 2|78, 2|82-83, 2|201, 2|234, 2|285, 3|5, 3|59, 3|81, 3|288, 3|304, 3|309, 3|314, 3|323, 3|331, 3|340, 3|348, 3|356, 4|175, 4|314; v. vulgo.
Mecánica, ciencia, etc. 1|259, 2|9, 4|12, 4|25, 4|67, 4|295, 4|330.
Medicina: 1|58, 1|66, 1|96, 2|9, 2|277, 4|41.
Médico: 4|178.
Medida, del movimiento, etc.: 1|144, 1|193, 1|215, 1|234, 1|269, 2|8-9, 2|23, 2|31*, 2|174, 2|219, 2|275, 3|36, 3|332, 4|49, 4|56-60, 4|65, 4|94, 4|164.
Medio:
— entre bien y mal, ser y nada
— para el bien: 4|151
— para el conocimiento: 2|8-9, 2|12-13, 2|24, 2|34
— político: 3|292
— de vida: 2|78-79.
Meditación: 1|198-199, 2|6, 2|17, 2|19, 2|74, 2|83, 2|120, 2|170, 2|224, 2|261, 3|94, 4|38, 4|72, *passim*.
*Meditaciones* (de Descartes): 1|130, 1|132, 1|147, 1|159, 1|162, 1|174, 1|278, 4|197, 4|262.

Meer, van der: 4|190.
Melanchton: 4|247.
Melancolía/melancólico, concepto: 2|149, 2|191, 2|234, 3|22
— es mala: 2|208, 2|241, 2|244, 2|250
— de Saúl: 3|24-25.
Melquisedec: 3|73.
Memoria: v. imaginación, palabra
— asociación de imágenes: 2|18, 2|143-144, 2|175-176, 2|200, 2|217-219, 2|240, 2|287, 2|302
— es imaginación: 1|233-234, 2|11, 2|21-22, 2|31-31*, 2|33, 2|37, 4|189
— no de la pura mente: 1|233*, 2|31, 4|253, 4|257, 4|317
— y milagro: 3|84
— no de nuestra preexistencia: 2|295
— recordar o volver a -: 4|78
— es sensación: 2|31.
Menonitas: 4|37*, 4|237b, 4|282, 4|318.
Menosprecio: 1|37, 2|160, 2|195-196, 2|246.
Mente:
— dirigir la: 1|147, 2|6, 2|8, 2|31, 2|34
— y duración: 2|23
— humana: 1|16*, 1|123, 1|127-128, 1|132, 1|143-144, 1|147-149, 2|234, 1|262, 2|6, 2|8, 2|15-18, 2|21-23, 2|31, 2|33, 2|35, 2|37, 2|39, 2|95, 2|128-129, 2|160-161, 2|205, 2|221, 3|22, 3|278, 3|281
— pura mente: 2|23, 3|61, 3|64, 3|71, 3|155, 3|160, 3|182, 3|190
— sustancia pensante, en Descartes: 1|150, 1|259-260
— «una mente», 3|281, 3|283-287, 3|297, 3|309, 3|320, 3|326, 3|331.
Mentir/mentira: 1|54-55, 3|176, 4|228, 4|322.
Mercurio: 4|34.
Meretriz: 2|243, 2|264.
Mérito: 2|78, 2|81-82, 2|238-239, 3|204, 3|241, 3|276, 3|358, 4|167, 4|293.
Mersenne: 4|207.
Mesopotamia: 3|131*
Metafísica, especial/general: 1|124-125, 1|130, 1|153, 1|233, 1|248-249, 1|275, 4|63, 4|80, 4|135, 4|303.

*Metafísica* (Aristóteles): 1|259.
Metafísico/s:
— entes: 2|129
— filósofos: 1|245, 2|80.
Metáfora: 1|259, 3|100-101, 3|181, 3|183.
Methrahgenan: 3|151*
Método: v. experimento, razón
— análisis y síntesis: 1|127, 1|132-133, 1|141
— y atención: 2|49-50, 2|98-99, 2|145
— *buscar la verdad: 2|15
— cartesiano: 1|151, 1|153-154, 1|226-227
— comienzo: 2|13, 2|34
— conocerlo: 2|14
— demostrativo: 1|128, 4|133
— empírico: 1|196, 4|47, 4|50, 4|66, 4|180
— de formación de cuerpos: 4|49
— fundamento: 2|35
— geométrico: 2|138, 2|222, 2|266, 4|8, 4|10, 4|63, 4|188-189, 4|267-271
— de la imaginación a la intuición, no paso: 2|297
— invertido, falso: 2|80, 2|93-94
— no hay — de método: 2|13
— necesario: 2|13
— y palabra: 2|29, 2|38
— partes: 2|15-19, 2|33-34, 2|38
— más perfecto: 2|16, 2|19
— en política: 3|274, 3|341, 3|346-347
— químico: 4|50
— y raciocinio: 2|15
— reducción al absurdo: 4| 274, 4|278, 4|313
— y reflexión: 2|15-16, 2|26, 2|38
— no ridiculizar, sino comprender 2|137-138, 2|195
— sorteo: ver.
— único: 2|138.
Método, interpretación Escritura: v. historia, lenguaje

— no autoridad: 3|116-117
— contenido: 3|102-105, 3|109-110
— dificultad: 3|99-100, 3|106-107
— Escritura sola: 3|9-10, 3|16-17, 3|28, 3|35, 3|98-99, 3|101
— historia crítica: 3|9, 3|95, 3|98-105, 3|112
— luz sobrenatural, no: 3|112-113
— como de la naturaleza: 3|98
— sentido y verdad: 3|100-101, 3|113-116, 3|181-182.
Mezcla/mezclar: 1|30, 1771, 1|128, 1|275, 2|28, 2|34, 2|79, 2|202, 2|271-272, 3|56, 3|72, 3|91, 3|131, 3|320, 4|8, 4|16, 4|27-28, 4|49.
*Mezima*: 3|68*
Metz: 4|175.
Meyer, L.: 1|127, 4|52, 4|62*, 4|124, 4|133, 4|155.
Microscopio: 4|158-159, 4|252.
Miedo: v. temor
— no bueno: 2|245-246, 2|262
— definición: 1|72-73, 2|155, 2|170-171, 2|177-178, 2|194
— en el Estado: 3|286, 3|288, 3|290, 3|297
— en los que gobiernan: 3|312, 3|341, 3|353
— y guerra: 3|294, 3|296
— pasión poderosa: 3|5-7, 3|12, 3|74-75, 3|201-202, 3|240, 3|274, 3|280, 3|285
— y religión: 4|209, 4|221-223, 4|245, 4|312, 4|323, 4|327-328
— y sociedad necesaria: 2|270-271, 3|191-193
— útil: 2|250, 2|258
— y vicio: 3|356.
Milagro:
— definición: 1|276-277, 3|5, 3|23-24, 3|47, 3|81-82, 3|289
— en la Escritura abundan: 3|16, 3|23, 3|87-90, 3|94, 3|99, 3|114
— no demuestran la existencia de Dios: 1|107, 3|81-85, 3|99
— falta de ellos, hoy: 3|218
— signos de ignorancia: 1|267, 2|80-81, 4|165, 4|211-212, 4|262, 4|285-286, 4|289-290, 4|295, 4|304, 4|307-308, 4|310, 4|313, 4|315, 4|321, 4|325, 4|328, 4|330

— interpretación, por la lengua y sus circunstancias: 3|77-78, 3|91-95
— y judíos 3|53
— preternatural: 3|90, 3|112
— y profetas: 3|27-28, 3|30-31, 3|49, 3|96, 3|153, 3|156, 3|183, 3|233
— sobrenatural: 3|10, 3|84-85, 3|90-91, 3|96.
Militar, arte, jefe, etc.: 3|32, 3|209-212, 3|292, 3|298, 3|300, 3|305, 3|315, 3|320, 3|327-328, 3|334-335, 3|349, 3|357, 4|285.
Mínimo, cambio, número: 1|82, 1|207, 1|216-219, 2|278, 4|53, 4|60, 4|331.
Ministerio:
— eclesiástico: 3|8, 3|237-238
— servil: 4|295, 4|298.
Ministro:
— del Estado: 3|231, 3|303, 3|307, 3|337
— sagrados: 3|79, 3|89, 3|212 3|217, 3|222, 3|225, 3|235-238.
Miqueas, profeta: 3|26, 3|28, 3|31, 3|33, 3|43, 4|132.
Miseria: 1|58, 1|63, 1|87, 2|160-161, 2|247, 3|75, 3|191, 3|286.
Misericordia: 1|44-45, 2|136, 2|165, 2|195-196 2|236-237, 2|247, 2|252-253, 2|269, 3|26-27, 3|33, 3|40, 3|50, 3|52, 3|65, 3|72, 3|178, 3|247, 3|274-275, 4|215, 4|280, 4|285, 4|291-292.
Misterio: 3|9, 3|19, 3|65, 3|98, 3|118-119, 3|129, 3|135-136, 3|140, 3|159, 3|167-168, 3|210, 4|214, 4|285, 4|294-295, 4|323.
Mística, unión: 4|294 (Stensen)
*Mita*: 3|108; v. *mate*.
Moab/moabitas: 3|51, 3|132.
Modelo: 2|76, 2|206, 2|208, 3|171, 3|177-178.
*Modelo de la naturaleza: 2|17.
Moderación: 2|137-138, 2|143, 2|185-186, 2|201-203, 2|205, 2|221, 2|245, 2|267, 2|275, 2|277, 2|289, 3|275, 3|285, 3|319.
Modestia: 2|162, 2|188, 2|202-203, 2|236, 2|272-273, 4|5, 4|7.
Modificación: 1|81, 1|114, 2|49-50, 2|66-67, 2|69, 2|93, 4|13, 4|275.
Modo: v. afección, modificación, sustancia
— accidente: 1|165
— de acciones o cosas: 4|83, 4|98, 4|109
— actúan unos sobre otros: 1|96

— afección: 2|69
— alma y cuerpo, son -: 1|51, 1|52, 1|120
— y alteración de la sustancia: 1|258
— atributos tradicionales, son: 1|44-45
— de los atributos divinos: 1|46-47
— de distinto atributo: 4|275
— causa: 2|6-7
— de conocimiento: 1|54-56, 1|59, 1|61, 1|78-80, 1|100, 1|104, 1|108
— del cuerpo: 1|211, 1|228
— definición: 1|15, 2|45, 2|56
— derivados: 1|118
— eterno, de pensar: 2|306
— no existente: 1|239, 2|49-50
— de la extensión: 1|91-92
— finito: 2|69-70
— de imaginar: 2|82-83, 2|207-208
— infinito, inmediato o mediato: 1|47, 1|48, 2|65, 2|66, 2|80, 2|70, 2|80, 4|276, 4|278
— del movimiento: 1|185
— necesarios: 2|60-61, 2|70
— de pensar o imaginar: 1|51-52, 1|61, 1|82, 1|145, 1|155-156, 1|233, 1|235, 1|244-245, 2|85-86, 4|57, 4|62*, 4|103, 4|107-108
— de percepción: 1|173, 1|175, 2|10-13
— producción necesaria: 2|6
— no seres: 1|64
— de sufrimiento: 1|120
— de la sustancia: 1|236* 1|239, 1|258, 1|275, 1|276, 4|47, 4|53 ss.
— no sin sustancia: 1|26, 1|29, 1|45
— no pasan a otra sustancia: 1|81, 1|91.
Moisés:
— escritor: 3|118-128, 3|132, 3|142, 3|144
— e historia del primer hombre: 2|261
— legislador: 3|10, 3|17, 3|23, 3|25-27, 3|45, 3|50, 3|52-55, 3|61, 3|64, 3|70-72, 3|75-76, 3|78-80, 3|122*, 3|174, 3|201, 3|203, 3|205-211, 3|213,

3|219, 3|222, 3|230, 3|234, 3|237-239, 4|215
— profeta: 3|15, 3|19-21, 3|30-33, 3|38-41, 3|87, 3|90, 3|100-101, 3|103-105, 3|113, 3|150-154, 3|161, 3|163, 3|168-171, 3|174, 3|183, 3|186.
Molestia/molesto: 1|66, 1|192, 2|163, 2|170, 2|182-183, 2|232, 2|234, 2|243, 2|258, 2|265, 2|269, 3|290, 4|62, 4|76, 4|148, 4|175, 4|257.
Molicie, y riquezas: 3|55-56.
Momo: 3|144, 4|38.
Monarquía: v. aristocracia, rey
— absoluta: 3|208
— defectos: 3|298, 3|327
— definición: 3|282
— fundamentos: 3|299, 3|307, 3|319, 3|322
— y religión: 3|7, 3|205, 3|207, 3|224-226, 3|239.
Moneda: 2|243, 2|274-275, 4|239.
Monstruo, ejemplos: 1|17, 3|110, 4|252.
Monstruoso, Dios de Spinoza: 4|256
— discusión: 3|236.
Moral, doctrina: 3|42, 3|70-71, 3|99, 3|135, 3|156, 3|165-166, 4|222, 4|303, 4|311-312, 4|325; v. certeza.
Moria: 3|120.
Moros: 3|321.
Movimiento: v. cambio, transformación
— accidente de la extensión: 1|150, 3|184, 3|237
— del alma: 4|82-83
— y cantidad: 1|228, 2|39
— y causa exterior: 1|98
— causa necesaria: 1|248, 1|265, 1|274, 2|28
— no es causa de sí: 2|28, 2|35, 2|39
— celeste: 2|22-22*
— circular: 1|183, 1|192, 1|196-198, 1|202-206
— una sola clase: 1|99
— cosas particulares existen por el—: 1|52, 4|49, 4|74, 4|112
— del cuerpo humano: 2|32, 2|34, 2|39
— el de un cuerpo exige otro: 1|61, 1|93, 2|98

— definición: 1|181-183, 1|192, 1|203, 1|210, 4|268, 4|271, 4|278
— de Dios, procede el – de las cosas: 4|143
— medida del: 2|31-31*
— modo de la extensión: 1|27, 1|39, 1|48, 1|53, 1|90, 1|114, 1|191-192, 1|237, 4|7
— en la naturaleza: 1|25-27
— proporción reposo-movimiento: 1|52, 1|182, 1|207, 1|209-210, 1|213, 2|73, 2|82, 2|97-102, 2|105, 2|110-111, 2|131-132, 2|141-144, 2|239, 2|241, 2|278-279, 4|28, 4|173
— reglas cartesianas: 4|165a
— relativo: 1|183
— del semicírculo: 2|27, 2|28
— singular y causa: 1|265
— tratado de Huygens: 4|165
— velocidad, distinta de-: 1|210.
Muerte:
— alma, por ideas contrarias: 2|149, 2|240
— ateo: 4|290, 4|318
— y avaricia: 2|202-203
— causa física: 1|52
— conato de evitarla: 3|287, 3|296
— hijo de Balling: 4|76
— hombre sabio: 2|258, 2|261, 2|301, 2|304-305, 2|307
— y Moisés: 3|31, 3|87, 3|207
— peligro: 2|7, 2|10
— pena de: 3|193, 3|197, 3|211, 3|213, 3|233, 3|237, 3|240, 3|245, 3|305, 3|334
— y perfidia: 2|264
— y soberbia: 1|70
— temor a (Blijenbergh): 4|122.
Mujer/mujeril, etc.: 2|136, 2|167, 2|236, 2|262, 2|272, 2|289, 3|5, 3|29, 3|33, 3|130, 3|170, 3|224, 3|299, 3|306, 3|359-360, 4|108-109, 4|295, 4|298; v. amor, belleza, libertad, matrimonio, placer, etc.
Multa: 3|292, 3|303, 3|305, 3|331, 3|333, 3|335, 3|342.

Multitud: masa, plebe, vulgo
— «como una mente»: v. mente
— concepto, modo de pensar: 1|246
— de cosas singulares: 2|2, 2|36
— y democracia: 3|319, 3|325
— desordenada: 3|331
— y Estado: 3|282, 3|294, 3|308
— límites necesarios: 3|274, 3|288, 3|297, 3|299, 3|309, 3|312, 3|318, 3|323, 3|325
— no sola razón: 3|275, 3|297
— no violencia: 3|283, 3|296, 3|298-299.
Mundo: materia, naturaleza
— y atributos, no tantos -: 4|275-276, 4|278-279
— coeterno, a Dios: 1|270-271
— eternidad, «ab aeterno»: 1|251, 1|269, 3|113-114
— extensión indefinida: 1|191
— fábrica del: 2|80-81
— no habitado, fuera de Palestina: 3|37
— movimientos del -, causa: 1|200
— partes: 3|23
— vanidad del: 2|288
— visible: 1|109, 1|131, 1|226, 1|228, 1|270, 1|272.
Mundo subterráneo (Kircher): 4|164, 4|165a, 4|167.
Münster: 4|168, 4|175.
Museo: 3|144.
Música/músico: 2|208, 2|244, 3|25, 3|33.
Mutación: 4|297; v. cambio, corrupción.
Mutilada, idea: 2|28, 2|116, 2|122, 2|131, 2|140, 2|265, 2|293, 2|298, 3|94, 3|164.
Naamán: 3|131*
*Nabi*: 3|15*
Nabucodonosor: 3|23-24, 3|33, 3|126, 3|200.
Nacimiento: 1|52, 1|102, 1|160, 2|10, 2|18, 2|77, 2|191, 2|261, 2|284, 3|32, 3|130-132, 3|220, 3|134, 3|324.

Nación: v. patria, pueblo
— distintas: 2|175
— hebrea y otras: 3|37-42, 3|45-57, 3|69-74, 3|77, 3|79-80, 3|93, 3|102, 3|106, 3|120, 3|126, 3|128, 3|145, 3|154, 3|166, 3|205, 3|214-220, 3|246, 3|302, 3|306, 3|321, 3|351, 3|360, 4|321
— la naturaleza, no las crea: 3|217
— de Spinoza: 4|207, 4|219.
Nada:
— aniquilación: 4|122
— no tiene atributos: 1|19
— no es causa: 1|154, 1|155, 1|158, 1|162, 1|164
— creación de la -, no: v. Creación
— demonio, es nada: 1|107
— sin Dios — existe ni se concibe: 1|87, 2|56-57, 2|61 3|59-60
— no efectos: 1|21, 1|83, 2|2, 4|47
— imaginada como real (*tò nihil*): 1|268
— medio entre el ser y la nada, no: 1|240
— los modos de pensar: 1|235
— la Nada, negación de la naturaleza infinita: 1|28
— no propiedades: 1|183, 4|65
— fuera de sustancia y sus afecciones: 2|47-48, 4|14.
*Naghar*: 3|137-138.
Nahum, profeta: 3|33.
Narración/narrar: 1|246, 2|17, 2|31, 2|183, 2|252, 3|34, 3|62, 3|66, 3|79, 3|82, 3|94, 3|99, 3|129, 3|134, 3|143, 3|145, 3|156, 3|164, 4|244; v. historia.
Nasón: 3|132*
Natán: 3|130.
Natural/naturales:
— acciones, — y morales: 4|325
— afectos: 3|295
— amor: 1|117
— causa/cosa: v. *passim*
— ciencia: 1|48, 2|81
— datos: 3|28

— dones: 3|15
— estado: 2|237-238; v.
— fenómenos: 1|227-228
— fundamentos: 3|276
— leyes: 1|228
— y libre: 1|35
— luz: 1|156, 1|265, 1|275-276
— parientes: 3|306
— razón: 4|97, 4|120
— y útil: 1|109.
Naturaleza: v. Dios, esencia
— causa eficiente 2|207
— común a todos, 3|276, 308, 319
— concatenación de todas las esencias: 1|51
— conocerla: 2|5, 2|8, 2|16-18, 2|28-29, 2|34
— cosas reales, en la naturaleza: 2|48, 2|50-52, 2|56
— cosas no existen sin su -: 1|15, 1|53
— antes de existir su — no exige nada: 1|20
— derecho de la -: 3|189, 3|279
— o Dios: 1|116, 2|206
— y Dios, no separado: 1|36, 2|307, 3|28, 3|46, 3|81-84, 3|189, 4|34
— no fin: 2|78-80
— general: 4|171
— humana y divina, distintas: 3|191, 3|201, 4|128, 4|136, 4|166, 4|326
— humana perfecta: 2|8
— infinita y perfecta: 1|22, 1|24, 1|28, 1|38-39, 1|119
— leyes y orden: 2|8/17, 2|12, 2|17, 2|23, 2|25, 2|34, 2|36, 3|279
— no materia sola: 3|83*
— método de estudio: 3|273-274, 3|291
— la misma en todas partes: 2|138, 2|206, 3|319
— naturada y Naturante: 1|47-48, 1|101, 1|264, 1|267, 1|274, 2|71, 4|45
— por naturaleza, anterior, posterior y simultáneo: 2|62-63, 2|80
— orden de la: 1|64, 1|86
— particular: 4|141-142

— y poder: 3|189
— progreso: 4|57
— por naturaleza: 1|64, 1|66, 1|101, 1|116, 1|164, 1|190, 1|258, 2|10, 2|37, 2|47-48, 2|61, 2|78, 2|80, 2|94, 2|111, 2|144, 2|, 2|164, 2|178, 2|183, 2|185, 2|187, 2|210, 2|237, 2|278-279, 2|298, 3|6, 3|8, 3|10, 3|18, 3|58, 3|73, 3|111, 3|189, 3|191, 3|198, 3|217, 3|225, 3|276, 3|281, 3|281, 3|288-289, 3|297, 3|329, 3|359-360, 4|14, 4|181, 4|184-185, 4|237b; v. anterior, derecho, diferencia, inclinación, simultáneo, etc.
— puede producirlo todo: 1|27
— y razón, no opuestas: 3|91, 3|95, 3|98, 3|101, 3|286
— segunda: 3|215
— es sustancia: 1|101
— ni todo ni partes en la -: 1|24
— toda la -: 1|47, 1|51, 1|86, 1|97, 1|101, 1|105, 1|117, 1|208, 1|264, 1|267, 2|8, 2|17, 2|28, 2|54, 2|79, 2|90, 2|102, 2|276, 3|82, 3|88, 3|102, 3|189, 3|191, 3|199, 3|229, 3|231, 3|277, 3|284, 4|170, 4|173-174, 4|276; v. universo
— total: 1|40, 1|274, 2|167; v. naturaleza
— universal, del universo: 1|47, 4|173
— y su utilidad: 3|297, 3|309.
Necedad/necio: 1|79, 1|190, 1|267, 2|77, 2|82, 2|135, 2|180-181, 2|221, 2|252, 2|263-264, 3|5, 3|28, 3|41, 3|47, 3|66, 3|131, 3|135, 3|182, 3|185, 3|187, 3|192, 3|197, 3|287, 3|298, 3|310, 3|319-3|321, 3|323, 3|327, 4|38, 4|152, 4|198, 4|220, 4|244, 4|246, 4|249-250, 4|253, 4|256, 4|258, 4|289-290.
Necesario/Necesidad: v. naturaleza, razón
— absoluta: 4|208, 4|211, 4|221, 4|244, 4|246, 4|250-251, 4|259, 4|265, 4|311, 4|324
— amor, en el hombre: 1|62
— apetito del bien: 2|223, 2|226-227
— causa y efecto: 1|237, 2|49-50, 2|77, 2|96, 2|207
— conato: 2|146-147, 2|151, 2|168, 2|223, 2|266
— de conocer las cosas: 2|12, 2|14

— cosas exteriores: 2|24, 2|222-223, 2|229, 2|237, 2|245, 2|263, 2|271, 2|273-274
— cosas, particulares no: 1|24, 1|165-166, 2|67, 2|73-77, 2|85, 2|209, 4|161
— decreto de Dios: 3|83, 4|130
— definición: 2|74
— Dios: 2|126, 2|127, 2|136, 2|206, 2|247, 3|179-180, 4|274
— entender la naturaleza: 2|8
— esencia y propiedades: 1|17, 2|84, 2|93-94
— eternidad 2|64-66, 2|257, 2|295, 2|298
— existencia de Dios: 2|49, 2|52-54
— existencia necesaria: 1|17
— existir: 2|20, 2|25, 3|84*
— fe en las historias: 3|76-78
— hombre: 2|85, 2|212-213, 2|222-223, 2|240
— ideas: 2|117, 2|140, 2|122, 2|124, 2|44
— e imposibilidad: 2|21
— impotencia: 2|198-199, 2|202, 2|251
— libre: 4|265
— movimiento: 2|98
— la naturaleza: 3|57-59, 3|63, 3|68, 3|82, 3|91, 3|191
— de nuestra naturaleza: 2|39
— orden, de las cosas: 1|60
— producción de las cosas: 2|60-62, 2|67, 2|73-76, 2|80, 2|83
— sociedad: 3|73
— y suicidio: 2|222-224
— y tranquilidad: 2|177, 2|247, 2|265, 2|276, 284, 2|287, 2|300, 2|308
— lo útil, buscar: 2|18
— de vivir: 2|9/20.
Negación: 1|28, 1|70, 1|78, 1|111, 2|49, 2|55, 2|62, 2|128-129, 2|131, 2|145, 2|159, 2|193, 2|207, 2|225, 2|230, 3/52, 4|83, 4|101-103, 4|107-108, 4|128-129, 4|184-185, 4|237*
— no en la duda: 2|30
— y figura: 1|240
— e idea, no distintas: 2|12, 2|39

— e imposibilidad: 1|241
— concebida como positiva: 1|234
— y privación: 1|175.
Negocios/asuntos:
— del Estado o públicos: 3|274-275, 3|284, 3|292, 3|299, 3|303, 3|311, 3|313, 3|317-320, 330-351 (*passim*), 3|358
— privados: 3|301, 3|309, 3|311, 4|95.
Negunia/Neghunia (hijo de Hiskia): 3|150: v. Ananías, Ezequías.
*Nehemías*: 3|72, 3|145-148, 3|150*
Nehemías, libro: 3|26, 3|52, 3|145*
Nerón: 1|147.
Nieuwstad, J.: 4|300.
Nínive, ninivitas: 3|50-51, 3|144, 3|153.
Niño/niñez: 1|52, 1|57, 1|75, 1|85-86, 1|173, 2|9, 2|125-126, 2|134-135, 2|143-144, 2|165-166, 2|240, 2|270, 2|285, 2|305, 3|90, 3|159, 3|170, 3|224, 3|298, 3|302, 3|359, 4|76, 4|244, 4|246-247, 4|250-251, 4|258, 4|266, 4|298, 4|326; v. infancia.
Nitro: 4|16-28, 4|48-49, 4|64-69, 4|74-75, 4|158-159.
Nobles, y poder: 3|195, 3|214, 3|300, 3|302, 3|306, 3|316, 3|319.
Noción/nociones: v. concepto, idea
— comunes: 1|127, 2|49-50, 2|119-122, 2|128, 3|61, 3|64, 3|77, 3|84* 3|88, 3|99, 3|104, 3|179, 4|13
— extrínsecas: 2|119, 2| 239
— e idea: 1|146
— de la imaginación, universales: 2|120-122, 2|128-129, 2|131, 3|62, 2|205
— primera: 4|82
— puras y vulgares: 4|28
— del raciocinio: 2|120, 2|122
— segundas: 1|30, 2|120.
Noé: 3|37, 3|51, 3|79*, 3|80, 3|89, 3|119.
Nombre: v. palabra, término
— acuerdo, solo de -: 2|62
— y cosa: 1|127, 1|178, 1|234-235, 1|246, 4|46, 4|65, 4|211, 4|239, 4|251
— y cosas fáciles de conocer: 2|11-11*, 2|20

— y cualidades ocultas: 2|137
— de Dios: 3|64, 3|120, 3|161, 3|170, 3|186, 3|207, 3|211, 3|213, 3|219, 3|222-223, 4|132
— en — de Dios: 3|64, 3|186, 3|207, 3|211, 3|213, 3|219, 3|222, 4|132,
— no discutir sobre -: 1|242, 4|99, 4|208
— distinto de la cosa o realidad: 1|234, 1|246, 2|224|257
— los filósofos ponen su nombre: 2|272-273
— general o universal: 2|120, 2|175
— no es idea: 2|62, 2|83, 3|7
— imaginativo: 2|11, 2|120-121, 2|128-129
— negativo: 2|33
— o palabra: 2|33, 4|40, 4|44
— de lo principal, del objeto: 1|130
— relación extrínseca: 2|203
— no suficientes: 2|157
— vulgar 2|83, 2|139, 2|152, 2|157, 2|163, 2|175, 2|178-180, 2|190-192, 2|195, 2|199-200.
Norma: v. ley, regla
— alegría: 2|244, 2|247, 2|272-273, 2|287
— amor: 2|245, 2|287-289
— método: 2|15-16, 2|17-18, 2|26, 2|28-32
— razón: 2|222
— verdad: 2|79, 2|123-124
— vida: 2|9, 2|137-138, 2|244, 2|266, 2|287-288
— virtud: 2|222-223, 2|225, 2|267.
Notas, marginales:
— en la Escritura: 3|128, 3|136-139
— de Spinoza al TTP: 3|136-141, 3|147, 4|299-300.
*Notitia opticae promotae*: 4|230.
Novedad/novedades: 1|112, 1|156, 2|191-192, 3|97, 3|157, 3|203, 3|274, 3|299, 4|42, 4|175.
Novela: 2|31, 4|286.
*Novum organum* (Bacon): 4|9.
*Nueva hipótesis física* (Leibniz): 4|231.

Número: 1|234, 1|270, 2|11, 2|36, 2|39, 2|49-50, 2|57, 2|79, 2|120-121, 2|122, 2|128-129, 2|189, 2|252, 2|287, 4|53, 4|55, 4|57-60, 4|180, 4|239; v. cálculo
— miembros, en órganos de gobierno: 3|301, 3|303-304, 3|324, 3|332, 3|336, 3|339.
Obadías: v. Abdías.
Obediencia: v. desobediencia, súbdito
— a la concupiscencia: 2|221, 2|307
— a Dios: 3|38, 3|168, 3|172, 3|174-177, 3|184, 3|198*
— al Estado: 2|238, 2|264, 2|267, 3|59, 3|74-75, 3|193-195, 3|198*, 3|199, 3|202, 3|283, 3|285-286, 3|296, 3|307
— a la fortuna: 2|307
— hebreos: 3|216, 3|232
— a la naturaleza: 2|213
— a Spinoza. 3|220, 4|236.
Obispo: 4|168, 4|175, 4|295.
Objeción: 1|42, 1|47, 1|82, 1|84, 1|95-98, 1|113, 1|129, 1|280, 2|17, 2|131-135, 3|114, 3|137, 3|154, 3|179, 3|185, 3|198, 3|227, 3|290, 3|357, 4|10, 4|13-14, 4|36, 4|81, 4|96, 4|135, 4|266-268, 4|278, 4|280, 4|302.
Objetivamente: v. formalmente
— en el atributo pensamiento: 1|117
— en el entendimiento, es real: 1|16, 2|71, 2|91
— existe – en el entendimiento de Dios: 2|62, 2|89
— la idea de Dios, en el alma: 3|16.
Objetivo:
— conocimiento/idea: 2|34
— esencia, y formal: 2|14
— meta/fin: 2|8-9, 2|34-35, 2|76, 2|145, 2|189, 3|43, 3|46, 3|49, 3|79, 4|257
— realidad/perfección: 1|150.
Objeto: v. cosa
— bellos: 2|82-84
— del conocimiento: 1|233-234, 2|7, 2|14, 2|27, 2|28, 2|32, 2|35, 2|39
— cosa: 1|97
— cuerpo, del alma: 1|94-95, 1|101, 2|109

— distancia de – y visión: 2|210
— esencia formal: 1|118
— ideado: 2|47, 2|71, 2|85, 2|5, 2|89, 2|116, 2|124
— y nombres de afectos: 2|192.
Obligación: 3|10, 3|69, 3|75, 3|122, 3|140, 3|197, 3|303, 3|333, 4|117, 4|156, 4|216.
Obra: 1|31-32, 1|35-36, 1|48, 1|65, 3|80, 3|97, 3|157, 3|174-175, 3|226, 3|241, 3|243
— humanas: 2|5, 2|14-14*
— no salvan: 1|265
— de Spinoza: 4|6, 4|36-37, 4|51, 4|80, 4|124, 4|133, 4|165, 4|301, 4|335.
Obscenidad/obsceno: 3|138.
Obsequio: 3|315, 4|15, 4|70, 4|231, 4|303, 4|305, 4|333.
Obstáculo: 2|6, 2|75, 2|177-178, 2|265, 3|14, 3|90, 3|113, 3|247, 3|291, 4|48, 4|81, 4|193, 4|204, 4|215, 4|324.
Ocio: 3|218, 3|227, 3|306, 3|316-317, 4|80.
Ocozías (Ajazías), rey de Judá: 3|134.
Odio: v. amor
— no bueno: 1|29, 1|65-66, 1|87, 2|243-244, 2|265, 3|191
— de cristianos: 3|8, 3|29-30, 3|97
— definición: 1|58, 1|65, 2|150-151, 2|157-171, 2|193, 2|232, 2|236
— imperfección: 1|67
— de judíos: 3|56-57, 3|104
— nace de los cambios en el objeto: 1|77, 2|7
— nace de la opinión: 1|58
— pasión natural: 3|274, 3|279, 3|281, 3|287, 3|304
— en otras pasiones: 1|66-67, 1|72
— del pueblo, al gobierno injusto: 3|314, 3|343
— a Spinoza. 3|220, 4|236
— teológico, por religión: 3|212, 3|214-216
— turbación: 1|66
— se vence con el amor 2|245, 2|287.
Ofensa: 2|263, 2|288, 3|12, 3|131, 3|201, 3|211, 3|225, 3|314, 3|356-357, 4|36, 4|73, 4|88, 4|135, 4|145-146, 4|148, 4|150, 4|213, 4|217-218, 4|224.

Oficio: 1|88, 2|256, 2|276-277, 3|8, 3|74-75, 3|146, 3|150, 3|156-157, 3|300-304, 3|315, 3|330, 3|332-333.
Og: 3|120.
Oídas, de: 1|54-55, 1|57-58, 1|61, 1|99, 2|10, 2|122; v. fe, testimonio.
Oldenburg: 4|5, 4|6, 4|7, 4|10, 4|12, 4|14, 4|15, 4|37, 4|38, 4|48, 4|52, 4|63, 4|69, 4|72, 4|73, 4|75, 4|158, 4|159, 4|164, 4|165a, 4|167, 4|169, 4|176, 4|179, 4|271, 4|272, 4|273, 4|276, 4|299, 4|304, 4|306, 4|309, 4|311, 4|324, 4|325, 4|326, 4|329.
Oligarquía: 3|359.
Olor: 4|26, 4|49-50, 4|68, 4|74.
Oltius/Holtius: 4|230, 4|233.
Olvido: 1|29, 1|147, 1|262, 2|11, 2|31, 2|122, 2|144, 2|240, 2|289, 3|12, 3|72, 3|123, 3|334, 4|39, 4|64, 4|144, 4|151, 4|162, 4|164, 4|176, 4|224, 4|243, 4|248.
Omnipresencia: 1|254-25, 3|37.
Omrí: 3|134.
Opinión: v. certeza, fe
— conjetura: 4|40
— conocimiento aparente: 3|192, 3|281
— definición: 1|54-55, 2|122, 2|221
— falsa, o posible error: 1|59, 1|61, 1|74, 1|80, 1|88, 2|252
— fe, simple: 1|54-55, 1|90
— y fortuna: 4|76, 4|81, 4|110
— libertad de: 3|7-9, 3|30-32, 3|172-173, 3|178-179, 3|225, 3|240-242, 3|307
— mala, origen de las pasiones: 1|56-58, 1|60, 1|68-69, 1|72, 1|74-75, 1|96, 1|99
— y razón: 1|89, 1|96, 1|99, 2|221
— de Spinoza: 4|161
— suposición: 1|55, 1|80
— no voluntad: 1|80
— vulgar: 2|74-76, 2|78, 2|81, 2|197-198, 2|260.
Oposición: 1|79, 1|213-214, 1|216, 1|245, 2|114, 2|146, 2|155, 2|168, 2|179-182, 2|185-186, 2|196, 2|197-199, 2|201, 3|11, 3|188, 3|199.

Oprobio: 2|249, 3|214-215, 3|245.
Óptica/óptico: 2|278, 4|186, 4|195, 4|230, 4|232; v. lente, luz.
Opúsculo: 4|14, 4|36, 4|51, 4|73, 4|197.
Oración: v. plegaria
— gramatical: 1|144, 1|157, 3|100, 3|105-109, 3|116, 3|128, 3|130*, 3|135, 3|145, 3|148-149, 3|162, 3|165, 3|181-182
— religiosa: 3|42, 3|52, 3|76, 3|91, 4|122-124, 4|130, 4|208
— por el diablo: 1|107.
Orange: 4|175.
Orden: v. armonía, fin
— afectos: 2|287-289, 2|293, 2|305
— en atributos distintos, el mismo: 2|90
— de causas: 1|241, 1|243*, 2|36, 2|74
— común de la naturaleza: 2|114-115, 2|125, 2|215, 2|257, 2|268, 2|281, 2|287-289
— de las cosas, necesario: 2|73
— del entendimiento: 2|106-107, 2|122, 2|281, 2|305
— entendimiento/imaginación: 4|72, 4|77
— eterno: 2|8, 3|191, 3|297
— falsa idea: 2|81
— finalidad: 4|104-105, 4|116, 4|167, 4|170, 4|176-177
— geométrico: 1|130, 2|43, 2|222
— idea de: 1|245
— de ideas y cosas/causas el mismo: 2|7, 2|92, 2|108, 2|108, 2|141, 4|54-55, 4|57
— imaginativo: 2|81, 2|92
— matemático: 1|141
— de la materia: 4|54
— del método: 2|15, 2|17-18, 2|25, 2|29-30, 2|33-36
— de la naturaleza: 1|64, 1|241, 1|243, 1|266, 2|8, 2|10, 2|16, 2|28, 2|33, 2|36-37, 3|81, 3|83-86, 3|89, 3|95, 3|162, 3|191, 3|276-277, 3|279, 3|282, 3|284
— de la naturaleza corpórea: 2|57
— de la naturaleza, necesario: 2|52-54, 2|213, 2|252, 2|258, 2|276

— de Spinoza: 1|130-131, 4|73.
Orestes: 4|147.
Organización:
— Colegio Spinoza: 4|38, 4|43
— cristianismo: 4|294,
— monarquía: 3|272, 3|347, 4|336
— social: 3|47,
— Sociedad Real: 4|51
— teórica/práctica: 3|200.
Organizar:
— asuntos públicos: 3|272, 3|274-275, 3|333
— escrito Spinoza: 1|130
— Estado: 3|192, 3|204, 3|212, 3|243, 3|293, 3|344, 3|357
— fortificación: 3|334
— Holanda: 3|353
— monarquía: 3|272, 3|299
— oficios sagrados: 3|237
— sociedad: 3|271, 3|343, 3|357
— vida: 3|187, 3|282, 3|286, 4|218.
Órgano fónico, y letras: 3|107-108.
Orgullo: 1|68, 1|69, 3|7, 4|7, 4|281, 4|289.
Orientación/orientar:
— caridad: 2|288
— ceremonias: 3|76
— Estado: 3|296
— ley de la razón: 3|279
— libros: 3|126
— medios guerra: 3|292
— pensamientos: 3|110
— vida: 2|5, 4|69.
Oriental:
— Compañía Indias: 3|76
— lenguas/giros: 4|315.
Oriente: 3|32, 3|49.

Orificios/poros: 4|18-19, 4|49, 4|64-65, 4|68, 4|74.
Origen: v. principio
— afectos: 2|43, 2|137, 2|186
— del alma: 1|117-118, 2|43, 2|84, 2|187
— del amor natural, idea del cuerpo: 1|118
— autor de nuestro -: 1|146
— conocimiento claro: 1|121, 3|16, 3|67
— de las cosas todas: 2|30, 4|8, 4|11, 4|15, 4|36, 4|51, 4|173
— hombre: 1|146
— ideas falsas/ficticias: 2|32, 4|269
— de la naturaleza/Dios: 2|17, 2|29-30
— de las pasiones: 1|56, 2|7, 2|293-294, 3|278
— primero: 4|8, 4|11, 4|15, 4|36, 4|51, 4|166, 4|168, 4|304.
*Orlando, Furioso*: 3|110.
Oro: 1|189, 1|246, 3|52, 3|52, 4|28, 4|196-197, 4|249, 4|305.
Orsines: 3|299.
Osadía: 1|71, 4|250.
*Oseas*, libro y profeta: 3|34, 3|143-144, 3|160.
Ostens, Jacob: 4|207, 4|219.
Otoniel: 3|132-132*
Oveja, tráquea: 1|56, 4|177-178.
Over-Issel: 4|175.
Ovidio: 3|110.
Oxford: 4|168, 4|177-178.
Ozías, rey de Judá: 3|142.
Pablo, apóstol: 1|264, 3|28, 3|42, 3|54, 3|59, 3|65, 3|68, 3|80, 3|88, 3|151, 3|153-158, 3|168-169, 3|187, 3|190, 3|198-198*, 4|214-215, 4|307.
Pablo (ejemplo): v. Pedro y Pablo.
Paciente/impaciente: 1|26, 3|33, 3|293.
Pacto: v. alianza, contrato
— y Estado: 3|122-123, 3|169, 3|191-193, 3|196-198, 3|200, 3|205, 3|207, 3|210, 3|221, 3|223, 3|242, 4|237a, 4|287
— de matrimonio: 4|108.

Padecer, de otro: 1|26, 1|79, 1|92, 1|110, 2|7, 2|58, 2|97, 2|120, 2|139-140, 2|145, 2|157, 2|184, 2|187, 2|204, 2|212, *passim*: v. pasión.
Padre (Dios): 4|77, 4|165a.
Padre/padres: v. hijo, madre
— e hijo, misma esencia: 4|77-78
— hijos, imitar, vengarse: 1|57, 2|10, 2|183, 2|197, 2|270, 3|41, 3|55, 3|130-131, 3|195, 3|218, 3|223, 3|287, 3|298, 3|300, 3|305, 3|318, 3|359.
Pagano: 3|7-8, 3|24, 3|39, 3|51, 3|200, 4|237a, 4|287.
Palabra: v. lenguaje, signo
— ambigua: 1|30
— y asociación de imágenes: 2|107, 2|117, 2|122, 2|131-132, 2|141-142, 2|144, 2|205, 2|208, 2|264, 2|303
— Dios no se manifiesta por –: 1|106-107
— de Dios, revelada: 3|7-8, 3|10, 3|17, 3|19, 3|84, 3|97, 3|138, 3|143, 3|148, 3|158-159, 3|162, 3|164, 3|182, 3|184-186, 3|236, 4|96-98, 4|119, 4|133, 4|218, 4|282, 4|288, 4|294, 4|321, 4|323
— escasez de -: 2|35
— y Estado: 3|193, 3|196, 3|280, 3|285
— e idea, son distintas: 1|83, 2|131-132, 3|7, 3|16-34, 3|137-138, 3|159, 3|162, 3|164
— e idea confusa: 1|235, 1|246, 1|251, 1|264, 1|281, 2|11, 2|/20, 2|22, 2|23-24, 2|29, 2|31, 2|35
— e imaginación: 2|21-21*, 2|22, 2|33
— y memoria: 2|22, 2|122
— sentido: 1|156
— significado, con él o sin él: 1|149, 1|160, 1|241
— signo arbitrario: 1|149, 2|10
— Spinoza usa las ordinarias: 2|105-106, 2|195
— vulgar: 1|235-236.
Palacio: 3|146, 3|208, 3|211, 3|219, 3|275, 3|306.
Palestina: 3|37.
Pan: 3|23, 4|132.
Pandocas, lentes: 4|232.
Panfilia: 3|96.

Panfleto: 4|319.
Parábola, línea: 1|227, 1|239; v. hipérbola.
Parábola, literaria: v. alegoría
— y Escritura: 3|28, 3|65-66, 3|71, 3|144
— y profetas: 4|92-93, 4|118-119, 4|132-133, 4|330.
Paradoja: 2|18, 4|70, 4|210, 4|213; v. enigma.
Paralipómenos/Crónicas, libro: 3|141, 3|149.
Parasangas: 4|285.
Parásitos: 2|251.
Parcial:
— cambio: 1|178
— cantidad: 3|147, 3|148
— causa: 2|139, 2|140, 2|212
— conocimiento/idea: 2|24, 2|95, 2|218, 3|191, 3|279, 4|166
— Estado: 3|49
— motivo: 2|176
— negación, lo finito: 2|49.
Parcialidad: 2|136.
Parhelio: 3|36, 4|165a; v. eclipse.
Pariente: 3|306, 3|311, 3|317-318, 3|324, 3|341-342, 4|247, 4|305.
París: 4|301, 4|302, 4|334.
Parlanchines (*loquaces*): 4|321.
Parmenión: 3|213.
Parricidio: 3|126, 3|226, 3|238, 3|287, 3|297; v. crimen.
Parte: v. expresión, todo
— alma, del entendimiento infinito: 2|94, 2|125
— del alma, grados: 2|293-294, 2|304
— amor, — del de Dios: 2|303
— anterior al todo: 1|258
— de cuerpos: 2|100-103, 2|105-106, 2|110, 2|113, 2|138, 2|167, 2|239, 2|241, 2|242, 2|244, 2|255, 2|273-274
— en Dios no existen: 1|24, 2|54, 2|55, 2|56-60,
— el entendimiento, la mejor del hombre: 2|305, 2|306
— no en la extensión: 2|33

— de la idea: 2|24
— de la imaginación: 2|33
— del método: 2|16, 2|19, 2|30, 2|33-33*, 2|34, 2|38
— de la naturaleza: 2|34
— del ser pensante: 2|28
— simplicísimas: 2|25, 2|102
— y todo, no reales: 1|24-30, 1|40, 1|64, 1|97, 1|258, 4|54-55, 4|170, 4|181.
Participación: v. expresión
— administración, del Estado: 3|212, 3|304, 4|292
— alma del padre, de la esencia del hijo: 4|77-78
— de la beatitud: 3|60
— de la caridad: 3|176
— de la deidad o divinidad: 4|94, 4|110
— de Dios: 2|275, 3|15-16, 3|23, 4|89-90, 4|110, 4|292
— de movimientos y/o reposo: 1|183, 1|210, 1|215-216
— de la nada: 1|164
— de una perfección, hombre: 2|135, 2|191
— de la salvación: 1|112
— de la vida eterna: 4|298.
Partícula: 1|25, 1|187, 1|199, 1|221-222, 1|225, 1|228-229, 1|232, 1|244, 1|268, 2|279, 3|107, 3|191, 3|279, 4|18-28, 4|30-33, 4|49-50, 4|65, 4|68, 4|74, 4|171, 4|268, 4|297; v. átomo.
Particular: v. singular
— alma, y cuerpo existente: 1|51, 1|101, 1|119-120
— cálculo: 1|54, 1|56
— cosa: 2|36, 2|51, 2|68, 2|115, 2|129, 2|271, 2|287, 4|334
— cosas existentes: 1|36, 1|40, 1|48, 1|51
— creatura: 1|60-61
— cuerpo: 4|331, 4|332-333
— Dios antes que cosas -: 1|53, 1|106
— esencia: 2|10, 2|29, 2|36
— especie: 4|257
— existencia hace las cosas -: 1|33-34, 1|119
— experiencia de cosas -: 1|55

— hombre, individuo -: 1|105
— ideas de -, origen: 1|17, 1|49
— individuo: 4|217
— modos: 1|62
— modo no existente, no particular: 1|97, 1|119
— naturaleza: 4|141-143, 4|149
— naturaleza naturada, particular: 1|1|47
— partes, en particular o separadas: 1|25
— providencia, conato: 1|40, 1|43-44
— sustancias particulares, no existen: 1|24
— volición/querer: 1|81, 1|83, 4|9.
Particulares, los: 3|274.
*Parva dioptrica* (Hudde): 4|186.
Pasado: 2|125; v. futuro, presente.
Pasearse: 3|37, 4|95 (nota 144)
Pasión: v. afección, afecto
— acción, la supera: 2|254
— buenas o malas: 1|60, 1|70, 1|77-78, 1|88
— causa exterior: 1|26, 1|110
— y conocimiento previo: 1|56
— de cosas corpóreas o incorpóreas: 1|102
— de Cristo: 3|68, 4|285
— del cuerpo: 1|89-90, 1|92
— definición: 2|139, 3|1, 3|3, 2|184, 2|266
— del demonio, no surge: 1|108
— Dios, no causa: 1|26, 1|111
— en Dios, no existe: 1|26, 1|111, 2|57, 2|291
— y duración del cuerpo: 2|301
— entender, puro padecer: 1|79-80, 1|83
— hombre, no sin ellas: 1|77
— liberación por la razón: 1|89, 1|109
— masa, solo por la -: 3|203
— solo en el modo: 1|24, 1|26
— implica negación: 2|230

— y objeto exterior: 1|60
— de la opinión: 1|56, 1|59, 1|99-100
— potencia de: 4|5-6
— racional e irracional: 1|58, 3|308
— transformarla: 1|282-283
— virtud parcial: 2|255.
Pasiones del alma (Descartes): 2|278.
Pasividad/pasivo: 1|24, 1|110-111, 2|32, 2|60, 2|85, 2|306.
Paso: v. alegría y tristeza.
Patíbulo: 3|59.
Patria: v. Estado, nación
— de Albert Burgh: 4|280
— judíos, amor a: 3|50, 3|72, 3|104, 3|116, 3|128, 3|131, 3|163, 3|200, 3|202, 3|206, 3|213-216, 3|227, 3|230-232, 3|346
— lengua -: 3|330
— regreso, judíos a su -: 3|39, 3|57, 4|178
— religión: 3|345
— morir por: 1|57
— de Spinoza: 3|5, 3|12, 3|14, 4|64.
Patriarcas: 2|261, 3|48, 3|72-73, 3|168-169.
Patricios:
— concepto, 3|323, 3|324, 3|326
— contribución económica, 3|333
— edad, 3|330
— y militares, 3|328
— número, 3|324, 3|334
— y plebe, 3|327, 3|355
— poderes, 3|348, 3|350
— prerrogativas, 3|345, 3|356.
Patrio/patria: 3|12, 3|213-214, 3|216, 3|247, 3|335, 3|343, 3|355-356, 3| 358-360.
Pavor: 3|232, 3|319, 3|320.
Paz:
— y ambición: 3|224

— difícil en la monarquía: 3|310, 3|311, 3|326, 3|328
— y Estado: 3|7, 3|11, 3|67, 3|192, 3|194, 3|207, 3|211, 3|214, 3|219, 3|228-229, 3|232, 3|235, 3|240-241, 3|245-247, 3|282, 3|296, 3|298
— entre Estados: 3|290, 4|38
— fin del Estado: 3|286, 3|295
— obliga a defenderla: 2|248
— peligros: 3|354-355
— y religión: 3|288
— valor: 3|337.
Pecado: v. culpa, delito
— del hombre: 1|43, 1|46, 1|108, 1|256, 2|79-80, 2|250, 2|285
— judíos, de la carne: 3|25-26
— antes de la ley, no: 2|238-239, 3|54, 3|190, 3|198-199, 3|229, 3|276, 3|282-283, 3|293
— de la naturaleza: 2|206-207
— y opinión: 1|89
— original, de Adán y por él: 3|278, 4|87-116, 4|142, 4|327
— perdón, de Dios: 3|178, 4|327-328
— Spinoza, contra el Espíritu Santo: 4|158, 4|283 y ss.
— de las supremas potestades: 3|292— 293
— y violación de la ley: 3|295, 3|353, 3|355.
Pecador: 4|289, 4|310, 4|328.
Pedaya: 3|141*
Pedro (don), el «del Punyalet»/del puñal: 3|322.
Pedro (ejemplo): 1|50, 1|255, 2|14-15, 2|19, 2|26, 2|105-106, 2|125-126, 2|176-177, 4|260; v. Pedro y Pablo.
Pedro y Pablo (ejemplo): 1|43, 1|98, 2|129, 2|105-106, 2|125-126, 2|129, 2|231-232, 4|9.
Pelea: 3|232, 4|89.
Peligro: 2|6-7, 2|13, 2|176, 2|188, 2|201, 2|234, 2|262, 2|264, 2|280, 2|288, 2|300, 3|5, 3|11, 3|24, 3|47, 3|98, 3|187, 3|194, *passim*, 3|295, *passim*, 3|354, 4|38, 4|64, 4|70, (*passim*), 4|304.
Pena: 2|7, 3|61-62, 3|70, 3|174, 3|178, 3|202, 3|213, 3|218, 3|230, 3|304, 3|324, 3|325, 3|334, 4|122, 4|131, 4|208, 4|310, 4|325.

Péndulo: 4|165-165a, 4|168, 4|175, 4|177.
Penitencia: 4|288, 4|298.
Pensamiento: v. atributo, mente
— adecuado: 2|28
— y afectos: 2|7, 2|40
— en el alma: 1|150
— atributo de Dios: 1|28-29, 1|30, 1|44-45, 1|96, 1|280, 2|56, 2|65-66, 2|72, 2|86, 2|90, 2|108, 4|5-6, 4|13, 4|275, 4|302
— de la cantidad: 2|39
— y cuerpos: 2|22
— y deducción: 2|38
— definición de: 1|149
— de Dios: 1|270
— y duda: 1|143
— y entendimiento: 2|27 2|34, 2|38, 4|40
— y esencia del alma: 2|286
— esencia del -: 2|40
— existe el — sustancial: 1|24, 1|27, 1|97, 1|98
— y extensión, distintos: 1|45, 2|131-132, 1|250
— y fin humano: 1|157, 2|8, 2|18
— hombre, modo del: 1|23, 1|53, 1|117
— humano, limitado: 2|8
— e idea cosas particulares: 1|96, 1|117, 2|28, 4|40, 4|45
— e idea de todo: 1|51-52
— infinito: 1|53, 2|65-66, 2|72, 2|86
— y memoria: 2|31
— y método: 2|26
— movimiento, el — no puede producirlo: 1|91
— y objeto: 2|26
— y obras: 2|9
— orden de los: 2|281, 2|288
— parciales: 2|28
— particular: 1|144, 146, 2|7, 2|9, 2|18, 2|22, 2|26, 2|34, 2|37-38, 2|45, 2|86
— pensar, sin objeto previo: 2|27

— y sensación/memoria: 2|31
— ser primero: 2|38
— simple: 2|27
— singulares: 2|86
— verdadero: 2|26-28
— el «yo pienso» de Descartes: 1|143.
*Pensamientos físico-mecánicos* (Oltius/Holtius): 4|230, 4|233.
Pensante, cosa: v. atributo, cosa, pensamiento, sustancia.
*Pentateuco*, Moisés y Esdras: 3|70, 3|79, 3|105, 3|118-129.
Penuria: 3|329. 4|36.
Percepción: v. conocimiento, idea
— acción inmediata de nuestro cuerpo: 1|79, 1|84, 1|85-86, 1|89-90, 1|92-93
— clara: 1|181, 1|144-145, 1|233
— y clases de objetos: 3|111*
— y concepto: 2|84
— nuestro cuerpo, lo primero que percibimos: 1|101
— no en Dios: 1|171
— diversidad de-: 1|93-94, 1|96, 1|99-100
— y entendimiento: 2|45, 2|51, 2|90
— e imaginación: 3|28, 3|32, 3|69*, 3|115
— de la sola mente: 3|18, 3|20, 3|27, 3|63-65, 3|77, 3|82, 3|93
— modos de -: 2|8-13, 2|15-19, 2|26-27.
Perdición: 1|29, 1|57, 1|67, 1|70, 1|109, 2|264, 4|119.
Perdón/perdonar: 3|42, 3|50, 3|178, 3|211, 3|238, 4|140-141, 4|162, 4|293.
Perecer: 1|26, 1|33, 1|43, 1|62-64, 1|103, 1|110-111, 2|7, 2|54, 2|63, 2|133, 2|213, 2|304, 2|306, 3|161, 3|313, 4|127, 4|260, 4|294, 4|327.
Peregrinos, y súbditos: 3|305, 3|317, 3|328-329, 3|341, 3|359.
Pérez, Antonio: 3|314.
Pereza: 2|7, 3|55, 3|57, 3|219.
Perfección: v. realidad
— y acción: 1|282
— de los afectos: 2|191
— y alegría: 2|244, 2|254, 2|301
— causa, tanta o más que efecto: 1|19

— conocimiento: 2|17
— de las cosas: 2|76, 2|82
— definición: 2|85
— de Dios: 1|17-18, 1|36/-37, 2|74-76, 2|80, 2|302, 4|182-184
— del entendimiento: 2|277
— y esencia/existencia: 1|144, 1|163-164, 1|249
— y felicidad: 2|301
— en su género: 1|19, 1|22, 1|51, 1|115-117, 4|7, 4|14, 4|185
— del hombre: 1|37, 1|40, 1|60-61, 1|87, 1|107-108, 1|155-157, 2|8-9, 2|12-13, 2|297, 3|88
— e intuición: 2|297, 2|300
— la libertad es – o virtud: 3|279
— objetiva de la idea: 1|150
— de una obra: 2|205-206
— y razón: 2|222-223
— o realidad: 2|54, 2|85, 2|208, 4|89, 4|140
— relativa: 1|153, 1|164-165, 1|249, 2|8, 2|39
— suma, depende del conocimiento de Dios: 3|60
— de la sustancia: 2|54.
Perfidia: 2|264, 2|272, 3|243, 3|290.
Período, en cargos públicos: 3|301, 3|304, 3|313, 3|316, 3|332, 3|335, 3|339.
Peripatéticos: 1|129, 1|259, 1|280, 4|61.
Perjuicio/daño: 1|74, 3|7, 3|43, 3|63, 3|74, 3|188, 3|191, 3|203, 3|223, 3|226, 3|232, 3|237, 3|286, 4|5, 4|11.
Permiso: 3|146, 3|243, 4|24, 4|300, 4|303.
Pernicioso: 3|159, 3|173, 3|225, 3|232, 3|240, 3|245, 3|330, 4|69, 4|228.
Perro: 1|56, 2|11, 2|121, 2|277-278, 4|327, 4|329.
Persas/Persia: 3|96, 3|145-146, 3|150*, 3|205, 3|221, 3|307.
*Per se*, por sí:
— atributo: 2|51
— bueno: 2|244
— causa: 2|61
— «per se notum»/evidente por sí mismo: 2|65, 2|277.
Perseo: 3|110.

Perseverar, en la existencia: 1|201, 1|244, 1|248, 1|260, 2|67, 2|127, 2|146-147, 2|168, 2|186-188, 2|192-193, 2|208, 2|212-215, 2|221, 2|224, 2|226, 2|276, 3|152, 3|189, 3|276, 4|98, 4|1115, 4|145, 4|266, 4|290; v. conato.
Persona:
— acepción de: 3|196, 3|223
— adaptación a: 4|214, 4|215, 4|295
— de bien: 3|354
— de Dios: 3|18.
Personal: 1|108, 2|264, 3|108, 3|157, 3|282, 3|306, 3|309-310, 4|37-38, 49, 4|73, 4|81, 4|125, 4|163, 4|214-217, 4|269, 4|297.
Personalidad: 1|264, 4|62*
Personalidades, relevantes: 3|324.
Pertinacia: 2|29, 3|12, 3|65, 3|118, 3|150, 3|225, 4|321.
Perturbación/perturbar: 1|65-66, 2|6, 2|137, 2|220, 2|249, 3|179, 3|227, 3|241, 3|246, 3|277, 3|288, 4|68, 4|216, 4|235-236, 4|274.
Perverso: 2|197-198, 3|12, 3|106, 3|241, 3|320, 4|131, 4|152, 4|251, 4|282.
Pesar, afecto: 1|76-77.
Pescuezo: 4|177.
Peso: 4|22, 4|30, 4|34, 4|49, 4|65, 4|68, 4|196.
Peste: 3|6, 3|219, 4|164, 4|177.
Petulancia: 3|246, 4|166, 4|316.
Pez: 1|109, 2|78, 2|187, 3|106, 3|189.
*Philosophia Sacrae Scripturae Interpres*: 3|181*, 3|184*, 3|188*
Piadosos: 2|79, 3|11, 3|31, 3|55-56, 3|77, 3|80, 3|116, 3|148 3|160, 3|165, 3|167, 3|172, 3|176-177, 3|179, 3|182, 3|214-215, 3|220, 3|223, 3|232, 3|235, 3|286, 4|92, 4|138-139, 4|148, 4|151; v. piedad.
Pie: 2|57, 3|181, 3|278, 4|22, 4|80, 4|132, 4|168, 4|178, 4|204, 4|206.
Piedad: v. amistad, obediencia, paz
— y amor: 2|270
— y autoridad: 2|248
— definición: 2|236
— de Dios: 3|31
— en el Estado: 3|3, 3|7-12, 3|55-56, 3|78, 3|165, 3|172, 3|182, 3|205, 3|274, 3|283, 3|286, 4|165a, 4|167

— falsa: 2|272
— felicidad: 2|135-136, 2|223
— en opiniones, no: 3|172
— de la patria: 3|197, 3|206, 3|215, 3|229, 3|232, 3|241-242, 3|246-247
— de los persas: 3|205
— primordial: 2|306
— razón, la enseña: 3|283
— y religión: 2|270, 2|272, 2|306-307, 3|8, 3|160, 3|182, 3|197, 3|226, 3|229, 3|233
— ridícula: 3|148
— y teólogos: 3|274
— y tristeza: 2|272, 2|283.
Piedra: 1|66, 1|91, 1|98, 1|186, 1|204, *passim*, 2|22, 2|49, 2|80, 2|129, 2|230, 3|94, 3|162, 3|221, 4|32, 4|127, 4|148, 4|151.
Pilato: 3|225, 4|313.
Piratón: 3|132.
Placer: 1|86, 1|111, 2|148, 2|191, 3|41, 3|70, 3|73-74, 3|159-160, 3|178, 3|193-194, 3|202-203, 3|278, 3|299, 3|326
— y bien: 2|242, 2|244, etc.
— no esencia: 1|63
— obstáculo: 2|6-6*, 2|7-8
— al prójimo, no enseñarlo: 1|111
— salvación, no la da: 1|109.
Planetas:
— y Descartes: 1|228-229
— y eclipse de Júpiter: 4|159
— y visión de Saturno: 4|159.
Plano: 2|39, 2|99, 2|103, 2|105, 2|129, 2|138, 2|210, 3|238, 4|46.
Planta: 1|226, 1|247, 1|259, 2|244, 4|103, 4|284.
Plata: 3|52, 3|333, 4|196-197, 4|249.
Platón: 1|42, 1|235, 3|168, 4|261
— platónicos: 3|9, 4|258.
Plebe: 3|72, 3|77-78, 3|222, 3|223, 3|225-226, 3|240, 3|319, 3|326, 3|342, 3|344, 3|355; v. vulgo.

Plebeyos: 3|223, 3|341-343, 3|345, 4|198.
Plegaria: 3|150, 4|112, 4|128, 4|130, 4|211; v. oración.
Pleito/litigio: 3|196, 3|210, 3|292, 3|304-305, 3|316, 3|321, 3|341-342, 3|348-349, 4|327*
Plinio, el Joven: 4|248, 4|250.
Plomo: 4|197.
Plutarco: 4|247, 4|258.
Población: 3|329-330, 3|332, 3|342, 3|347.3|349, 3|351.
Pobre: 2|271, 2|288, 3|56, 3|73, 3|197, 3|203, 3|216, 3|234-235.
Poder: v. fuerza, potencia, potestad
— absoluto: 1|267, 2|137, 3|203, 3|233, 3|240, 3|277, 3|314, 4|188, 4|263, 4|267
— y las acciones: 1|99-100, 1|112
— de los afectos: 2|185-186, 2|197-198
— del agente y del paciente: 3|293
— colectivo: 3|191
— colegial 3|74
— de las cosas, existir y perseverar: 3|276
— y derecho: 3|189-190
— de Dios: 2|62-63, 2|87, 3|23, 3|28, 3|46, 3|81-83
— de entender: 2|12, 2|15, 2|27, 2|32, 2|38, 2|39
— del Estado: 3|193-194, 3|201-202, 3|240-241, 3|282, 3|287, 3|292, 3|314, 3|352
— del hombre, sobre las cosas: 1|63-64, 1|69
— índice del -, es el ingenio: 3|360
— límites: 3|201-202
— de la naturaleza o de Dios: 3|28, 3|45, 3|81-86, 3|189
— de la razón: 2|137-138, 2|277, 2|283-284, 2|293-295, 2|298, 2|307-308, 3|280, 3|287, 3|360.
Poema/Poesía/Poeta: 1|134, 2|164, 2|221, 2|240, 3|144, 3|273, 3|275.
Polipercón: 3|213.
Política/político: 3|67, 3|91, 3|110, 3|192*, 3|220, 3|246, 3|271-274, 3|276, 3|283-345 (*passim*), 4|178, 4|207, 4|218, 4|227-228, 4|234, 4|238, 4|276, 4|288, 4|322, 4|335-336; v. gloria, honor.

Polos: 1|229.
Pontífice:
— hebreo: 3|106-107, 3|146, 3|208-9, 3|212, 3|222-223
— romano: 3|56, 3|105, 3|116-117, 3|235, 3|237, 3|321.
Poros: 4|18-20, 4|32, 4|49, 4|68.
Portugal: 3|56.
Posible: v. contingente, imposible, necesario
— y afectos: 2|217-218, 2|284
— y contingente: 1|242
— definición: 2|74, 2|115, 2|209
— existencia y causa: 1|155, 4|179
— existir, cosas no necesarias: 1|17
— e imposible o necesario: 1|162, 1|165, 1|233, 2|19-20
— por su propia naturaleza, ninguna cosa es -: 1|266
— solo en la práctica de la vida: 3|58
— para la razón: 1|90
— se divide en sustancia y modo: 1|236.
Positivo: finito, negativo
— admiración, no causa 2|191-192,
— bien/mal, no causa -: 2|208,
— certeza: 2|131
— determinación a la acción: 2|68,
— falsedad, no: 2|33, 2|117, 2|131, 2|135
— figura, no: 4|240
— idea: 2|39, 2|40
— idea falsa, algo positivo: 4|1, 2|219
— nombre: 2|33
— pecado/mal, no: 4|88, 4|91, 4|99, 4|101, 4|108-9, 4|147, 4|156
— vacío, no: 1|22.
Postulado: 1|127, 1|129-130, 1|151, 1|181, 1|228, 1|230, 2|102-103, 2|105, 2|139, 4|39, 4134, 4|157; v. hipótesis.
Potasa, y nitro: 4|49, 4|65.
Potencia: v. fuerza, poder, potestad
— de los afectos: 2|214, 2|293

— del alma, igual a la del cuerpo: 2|162
— y conato: 2|147
— de Dios: 2|62, 2|76-77, 2|87-88, 2|146, 2|213, 2|261
— eterno, por su -: 1|62
— poder existir es -: 2|52-54
— en potencia: 1|181, 1|238, 1|248, 1|261, 2|72, 2|75, 2|230
— de la razón: 2|221, 2|269, 2|277
— ser de la -: 1|238
— volitiva: 1|81.
Potestad: 2|61, 2|76-77, 2|87-88, 2|131-132, 2|135-136, 2|142-143, 2|205, 2|234, 2|237, 2|248, 2|276-278, 2|282-283, 2|287, 2|298, 2|305-307, 3|280, 3|292-293, 3|327, 4|239.
Potestades, supremas: 3|199, 3|274, 3|283-291
— no sometidas a ley: 3|193, 3|197.
Práctica: 1|58, 1|279, 2|18, 136, 2|244, 3|10, 3|42, 3|201, 3|273-274, 3|283, 3|307, 3|326, 3|359
— religiosa: 4|273, 4|299
— de la vida: 2|135, 2|203, 3|9, 3|16, 3|104.
Precaución: 2|11*, 3|77; v. cautela.
Precepto: 2|269, 2|273, 2|287, 3|18, *passim*, 3|277, 3|283 4|84, 4|208-209, 4|221-223.
Precio: 2|307, 3|305-306, 3|336, 4|229, 4|273, 4|310.
Precipitación: 2|24, 3|35, 3|184, 3|357, 4|103-104, 4|159.
Predestinación: 1|27, 1|36, 1|40-43, 1|243-244, 3|46, 3|157, 3|198*
Predeterminación: 1|37-38, 2|77, 3|46.
Predicado, y sujeto: 1|53, 2|24.
Predicar, predicador: 2|121, 2|135, 2|183, 2|246, 3|164, 3|170, 4|36, 4|166.
Predisponente, causa: 1|36.
Prefectos, judíos: 3|145.
Preferir/preferencia: 1|109, 2|80-81, 2|138, 2|198, 2|269-270, 2|307, 3|44-46, 3|315-352 (*passim*), 4|98, 4|118, 4|159, 4|320.
Prejuicio: 2|54, 2|77, 2|80, 2|83, 2|120, 2|131-132, 2|206, 3|7, 3|8, 3|10, 3|12, 3|35, 3|38, 3|82, 3|91, 3|98-100, 3|104, 3|108, 3|118, 3|180, 3|185, 3|188, 3|217, 3|243, 4|6, 4|7, 4|72, 4|166, 4|266, 4|273

— y admiración: 1|61
— obstáculo para entender: 1|141, 1|146, 1|159, 1|186, 1|248, 2|17, 2|18.
Premio: 1|104, 2|136, 2|307, 3|62, 3|70, 3|174, 3|178, 3|287, 3|316-317, 3|332, 3|336, 4|93, 4|127, 4|208, 4|218, 4|220, 4|223, 4|299; v. recompensa.
Premisa: 1|16, 1|144, 1|146-147, 2|113, 2|300, 4|39.
Preordenación: 1|178-179, 4|129, 4|222, 4|268.
Presagio: 2|177-178, 4|76-77, 4|258.
Prescripción, ley, naturaleza, razón: 2|307, 3|192, 3|209, 3|216, 3|240, 3|278.
Presencia, de ánimo: 2|188.
Presente: 1|234, 1|273-274, 2|104-301 (*passim*: «como presente»), 4|77, etc.; v. existencia, tiempo, etc.
Presidente: 3|150, 3|303, 3|321, 3|331-333, 3|335, 3|338-339, 3|349.
Presión, entre cuerpos: 4|31-32, 4|34, 4|50, 4|71, 4|203-206.
Prestigio/desprestigio: 3|7, 3|200, 3|355, 4|253.
Presumir/presunción: 1|87, 4|281, 4|315, 4|320.
Presupuesto: 1|236, 4|180. 4|183, 4|236, 4|297.
Preternatural: 3|112.
Pretor: 3|317, 3|337.
Primacía/primado del papa: 4|324.
Primera/o:
— camino: 2|18
— causa: 2|26, 2|34-34*
— cosa: 2|38
— elementos de la naturaleza: 2|28-29
— esencia objetiva: 2|15
— fundamento de todas las cosas: 2|33
— hombres: 2|33
— idea: 2|24
— parte del método: 2|19, 2|30, 2|33-33*, 2|38
— verdad, que Dios existe: 2|18, 2|20-20*
Primogénito: 3|217-218.
Príncipe: 1|157, 3|62-63, 3|65, 3|70, 3|145, 3|178, 3|198, 3|208, 3|212, 3|218, 3|222-223, 3|231, 3|234, 3|314, 4|299.

*Principia Philosophiae Cartesianae*, de Spinoza: 3|84.
Principio: v. fundamento, origen
— apetito: 2|207
— de las ciencias: 1|141-144
— de las cosas naturales, no el milagro: 3|84, 4|332
— demostración: 4|41, 4|159
— Dios, del conocimiento de nuestra alma: 2|303
— epicúreos: 4|50
— esfuerzo por conservarse, es el primero: 2|225
— hipostáticos: 4|70
— mecánico: 4|50, 4|67, 4|329
— y norma: 1|16, 1|109
— petición de: 1|250
— primeros -, discrepancias: 4|126, 4|259
— y sustancia: 1|21, 1|26
— utilidad, propia: 2|223.
*Principios de filosofía* (Descartes): 1|130, 1|132, 1|147, 1|153, 1|156, 1|159, 1|167, 1|174, 1|182-183, 1|188, 1|191, 1|197, 1|202, 1|211, 1|217-219, 1|228, 1|236, 1|240, 1|257-258, 1|278, 4|160.
*Principios de filosofía de Descartes* (Spinoza): 2|64, 4|62*, 4|63-64, 4|70, 4|72-73, 4|75, 4|79, 4|81-82, 4|94, 4|97, 4|103, 4|114, 4|116, 4|124, 4|128-9, 4|133, 4|154, 4|160, 4|167, 4|181, 4|199, 4|239, 4|268, 4|302.
Privación: 1|171, 1|173, 1|175, 2|35, 2|131, 2|191, 2|211, 2|293, 4|91-92, 4|97-101, 4|104, 4|111-112, 4|128-129, 4|184-185; carencia, negación.
Privado, hombre: 2|271.
Probabilidad: 1|45, 4|190-191.
Probable: 1|138, 3|322, 4|25, 4|256-257, 4|196-298.
Procesales, leyes (*leges fori*): 3|343.
Proceso: 1|255, 4|61.
Procrear: 1|244, 1|254, 1|274, 2|187, 2|271, 4|108.
*Prodromus* (Lana): 4|230.
*Prodromus cosmeticus* (Hevelius): 4|165.
Profano: 2|197, 3|159, 3|334.
Profecía/Profeta: v. fe, imaginación, razón, revelación

— y conocimiento natural: 3|15-17, 3|30-31, 3|34-35, 3|42, 3|63-64, 3|95, 3|185-186
— y Estado: 3|44-7, 3|199-200, 3|207, 3|210, 3|213-214, 3|220, 3|223-226, 3|235, 3|238
— falsos, hoy no hay: 3|238
— e imaginación, variable: 3|27-35
— nuevo: 3|213
— particular: 3|236
— y revelación: 1|267, 2|250, 3|9-10, 3|15-17, 3|31
— y reyes: 3|223-225
— y signos: 3|17-21, 3|30, 3|32, 3|56.
Profano: 2|197, 3|159, 3|334.
*Profesión de fe* (Jelles): 4|237, 237a
Profetas, libros: 3|142-144.
Progreso: 1|68, 1|109, 2|6, 2|36, 3|207, 3|246, 4|57, 4|218, 4|268-269.
Prohibición: 2|244, 2|261, 3|19, 3|31, 3|37, 3|66, 3|76, 3|190, 3|279, 3|282, 3|355, 4|88-89, 4|92-94, 4|120.
Prójimo:
— amor al: 2|136, 3|71, 3|102, 3|275, 4|133, 4|213, 4|216, 4|220, 4|226, 4|290, 4|297
— educar y salvar al –, es del sabio: 1| 75, 1|87, 1|111-113, 3|288.
Promesa: 1|131, 3|41, 3|45, 3|48, 3|192-193, 3|242, 3|280, 3|291, 3|322, 4|8, *passim*.
Propensión: 2|193, 4|56, 4|216.
Propiedad: afección, modo
— y atributo: 1|150
— común, de afectos: 2|138, 2|185-186, 2|252, 3|274
— común, de cosas: 2|115, 2|118-120, 2|122, 2|257, 2|289, 2|293
— deducidas de la definición: 2|60
— de Dios: 2|36, 2|77, 2|93
— y efecto por la causa -: 2|10-11, 3|60
— del entendimiento: 2|26, 2|33, 2|38-39
— y esencia: 1|227, 2|10-12, 2|34-35
— esencial: 4|39

— extensión: 2|58
— de la idea: 1|12, 2|85
— del pensamiento: 1|53
— de la proporcionalidad: 1|55
— de la sustancia: 1|161.
Propios: v. atributo, propiedad
— de Dios: 1|18, 1|27, 1|35, 1|39, 1|40, 1|45.
Proporción: cuerpo, movimiento
— en los afectos: 1|120-121
— cuerpo humano: 2|239
— al fin: 4|295
— movimiento y reposo: 1|52, 1|94, 1|96-98, 1|120, 2|101, 2|239-241
— voluntad y movimiento: 2|279.
Proposición:
— y axioma: 4|44-45, 4|47
— convertible: 1|53, 1|111.
Prostitución, prostituta: 2|167, 3|24, 3|148, 3|293, 3|346.
Protector: 4|38, 4|300-4|301.
Provecho: 1|72, 1|74, 1|109-110, 1|261, 2|253, 3|12, 3|81, 4|109, 4|129, 4|168, 4|175, 4|211, 4|218.
Proverbio: 2|252, 4|246.
Proverbios, libro: 3|22, 3|142, 3|150.
Providencia: 1|40, 1|43-44, 2|81, 3|20, 3|78, 3|81-82, 3|84, 3|87-88, 3|102-103, 3|135, 3|144, 3|165, 3|205, 3|231, 4|87, 4|129, 4|168, 4|211, 4|218, 4|289, 4|297.
Provincia, Holanda: 3|246, 3|323-324, 3|343, 3|351.
Próximo:
— causa de una cosa y definición: 2|10, 2|34-35
— causa de todas las cosas: 2|37
— de cada percepción: 2|19/18.
Prudencia: 2|137-138, 2|180-181, 2|184, 3|67, 3|204-205, 3|278, 3|295, 3|297, 3|308, 3|313, 3|338, 3|344, 3|353, 3|357, 4|76, 4|226; v. cautela.
Puá: 3|132.

Publicar, obras de Spinoza: 4|37-38, 4|51, 4|70, 4|158, 4|167, 4|272-273, 4|299, 4|304, 4|307, 4|311, 4|324-325.
Pudor: 2|170-171, 2|199; v. vergüenza.
Pueblo: v. estado, nación
— bienestar/salvación, del -: 3|194-195, 3|218, 3|232, 3|310
— y Dios: 1|256, 3|8, 3|20-237 (*passim*), 3|310, 3|331, 3|337, 4|88, 4|92-93
— hebreo, y otros: 3|45, 3|48-52, 3|72-75, 3|106, 3|213; v. hebreo, judío
— inglés: 3|217; v. Inglaterra
— romano: 3|201, 3|227; v. Roma.
Pulimento, a mano: 4|175.
Puntistas, y Escritura; 3|108.
Punto, geométrico/óptico: 1|185, 1|192-194, 1|204-206, 1|219, 1|228, 2|39, 2|57, 2|59, 4|33, 4|55-56, 4|165, 4|187, 4|193-195, 4|199-201, 4|230, 4|232-233.
Punto, mecánico: 4|232.
Punto, ortográfico: 3|108, 3|165.
Pupilo: 3|331, 3|359; v. tutor.
Puramente:
— corpóreo: 2|142-143
— especulativo: v. especulación
— intelectual/inteligible: 2|31, 3|29
— (otros): 3|44, 3|95, 3|161, 3|163, 3|208.
Purgatorio: 4|249; v. infierno.
Purificar: 2|9, 3|69, 4|23.
Puro:
— ateísmo: 4|218
— conocimiento intelectual: 3|29
— entendimiento: 2|33-33*, 4|131, 4|188
— libros: 4|288
— mente: 2|31*, 2|34, 3|18, 3|61, 3|64, 4|168.
Pusilánime/pusilanimidad: 1|72, 2|178-179, 2|201-202, 3|245, 3|282, 4|319, 4|326.
Querellarse: 3|136, 4|299.

Querer, facultad: 1|29, 1|56, 1|81, 1|173-175, 1|256, 1|278-279, 2|5-6, 2|78, 2|129, 3|25, 4|104, 4|114, 4|143, 4|256, 4|259, 4|293; v. voluntad.
Quietud: 2|135, 2|276; v. inquietud, tranquilidad.
Quiliarca: 3|305.
Quilo: 4|30, 4|171, 4|178.
Quimera: 1|82, 1|233-234, 1|240-242, 2|20, 3|273, 4|45, 4|281, 4|319.
Química/o: 4|24, 4|41, 4|48-51; v. física, mecánica.
Químico escéptico (Boyle): 4|70.
Quinta parte: 2|128, 2|131, 2|240, 2|306.
Quiriat Jearim: 3|136, 3|136*
Rab, Chasdai: v. Crescas.
Rabat, de Ammón: 3|120.
Rabí: 3|150; v. R. Judá.
Rabino: 3|34, 3|41, 3|119, 3|134, 3|138, 3|142, 3|144, 3|147, 3|150*, 3|210*
Raciocinio/razonar: 2|15, 2|120, 3|30, 3|152, 4|256; v. razonamiento.
Racional: v. irracional
— idea universal, ejemplo: 1|42, 2|121
— pasiones – e irracionales: 1|58
— vida: 2|267.
Raptar/rapto: 3|24, 3|293.
Raquel, esposa de Jacob: 3|131.
Raro: 2|308, 4|33, 4|168, 4|175, 4|261, 4|319.
Rashi/Jarchi: 3|15*, 3|149; v. Jarchi.
Razón: v. entendimiento, imaginación, método
— acorde con la naturaleza: 2|222-223
— clara y distinta: 1|44
— crítica: 2|77
— definición: 2|122, 2|125-126
— y derecho: 3|189-190
— y deseos: 3|277, 3|283
— despreciada: 3|5-6, 3|8-9, 3|69, 3|80, 3|182, 3|187-188
— don supremo: 3|76, 3|80-83, 3|158, 3|187-188
— ente de -: 1|24, 2|125
— y Estado: 3|191-194, 3|242-243, 3|276, 3|286-288, 3|326

— no exceso: 2|256
— y experiencia: 4|66
— fe, dar – de: 4|320
— fe verdadera: 1|77
— felicidad, no la alcanza: 1|100
— y fenómenos: 4|50
— humana: 3|190-191
— inferior a la intuición: 1|99-100, 1|108-110, 2|303
— e interpretación de la Escritura: 3|100-101, 3|112-116, 3|180-184
— y libertad: 3|278, 3|287-288
— matemática: 4|75
— y miedo: 3|274
— modo de conocimiento: 2|15, 2|17, 2|36
— natural: 1|265
— norma de la virtud: 2|135, 2|225
— y objeto externo: 1|100
— y pasiones: 1|67, 1|73, 1|76-77, 1|89-90, 1|96, 1|99-100, 3|274
— y paz: 3|286, 3|296
— y pecado: 3|293
— y perfección: 1|69, 1|109-110
— y poder: 3|287
— recta o buena: 1|55, 1|57, 1|67, 1|77, 1|89, 1|106, 4|253, 4|281
— sana: 2|76, 2|237, 3|78, 3|83, 3|190, 3|195, 3|198, 3|241, 3|282, 3|286-287, 3|291
— y sociedad: 2|136
— de la teología, no sierva: 3|12, 3|184-185
— variable, no: 2|257, 2|260
— verdadera y necesaria: 1|55, 1|63, 1|65-66, 1|75, 2|44
— y virtud: 4|299.
Razonamiento. 1|16, 1|27, 1|30, 1|66, 1|74, 1|99-100, 1|109, 1|121, 1|146, 1|261, 2|17, 3|100, 3|167, 3|179, 4|29, 4|74, 4|101, 4|167, 4|218, 4|228, 4|247, 4|251, 4|257, 4|279, 4|283; v. raciocinio.
Real/Realidad: v. ficción, perfección
— afecciones: 2|203-204

— entendimiento y voluntad: 2|132-133
— esencia o perfección: 2|85, 2|207-208, 2|241
— lo que existe fuera: 4|14
— idea y objeto: 2|1, 2|55
— objetiva y causa: 1|150, 1|152, 1|159
— proporción con atributos: 2|51, 2|52, 2|60
— verdadera, más -: 2|124.
Rebelde: 3|55-56, 3|152, 3|174, 3|176, 3|212, 3|215, 3|219, 3|241.
Rebote: 1|215, 1|217, 2|99, 2|105, 4|171.
Recíproco: 1|182-183, 2|167, 2|171-173, 2|201, 2|245, 2|287, 3|215, 4|167; v. traslación.
Recompensa: 1|87, 1|112, 2|263, 3|48, 4|51-53, 4|157; v. premio.
Reconocimiento: v. Favor, Gratitud.
Rectitud, moral: 2|137-138, 2|197, 2|252, 2|287.
Reducción/reducir:
— al absurdo: 4|274, 4|278, 4|313
— a género común: 2|207
— a la ignorancia: 2|80.
Reflexión: v. conciencia
— de la mente: 2|6-7, 2|12, 2|16, 2|33, 2|78, 2|142-144, 3|90, 3|308, 4|37, 4|237a
— del sol: 3|89.
Reflexivo:
— conocimiento de sí mismo: 1|121
— idea: 1|98
— método: 2|6-7, 2|14-17, 2|19, 2|33, 2|38.
*Reforma, del entendimiento*: 2|9, 2|15, 2|16, 4|36, 4|51.
Reformada, religión: 4|272, 4|297.
Reformador nuevo, Spinoza: 4|292.
Refracción solar: 3|36, 3|89, 4|186, 4|194, 4|232, 4|335.
Refutación: 1|113, 1|128, 1|192, 1|195-196, 1|239, 1|240, 1|259, 1|270-271, 1|281, 2|22-23, 2|57, 2|276, 2|83, 2|87, 3|54, 3|80, 3|234, 4|67, 4|298, 4|300, 4|302, 4|315, 4|324, 4|331.
Regalo: 2|264, 3|311, 3|313, 3|316, 3|346, 4|70; v. obsequio.

Regeneración: 2|102, 2|108.
Régimen/regir: 3|272, 3|274, 3|302, 3|304, 3|336, 3|341.
Regla: v. ley, norma
— de la definición: 1|44-47
— de la demostración: 1|16, 1|27, 1|42, 1|55
— de filosofía: 4|96-97, 4|114
— del método: 1|142, 1|144, 2|15-16, 2|18, 2|35, 2|38
— del movimiento: 4|165a, 4|167
— de la naturaleza: 2|138, 2|247
— de la razón: 2|222
— de tres: 1|54, 1|59, 1|99, 2|11-12
— de la verdad: 4|236
— de vida: 1|78, 4|262-263, 2|295
— de la virtud: 4|140-141.
Regocijo: 1|94, 4|290.
*Rehgjono*: 3|151*
*Rehutah*: 3|151*
Reino: 3|43, 3|56, 3|72, 3|76, 3|120, 3|132-134, 3|142, 3|150, 3|174, 3|182, 3|184, 3|215, 3|222, 4|75, 4|286-287.
Reino, de Dios: 3|65, 3|103, 3|206, 3|214, 3|221, 3|229-231.
Reintegración/reintegrar: 4|16-17, 4|19, 4|65-67, 4|74.
Relación, ente de razón: 1|49, 1|237, 1|252.
Religión: Estado, piedad
— y amor al prójimo: 2|265, 2|270
— ateísmo, y Spinoza: 4|221
— católica/universal: 3|10, 3|116, 3|162-164, 3|174, 3|177, 3|231
— y costumbre, diversas: 2|197, 2|269
— cristiana: 4|237, 4|237a, 4|272-273, 4|297, 4|307-308, 4|310, 4|313, 4|320
— deísta, y Spinoza: 4|207
— errores, sobre -: 3|199-200
— y Estado: 3|6, 3|11, 3|74-75, 3|197, 3|199, 3|205-207, 3|228-233, 3|237, 3|247, 3|274-275, 3|283, 3|287-289, 3|319
— y existencia de Dios: 4|168,
— falsa, en la abyección: 2|269-270, 2|272, 4|227-228

— y generosidad, no premio: 2|306
— es la idea de Dios: 2|236
— humana: 4|331
— interior e individual: 3|116-117
— y libertad, de culto: 3|96, 3|283
— libertad de -, negada por Mahoma: 4|225
— ligada a milagros, no: 3|58, 4|214
— oficial, respetarla: 3|307, 3|345, 4|235, 4|236
— de otros, ignorada: 1|58
— posterior al estado natural: 3|198
— primordial: 2|306
— y razón: 2|236, 2|265
— universal, y pontífice no necesario: 3|116
— verdadera, seguir las leyes de la naturaleza: 1|88.
Religiosidad: 3|56-57, 3|217, 3|289.
Remedio, de los afectos: 1|58, 2|7, 2|279, 2|283, 2|293-294, 3|353, 4|283, 4|308.
Reminiscencia: 2|31.
Remontrantes: 3|246.
Remordimiento: 1|73, 3|245; arrepentimiento.
Remuneración: 4|310.
Renacimiento: 1|11, 1|100, 1|102, 1|134, 4|294.
Renta, arrendar: 3|300, 3|328.
Renuncia: 2|237, 2|307, 3|205-207, 3|225, 3|230, 3|239-241, 3|287, 3|318-319, 3|334, 3|342, 4|216.
Repeler/repulsión: 1|207, 1|212-214, 1|216, 1|218-220, 2|278, 3|280-281, 3|322.
Rephaïm: 3|120*
Reposo/movimiento:
— alegría: 1|94, 1|96, 1|121
— en Dios: 1|21, 1|64, 1|102, 1|108-109
— no pura nada: 1|91, 1|93, 1|98-99, 1|120-121
— proporción: 1|26-27, 1|51-52, 1|90-91, 1|182, 1|207, 1|209-210, 1|213, 1|216, 2|97-99, 2|144, 2|228, 2|241, 3|2, 4|17, 4|19-20, 4|28, 4|33, 4|49,

4|68, 4|154, 4|173, 4|177, 4|278, 4|332-333.
Representación/representar: 1|30, 1|32, 1|101, 1|150, 1|156-157, 1|246, 2|22, 2|24-25, 2|30, 2|82, 2|106, 2|122, 2|160, 3|19, 3|32-35, 3|62, 3|92-94, 3|105, 3|153, 3|212, 3|326, 3|331, 4|148, 4|233, 4|235, 4|256, 4|279, 4|284: v. imagen, sentir.
Reprimir/cohibir, disminuir un afecto: 1|146, 2|143, 2|148, 2|150-151, 2|155-156, 2|158, 2|167-170, 2|176, 2|179, 2|182-184, 2|186, 2|188, 2|191, 2|199-202, 2|204-205, 2|214-215, 2|219-221, 2|228-229, 2|237, 2|241-242, 2|246, 2|249, 2|254-255.
República: v. cosas públicas, Estado
— filosófica: 4|165a
— holandesa, libertad y caída: 3|324, 3|352, 4|37
— Inglaterra: 4|165a
— de las Letras, «Royal Society»: 4|38
— Romana, veneciana: 3|204, 3|324.
Repudio: 3|217-218, 3|275, 3|306.
Repugnar, a la naturaleza/razón: 1|145, 1|167, 1|175, 1|188, 1|192-194, 1|251, 1|266, 2|20, 2|49, 2|62, 2|222, 2|246, 2|248, 2|253, 3|40, 3|83, 3|85, 3|91, 3|94, 3|101, 3|114, 3|179, 3|183, 3|320, 4|116, 4|141, 4|149, 4|181, 4|286-287, 4|294, 4|297, 4|323.
Repugnancia, a los sentidos: 2|49, 2|83, 2|189, 4|74.
Respeto: 1|266, 3|6, 3|217, 3|293, 3|342, 4|276, 4|289.
*Respuestas a las 2as. Objeciones* (Descartes): 1|129, 1|130, 1|147, 1|154, 1|159, 1|167, 1|171.
Resurrección:
— de Cristo: 4|310, 4|314-315, 4|325, 4|328, 4|330
— de Lázaro: 3|150
— de los muertos: 3|90.
Retórica: 1|246-247, 3|106, 3|152.
Retorta: 4|17, 4|21. 4|22.
Retractación: 4|298.
Revelación: v. profecía
— ángeles, solo por -: 1|275-276
— apariciones, adaptadas: 4|314

— divina: 4|118-119, 4|307
— natural y profética: 3|21, 3|31-40, 3|80, 3|99, 3|151, 3|153, 3|182
— profética, necesaria: 3|28, 3|34-35, 3|77-80, 3|151-152, 3|188.
Reverencia: 2|250, 3|50, 3|174, 3|202, 4|214, 4|218; v. veneración.
Rey: v. monarquía
— y culto: 3|6, 3|234
— Dios, no: 2|87, 3|204
— y hebreos: 3|321
— y monarquía absoluta: 3|298
— y monarquía constitucional: 3|299, 3|302, 306-307, 3|309, 3|316, 3|318, 3|337
— poder del -: 1|255, 3|138
— reyes: 3|122*, 3|125-127, 3|200, 3|204-205, 3|219-220, 3|223-225
— y sociedad: 3|302, 3|312, 3|322.
*Reyes*, libros: 3|125-126.
Rieuwertsz: 4|237b, 4|265, 4|276.
Rijnsburg: 4|5, 4|41, 4|62-63, 4|76.
Riquezas: v. dinero
— ateos, las buscan: 4|219
— avaricia: 2|185-186, 2|202, 2|289
— bienes: 3|67, 3|70
— y distinciones: 3|356-357
— y envidia: 3|203,
— esencia, no: 1|63, 2|22-24
— obstáculo, para entender: 2|5-7, 2|9,
— peligros: 3|55-56
— y plutocracia: 3|320
— y reyes, confiscación: 3|316
— y sobriedad: 2|274-275
— y seguridad: 3|314.
Risa/reír: 1|74, 1|94*, 2|117, 2|165, 2|189, 3|273, 4|128-129, 4|166, 4|249, 4|251, 4|254, 4|290
— es buena: 2|243-244, 2|247.
Ritos: 3|49, 3|75-76, 3|228.

Robar: 4|140, 4|149.
Roboán, rey de Judá: 3|210*, 3|318.
Roma: 3|78, 3|203-204, 3|215, 3|227, 3|313, 3|324, 3|328, 3|352, 3|354-355, 3|357.
Romana/romano:
— fe: 4|242
— Iglesia: 4|237a, 4|316-318, 4|321-322
— imperio: 3|166
— pontífice: 4|296, 4|324
— pueblo: 3|215, 3|227
— república: 3|204, 3|324.
Romanos, carta a los: 3|153.
*Royal Society*: 4|12, 4|37-38, 4|51, 4|70, 4|164, 4|168, 4|174, 4|177.
*Ruagh*: 3|21-22.
Rubor/ruborizarse: 2|198, 2|253, 3|30, 3|247; v. vergüenza.
Ruina: 1|18, 1|86, 1|108, 3|48, 3|55, 3|103, 3|126, 3|209, 3|219, 3|228, 3|236, 3|242, 3|292, 3|308, 3|319, 3|322, 3|344, 3|355, 3|357, 4|282, 4|309.
Rumor: 3|217, 3|227, 3|239, 3|354, 4|175, 3|178, 3|242, 4|299.
*Rut*, libro: 3|117, 3|126, 3|128, 3|132*
Sábado: 3|41, 3|71, 3|132, 3|150, 3|230, 4|306.
Sabiduría: ciencia
— alcanzar su cumbre: 2|14
— y alegría: 2|131-132, 2|244
— despreciada: 1|75
— de Dios: 3|77, 3|329-330, 4|126
— de la doctrina y religión: 4|315
— educación: 2|271
— falsa -: 3|5, 3|273
— y felicidad o beatitud: 3|44,
— y maestros de Spinoza: 4|298
— meditación de la vida: 2|261
— de mujeres y hombres: 3|360
— de los perfectos: 4|294
— perseguidos por su -: 3|299

— del príncipe Palatino: 4|236
— y razón: 3|184
— de Salomón: 3|47, 3|67, 3|224
— de senadores: 3|336
— del Verbo hecho carne: 4|283, 4|289
— y vida buena: 2|277, 2|288, 2|307.
*Sabiduría*, libro: 3|141, 4|294.
Sabio: 1|37-38, 1|44, 1|144, 1|229, 1|244, 1|248, 1|328, 2|244, 2|277, 2|308, 3|44-45, 3|66, 3|170, 3|190, 3|273, 3|277-279, 3|296, 3|356, 4|27, 4|228-229, 4|244, 4|247, 4|290, 4|328; v. sabiduría.
Sabor: 2|189, 3|68, 4|19, 4|27, 4|49, 4|65.
Sacerdote: 3|79, 3|114-115, 3|123, 3|204, 3|223, 3|345, 4|295, 4|317.
Sacrificios: 3|5-6, 3|51, 3|56, 3|69-70, 3|72-73, 3|160, 4|38.
Sacrilegio: 3|7, 3|91, 3|97.
Sadai: 3|169.
Saduceos: 3|146, 3|150, 3|159, 3|225.
Sagacidad/sagaz: 2|142, 3|274, 4|325.
Sagrado: v. cosas, Escritura, etc.
— Libros: 2|303, 3|23-161 (*passim*)
— y profano: 2|197, 3|160-161.
Sagunto: 3|352.
Sal, fija, etc.: 4|16-19, 4|26-27, 4|49-51, 4|65-66, 4|68.
Saliva: 4|20, 4|27.
Salma (Shalma): 3|132*
Salomón: 3|23, 3|29, 3|36-37, 3|41, 3|45, 3|59, 3|66-68, 3|87, 3|96, 3|125, 3|132-132*, 3|152, 3|160, 3|183, 3|224, 3|229, 3|231, 3|234, 3|238, 3|318, 4|43.
Salomón, R. (Salomón ben Isaac): 3|149; v. Jarchi.
Salud:
— bien, medio para -: 2|82-83
— y bienestar temporal: 3|70-71
— de Boxel: 4|258
— de cuerpo y alma: 4|329
— de cuerpo, y presagios: 4|78-79

— y enfermedad, valor relativo: 2|174
— de Oldenburg: 4|159, 4|330
— orden entre bienes, — y felicidad: 2|6, 2|9
— parcial y total: 2|256
— pública, y juez: 2|259
— y sangría: 4|178
— de Spinoza: 4|69, 4|72, 4|164, 4|169, 4|263, 4|265, 4|274
— de Tschirnhaus: 4|263-264.
Salustio: 3|309.
Salvación:
— del alma, fe católica: 4|289
— del alma, filosofía Spinoza: 4|281
— animales, no: 1|247
— por el amor: 1|57, 3|178,
— buena para los hombres: 1|247
— buscar el propio bien: 1|109
— camino de: 3|97, 3|155, 3|188
— conciencia, la aconseja: 1|67
— de los demás: 1|112
— difícil alcanzarla: 2|308
— Dios llama a todos a la -: 3|44
— y doctrina ética de Aristóteles: 3|80
— por la fe, y dogma: 3|184; v. ignorancia
— felicidad o libertad: 2|303
— y leyes mosaicas: 3|62
— oraciones, útiles para la -: 4|130-131
— del pueblo, suprema ley del Estado: 3|194-195, 3|197, 3|205, 3|232, 3|275-276, 3|290, 3|310
— en la sensualidad, no: 1|109
— en la unión con Dios: 1|100, 1|110
— voluntad de Dios, y — del hombre: 1|37, 1|265.
Samgar: 3|132, 132*
Samuel: 3|17, 3|22-23, 3|31, 3|39, 3|42, 3|52, 3|89, 3|117, 3|125-126, 3|128, 3|131-134, 3|136*, 3|152, 3|184, 3|212, 3|220.

Sanción: 3|58.
Sanedrín: 3|210*
Sangre: 2|240, 3|7, 3|213-214, 3|218-219, 3|224, 3|226-227, 3|296, 3|322, 3|329, 3|359, 4|77, 4|163, 4|171-173, 4|178, 4|295.
Sangría: 4|163, 4|178.
Sano: v. salud
— mente: 3|190
— mente y cuerpo: 3|71, 3|241, 3|278
— razón: 3|195, 3|198, 3|240, 3|291.
Sansón: 3|24, 3|110, 3|132, 3|132*, 3|212.
Santiago, apóstol: 3|157, 3|175, 4|214-215.
Santo: v. Dios, dioses, Espíritu Santo
— otros: 3|159, 3|219, 3|273, 4|216, 4|237a, 4|262, 4|282-291, 4|308, 4|313, 4|318, 4|321.
Santuario: 3|217, 3|220.
Saña: 2|201; v. crueldad.
Satanás: 3|43, 3|144
— satánico: 3|43.
Sátira: 3|273
— satírico: 2|234.
Satisfacción:
— de un anhelo: 1|68, 1|96, 2|170, 2|203, 2|264, 3|6, 3|33, 4|39, 4|112, 4|127
— de Cristo: 4|304.
Saturno, anillos: 4|159, 4|253, 4|257.
Saúl: 3|24-25, 3|39, 3|42, 3|89, 3|122*, 3|131, 3|133-134, 3|136, 3|214, 3|220.
Schiedam: 4|86, 4|133, 4|145.
Schuller: 4|265, 4|274, 4|276-277, 4|301, 4|303-304, 4|306.
Secretarios: 3|344.
Secreto: 3|7, 3|135, 3|240, 3|291, 3|305, 3|320, 3|334-335, 3|337, (arcano), 3|344.
Secta/sectario: 3|6-8, 3|173, 3|175, 3|222-223, 3|225, 3|244, 3|246-247; v. cisma.
Sedecías: 3|142-143, 3|148-149.

Sedición: 2|272-273, 3|7, 3|9, 3|219, 3|231, 3|241-242, 3|295-296, 3|298, 3|309, 3|313, 3|326-327, 3|345, 3|355.
Segmento, de línea: 2|91, 4|269.
Seguridad:
— afecto: 1|71-72, 2|9, 2|155, 2|176, 2|180, 2|194, 2|238, 2|246
— en la aristocracia: 3|326, 3|332, 3|349, 3|353
— no buena: 2|246
— en el Estado: 3|9, 3|46-47, 3|191, 3|203, 3|240-242, 3|245, 3|274-275, 3|281, 3|285, 3|289, 3|295
— en la monarquía: 3|293, 3|308, 3|313-314, 3|322
— saber con -: 2|27, 2|30.
Seír: 3|127.
Semeí: 3|207*
Semejanza, imágenes: 1|173, 1|229-230, 1|235, 1|246-247, 1|277, 2|29, 2|107, 2|122, 2|152-165 (*passim*)
Semen: 2|49.
Semicírculo: 1|199, 2|27-28.
Semi-tribu, de Manasés: 3|120.
Senado, órgano de gobierno: 3|124, 3|333-340, 3|350
— en Roma: 3|355.
Séneca: 2|224, 3|74, 3|194.
Sensación: 1|52, 1|94, 1|121, 1|179-180, 1|234, 2|11, 2|23, 2|29, 2|31-32, 3|16, 4|20, 4|29.
«Sensu composito»/«sensu diviso»: 1|41.
Sensualidad: 1|109, 4|136-137.
Sentencia: 3|27, 3|37, 3|112, 3|180, 3|210, 3|303-05, 3|321, 3|341, 3|-342, 3|351, 3|355, 4|133, 4|217, 4|251.
Sentido/s:
— afectados por las cosas existentes: 1|97
— común: 2|31, 3|281, 3|285
— y entendimiento: 3|76-77, 3|92-93, 3|275, 4|67-68
— errores: 1|142, 2|11, 2|21, 2|30, 4|25
— de la Escritura: 3| 10, 3|100-116, 3|148, 3|181-182
— falacia de -: 4|8

— e imaginación: 1|146, 1|149, 1|196, 2|31, 4|56,
— e inteligencia: 4|70, 4|87
— interno: 4|77
— y letra: 4|198, 4|210
— literal: 3|100-101, 3|113-115, 3|181, 4|210, 4|215, 4|330
— y palabra: 1|156-157.
Sentimiento: 1|55, 1|79, 2|79, 2|279, 3|6, 3|8, 3|10, 3|65, 3|98, 3|199, 3|202, 3|213, 3|297, 3|326, 3|356, 3|359, 4|237b; v. afecto, pasión.
Sentir: v. representar
— y causas externas: 1|171, 1|179-180, 2|122, 3|275
— no de cosas: 2|23
— el cuerpo: 2|86
— y entendimiento: 1|192, 195-196, 2|32, 2|34, 2|37
— esencia formal, certeza: 1|15
— y memoria: 3|31
— obcecados, no se sienten a sí mismos: 2|18
— percepción cambios propio cuerpo: 1|52*, 1|94, 1|98, 1|120-121, 4|20
— «simple sensación», sin afirmar nada: 2|29
— y unión alma/cuerpo: 2|11.
Separación: v. alma, cuerpo, efecto, partes
— de buenos y malos: 3|77
— Dios y naturaleza, no: v. naturaleza
— filosofía y teología: 3|43, 3|158, 3|168, 3|174, 3|180, 3|185, 3|188
— hebreos de extranjeros: 3|56-57, 3|221, 3|225
— religión y gobierno: 3|225.
*Sepher*: 3|122*
Ser: v. cosa, ente, realidad
— Dios es el — de las cosas: 1|64, 2|52
— esencia y existencia: 1|237-238, 1|244-245
— sin existencia: 1|97
— en general: 2|10*, 2|20, 2|21, 2|120-121, 2|207
— perfectísimo o Dios: 1|145, 2|16-19
— real y de razón: 1|235-236, 2|299
— transcendental: 2|120-121

— verbal, quimera: 1|241, 2|10.
Serenidad: 2|270, 3|47, 3|283, 4|21, 4|225, 4|237a.
Serie: v. indefinido, sucesión
— años: 3|105
— causas: 1|241, 2|36-37, 2|74, 4|198
— cosas fijas y eternas: 2|36
— cosas singulares: 2|36-37
— de definiciones: 1|129
— demostraciones: 2|74
— experimentos: 4|158
— pasiones: 4|288.
Serpiente, y veneno: 1|265.
Serrario: 4|70, 4|158-159, 4|167.
Servicio:
— a Dios, de los justos: 4|139
— de Dios, y virtud: 2|136
— de un instrumento, religión: 1|88
— militar: 3|209
— mutuos: 2|274
— del hombre, a la naturaleza total: 1|105.
Servidor, hombre, de Dios: 1|87.
Servil:
— ministerios: 4|295
— oficio: 3|300, 3|330
— yugo, de los moros: 3|321.
Servilismo: 2|272, 3|66, 3|312, 4|210, 4|225.
Sesbasar: 3|146*
Sesiones, de Comisiones: 3|303, 3|330, 3|335, 3|338.
Setenta, versión Biblia: 3|141*
Seudo-adivinos: 3|53.
Seudo-profetas: 3|53.
Sexo: 2|187, 3|318, 3|360, 4|247, 4|250, 4|255, 4|293, 4|295; v. género, etc.
Sexto Empírico: 4|260.
Shem Tob: 3|80.

Siervo: v. señor
— castigado por su dueño: 1|65
— de Dios: 3|3|23, 3|121, 3|125, 4|94
— razón, de la teología: 3|14, 3|94
— del rey: 3|138
— de los señores, y no voto: 3|359.
Significado: v. lenguaje
— de cosas, y acción: 1|96-97
— de nombres y palabras: 1|106, 2|195-196, 2|205.
Signo: v. palabra, término
— de los apóstoles: 3|42, 3|153
— arbitrario: 1|106, 1|246, 2|10, 2|15, 2|33
— cristianos: 3|62
— de impotencia; 2|167, 2|175-176
— palabra: 2|62, 2|122
— y profecía: 3|30-32, 3|153-156, 3|186
— sustancias, diversas: 2|52.
Silencio: 2|179, 2|203, 2|252, 3|119, 3|126, 3|132-133, 3|141-142, 3|234, 3|320-321, 3|333, 4|38, 4|48, 4|64, 4|69-70, 4|79, 4|131, 4|194, 4|217, 4|272, 4|274.
Silo: 3|17, 3|210*
Silogismo: 1|144.
Símbolo, de fe: 4|237a.
Simeón: 2|126, 3|131, 3|210.
Similar: 1|42, 1|79, 1|104, 1|108, 1|177, 1|179, 1|184, 1|195, 1|213, 1|245, 1|248, 1|252, 1|260, 1|262, 2|19, 2|26, 2|78, 2|121, 2|129, 2|132, 2|142, 2|158, 2|160-161, 2|180, 2|244, 2|252, 2|265, 3|20, 3|24, 3|32, 3|36, 3|84, 3|89, 3|91, 3|93, 3|102-104, 3|110; v. semejante.
Simpatía/antipatía: 1|197, 2|152, 4|90, 4|284.
Simple: v. compuesto, Dios, fe
— afirmación, pura y simple: 2|21
— alma, no: 2|101
— cosa: 1|201, 1|227, 3|10, 3|111
— los cuerpos más simples: 2|99, 2|101

— definición: 1|258, 1|263, 4|179, 4|184
— no la ficción: 2|24
— hipótesis: 1|227,
— idea: 1|142, 1|146, 2|14, 2|24-27, 2|32
— idea no simple: 2|103
— pensamientos: 2|27
— religión: 3|345
— solo/mero: 2|50, 2|193
— los simples: 1|11.
Simplicidad: 1|22, 1|257, 1|267.
Simulación: 3|204.
Simultáneo:
— acciones/pasiones de alma y cuerpo: 2|141, 2|144
— afecciones de alma y cuerpo: 2|151, 2|214
— amor y objeto externo: 1|282
— argumento «a simultaneo»: 1|64-65 y nota 151
— atributos de Dios: 2|52
— causas de un afecto: 2|286, 2|289
— conato de alma y cuerpo: 2|162
— no entendimiento divino y cosas: 2|62
— hombres: 2|49-50
— imágenes en el cuerpo humano: 2|20, 2|120-121, 2|125
— modos eternos, entendimiento de Dios: 2|306.
Sinagoga: 3|150*
Sinaí: 3|19, 3|93, 3|179, 3|183, 4|314.
Sinceridad: 1|56, 3|9, 3|11, 3|73, 3|96, 3|97, 3|116, 3|162, 3|173, 3|186, 3|193-194, 3|229, 3|245, 3|283, 4|12, 4|175, 4|220, 4|272-273, 4|429.
Síndico: 3|332-334, 3|342-343, 3|354-355.
Singular: v. cosa, particular
— admiración: 2|179-181
— amigo: 4|233**
— candor: 4|280
— constancia 322

— cosa: 1|262-263, 1|265, 2|31, 2|34, 2|36-37, 2|70, 2|86-146 (*passim*), 2|183-233, 2|268, 2|284-304, 3|48, 4|91, 4|96, 4|266, 4|278
— no conocimiento: 2|31
— definición: 2|85-86
— existencia: 2|12
— gentileza: 1|266
— fuerte: 2|210
— gloria: 2|181, 2|182-183
— hombre, la cosa más útil: 2|233-234
— inseguridad: 2|194-195
— movimiento: 1|165
— y mudable: 2|36-37
— origen: 2|70
— providencia: 4|211
— santidad: 4|314
— sumamente – e inteligible: 2|32.
Síntesis/sintetizar: 1|129, 2|266, 3|60, 3|91, 3|155, 3|166, 4|70, 4|214, 4|218, 4|233; v. análisis.
Siquem: 3|131.
Sirena, 3|307-308.
Siríaca, versión Antiguo Testamento: 3|151*
Sistema: 4|292.
Sitio: 2|100.
Situación: 4|49.
Soberbia: v. humildad
— adulación: 2|251
— definición: 1|68-69, 2|197-199, 3|354
— delirio: 2|159
— demonio: 4|83, 4|285
— ignorancia e impotencia: 2|250-252, 2|264, 3|43
— impíos: 4|92
— y perdición: 1|70
— presunción 1|87
— y razón: 4|323

— y sobrestima: 2|246
— Spinoza, acusado: 4|290, 4|323
— varón sabio, no: 2|265
— y vulgo: 3|319.
Soborno: 2|263, 3|339, 3|341.
Sobrenatural: 1|132, 1|276-277, 2|81, 3|17-18, 3|27*, 3|68-69, 3|79-80, 3|153, 3|156, 3|178; natural
— inadmisible: 3|62, 3|85-87 3|112-113, 3|167.
Sobrestima: 2|159, 2|195, 2|197-198, 2|246.
Sobriedad: 2|143, 2|185, 2|188, 2|202-203, 2|274-275, 4|266.
Social: 2|18, 2|136, 2|234, 3|47, 3|281, 3|354.
Sociedad: Estado, multitud, pueblo
— civil: 4|216
— derecho de la -: 3|287
— y destrucción: 3|285, 3|297, 3|299, 3|318
— y Estado: 3|284, 3|309
— y ley: 3|292
— y multitud: 3|287, 3|318
— necesaria y útil: 2|8-9, 2|136, 2|234-238, 2|241, 2|270-271, 2|288, 3|47, 3|64, 3|73-74, 3|191, 3|193
— y otras: 3|289, 3|317
— y política, teoría: 3|274
— y república: 3|324
— temor: 3|287-288, 3|293, 3|296.
Sociniano: 4|132, 4|282.
Sócrates: 1|65, 4|258, 4|261.
Sodoma/sodomita: 3|23, 3|37.
Sofisma: 1|46, 1|194.
Sofonías: 3|56.
Sol: v. Luna
— adorado: 3|81
— no brillará: 3|94,
— centro del universo, hipótesis: 4|253
— distancia aparente: 2|117, 2|211

— y eclipse de Luna: 4|256
— y finalidad: 2|78
— gira en torno a la Tierra: 2|21
— luz: 4|198
— y movimiento en torno a la Tierra: 2|126, 3|35
— y percepción visual: 1|256, 2|11, 2|21, 2|30, 3|35-36, 3|89, 3|92, 4|253
— y telescopio: 4|195.
Soldado: v. ejército
— y caballo: 2|107, 3|315, 3|317, 3|320
— hebreos: 3|75
— Josué: 3|36
— no mercenarios: 3|212-215, 3|315, 3|317, 3|320, 3|327-328, 3|349
— romanos: 3|201.
Soledad: 2|234, 2|264, 3|296-298, 4|190.
Solidez/sólido: 4|14-15, 4|34, 4|51, 4|158; v. cuerpo, sólido.
Sonámbulo: 2|142-143.
Sonido: 1|86, 2|82, 2|107, 4|25, 4|68, 4|169.
Sonrisa: 3|319, 4|241.
Soñar: v. sueño.
Sorpresa: 1|73. 2|155, 2|195, 2|246, 3|84, 3|111, 3|320.
Sorteo, método: 3|208, 3|334, 3|339.
Sospecha: 3|141, 2|293, 4|299.
Spinoza/Spinosa/B. D. S.: 1|3-5, 1|7-11, 1|126, 1|134, 4|5, 4|7, 4|10, 4| 12, 4|14, 4|15, 4|36, 4|37-38, 4|41, 4|42, 4|47, 4|48, 4|52, 4|62*, 4|63, 4|69, 4|72, 4|73, 4|76, 4|79, 4|86, 4|95, 4|96, 4|125, 4|126, 4|134, 4|144, 4|152, 4|153, 4|157, 4|158, 4|159, 4|160, 4|162 (bis), 4|164, 4|165, 4|165a, 4|166, 4|167, 4|169, 4|176 (bis), 4|179, 4|181, 4|183, 4|187 (bis), 4|189, 4|190, 4|193, 4|1976, 4|202, 4|206, 4|219, 4|227, 4|230, 4|231 (bis), 4|233, 4|234, 4|235, 4|236, 4|237, 4|237b, 4|238 (bis), 4|241, 4|242, 4|245, 4|250, 4|254, 4|258, 4|262, 4|265, 4|268, 4|270, 4|271, 4|273, 4|274, 4|277, 4|279, 4|280 (bis) 4|299, 4|300 (bis), 4|301, 4|304 (bis), 4|306 (bis), 4|309, 4|311, 4|316, 4|324, 4|326, 4|329, 4|331, 4|332, 4|4|333, 4|334.
Stensen: 4|292, 4|317.

Suave: 1|230, 2|82-83, 2|244, 4|50.
Súbditos: 3|11, 3|194-195, 3|197, 3|201-202, 3|231, 3|284, 3|286-287, 3|291, 3|327; v. esclavo, obediencia.
Sucesión:
— de cuerpos: 2|100
— de ideas: 2|36.
Sudor: 3|329, 4|27.
Suecia/sueco: 4|168, 4|175, 4|179.
Sueldo: 3|305, 3|316, 3|328, 3|332, 3|342.
Suelo: 3|300, 3|315, 3|328.
Sueño/sueños: 1|79, 1|142-143, 1|146, 2|19, 2|24-25, 2|32, 2|78, 2|133-134, 2|142-144, 2|243, 3|5, 3|9, 3|16, 3|18-20, 3|23-24, 3|34, 3|36, 3|47, 3|129, 3|168, 3|180, 3|184, 3|289, 4|76-78, 4|175, 4|245, 4|253-254, 4|267, 4|286-287.
Suerte: 3|229, 3|231, 4|190-193.
Suertes (*purim*), fiestas: 3|145.
Suetonio: 4|247-248, 4|250, 4|254.
Sufrimiento, sufrir: 1|120-121, 2|164, 2|240, 2|245, 2|270, 306, 3|196, 3|200, 3|216, 4|163, 4|262, 4|287, 4|318.
Sugestión: 4|284.
Suicidio, no natural: 2|135, 2|145, 2|222-224, 3|287, 3|294; v. ahorcarse, necesario, etc.
Sujeto:
— de los atributos, el Uno: 1|29
— de la esencia de los modos, su existencia: 1|119
— de las ideas, las cosas: 1|17
— del movimiento, el cuerpo: 1|176, 1|255-256
— y predicado: 2|24
— no propiedades contrarias: 2|145, 2|281, 4|151
— sustancia, de una propiedad: 1|150.
Sumisión/sometido: 1|18, 1|52, 1|60-61, 1|64, 1|72, 1|89, 1|110-112, 2|31, 2|57, 2|141, 2|205, 2113, 2|230, 2|237-238, 2|243, 2|250-252, 2|294, 2|301, 3|80, 3|132, 3|146, 3|150, 3|193, 3|198, 3|202, 3|205, 3|207, 3|211, 3|219-220, 3|239, 3|275, 3|278, 3|281, 3|283, 3|286, 3|288, 3|306, 3|315,

3|318, 3|341, 3|352, 3|359, 4|164, 4|188, 4|208, 4|211, 4|218, 4|294; v. esclavitud.
Superar, nuestra mente: 1|132, 1|190, 1|243-244, 1|254, 1|266, 1|277, 2|83, 2|142.
Superstición: 1|165, 1|261, 2|78-80, 2|136, 2|177-178, 2|236, 2|244, 2|258, 2|265, 2|275, 3|5-6, 3|12, 3|29, 3|40-41, 3|53, 3|97, 3|129, 3|137, 3|139, 3|158-159, 3|199, 3|222-223, 4|39, 4|130-131, 4|207, 4|220, 4|253, 4|307, 4|318, 4|321-324.
Suplicio, supremo: 2|307, 3|32, 3|37-38, 3|41, 3|48, 3|66, 3|68, 3|75, 3|77, 3|193, 3|214-215, 3|245, 4|224, 4|287.
Suposición: v. hipótesis
— o hipótesis: 4|262-263
— y opinión: 1|53, 1|80.
Sura: 4|248.
Susa, puertas de: 3|6.
Susac: 3|318.
Suspender/suspensión: equilibrio
— agua: 4|71
— ánimo: 2|30
— asunto: 3|144
— bola: 4|127
— en la contemplación: 2|180
— de la glándula pineal: 2|278-280
— de juicio: 2|6, 2|30, 2|132, 2|234, 3|101, 4|115-116, 4|131-132, 4|183, 4|233, 4|315
— de juicio, es rara virtud: 3|320.
Sustancia: v. atributo, Dios
— y accidente: 1|153, 1|269, 4|11, 4|13
— aislada, no existe: 1|24
— anterior a los accidentes: 1|114-115, 4|13
— anterior a sus afecciones: 2|47
— y atributos: 1|20, 1|46, 1|115, 1|161, 1|179, 1|185, 2|47, 2|49-52, 4|46
— cantidad sin sustancia: 4|65
— causa de otra, no: 1|18, 1|20, 1|52, 4|8, 4|11

— corpórea o extensa, indivisible: 2|55, 2|57-60, 4|55-56, 4|60, 4|173
— definición: 1|18, 1|20, 1|150, 1|181, 2|45, 2|49-50, 4|13
— no depende, de otra cosa: 1|18, 1|20
— es Dios: 1|19
— Dios crea y conserva las sustancias: 4|82
— división: 1|154-155, 1|250, 1|257-258, 1|275
— eterna: 1|24-24* , 4|55,
— existe necesariamente: 1|116, 2|49-50, 4|54
— extensa: 1|281, 4|55
— no finita, sino infinita: 1|19, 1|20-21, 1|82, 1|96, 4|8, 4|41, 4|54-55, 4|173
— no igual a otra: 1|19, 1|21, 1|52, 1|96, 1|114
— increada: 1|237
— intelectuales, dependen de Dios: 4|143
— y modo: 1|236, 1|239, 1|269, 1|275-276
— del nitro: 4|18
— no por otro: 2|48, 2|49
— no particular: 1|24, 1|122
— pensante, existe: 4|154; v. alma
— pensante y extensa, distintas: 1|28-29, 1|46, 4|11, 4|41, 4|155
— principio de los modos: 1|26, 1|28, 1|46-47, 1|114
— no producida: 2|48
— no los propios: 1|18
— simple: 1|25
— única: 1|21, 2|56, 4|8, 4|10, 4|54
— no varias del mismo atributo: 2|47
— varios atributos: 2|51-52, 4|45
— y voluntad: 1|277.
Sustantivos: 2|35
— y adjetivo 3|169.
Sutil/sutileza/sutilísimo: 1|240, 1|247, 2|28, 3|353, 4|65, 4|67, 4|97, 4|168, 4|242, 4|247, 4|255, 4|261, 4|284-285, 4|290; v. Maquiavelo, materia.
Tabernáculo: 3|72, 3|129, 3|208, 3|316.
Tabla, escritura/ley en: 1|279, 2|124, 2|132, 3|159, 3|161-162; alianza.
Tácito: 3|201, 3|204, 3|314, 3|215, 3|218.

Tacquet: 4|40.
Tacto/táctil: 2|82, 4|25.
Talento (inteligencia): 3|77-79, 3|117, 3|308-309, 3|346, 3|352, 3|355, 4|75, 4|163, 4|165a, 4|241, 4|284.
Tales: 4|228-229.
Talmai: 3|136, 3|136*
*Talmud*: 1|265, 3|138-139, 3|142, 3|144, 3|146, 3|150.
Tamaño: 1|219, 1|228, 2|121, 2|211, 3|347-350, 4|18, 4|49, 4|171.
Tamar: 3|130.
Tarsis: 3|50.
Tártaro, y potasa: 4|65.
Tártaros:
— en Constantinopla: 4|286
— y molicie: 3|57.
Tautología: 2|190.
Teatro: 3|8, 3|204, 3|245.
Telescopio: 4|159, 4|165a, 4|177-178, 4|187, 4|194-195, 4|199-201.
Temeridad/temerario: 2|221, 3|91, 3|97-98, 3|115, 3|186, 4|247, 4|250, 4|283, 4|285, 4|290.
Temor: v. miedo
— afecto: 2|5, 3|5-6, 3|35, 3|60, 3|65-66
— no a Dios: 1|88
— y mal futuro: 1|71-72, 2|170, 2|201, 2|211, 3|281, 3|288, (*passim*), 4|37-38, 4|64, 4|122, 4|167, 4|209, 4|221, 4|251
— y la verdad: 2|212, 3|281.
Temperamento, corporal: 3|30, 3|32-33, 3|173, 3|176-177, 3|203.
Templanza: 2|185, 2|188, 2|202-203.
Templo: v. arca
— casa de Dios: 3|8, 3|23, 3|208
— y del Estado: 3|275, 3|345
— imagen: 2|39, 2|143
— de Jerusalén: 3|38, 3|49, 3|56, 3|120, 3|132
— y Judas Macabeo: 3|141, 3|146
— Palacio Real: 3|211

— Segundo Templo, 3|141-141*, 3|145-146, 3|150, 3|208, 3|217, 3|224
— veneración: 3|217.
Tendencia: 1|76, 1|85, 1|202, 2|190, 3|216, 3|277, 3|291, 4|82-83.
Tentación: 3|42.
Teocracia, judía: 3|206, 3|208, 3|211, 3|319.
Teodosio: 3|228.
Teófilo: 1|31-34.
Teología: v. filosofía
— y beneplácito de Dios: 1|201
— dogmas de -: 4|36
— dogma fundamental: 3|185-187
— y Escritura: 3|172
— y Ética: 4|299
— fe o teología: 3|179
— y filosofía, separadas: v. filosofía
— prejuicios comunes de: 3|118
— la razón, sierva de -: 3|12
— teologastros: 3|218, 4|37
— teologizar: 4|165.
Teólogos: 1|109, 1|260, 1|264, 1|267, 1|273, 1|275, 1|277, 2|80, 2|234, 3|69, 3|98, 3|172, 3|237, 3|274, 3|278, 4|36, 4|51, 4|62*, 4|75, 4|84, 4|126, 4|132, 4|166, 4|210, 4|225, 4|242, 4|262, 4|272, 4|299.
Teorema: 1|129-130.
Teoría: 3|273, 3|326, 4|167.
Teórico: 3|7, 3|201, 3|237, 3|273.
Terciana, fiebre: 4|163.
Tergiversar: 4|230, 4|236.
Término: v. palabra, signo, etc.
— y definición, nominal: 1|127
— escolástico 2|67, 2|120-121
— general: 2|10
— humano: 3|283
— no medio: 1|66
— transcendental: 1|247.

Termómetro: 4|158-159.
Terror (pánico): 3|296, 3|313, 3|319, 3|323, 3|357.
Tesis: 1|45-46, 1|82, 1|108, 4|180, 4|214, 4|218, 4|237a.
*Testamento*:
— *Antiguo*: 3|48-50, 3|79, 3|100, 3|153-154
— canon: 3|150, 3|163
— composición/redacción: 3|117-151
— *Nuevo*: 3|72, 3|76, 3|79, 3|100, 3|150-151, 3|154, 3|163-164.
Testigo: 2|83, 3|155, 3|204, 4|214, 4|244, 4|258, 4|284, 4|321.
Testimonio, conocimiento por: 1|55, 1|57-58, 1|61, 1|99, 2|10-12, 3|16-17, 3|31, 3|37-38, 3|49-188 (*passim*), 3|210, 3|214, 4|122, 4|237a, 4|247, 4|249, 4|282, 4|284-286, 4|295, 4|320.
Texto, de la Escritura: 3|91, 3|105-106, 3|108, 3|128, 3|133, 3|135, 3|140-141.
Thyraeus: 4|249.
Tiempo: v. duración, eternidad
— y afecto: 2|195, 2|210
— no anterior a la creación: 1|269
— asociación de imágenes: 2|125
— y bien: 2|208
— y conato 2|147-148
— y esfuerzo: 2|9
— y eternidad: 1|252
— y extensión: 1|23
— medida de la duración: 1|234, 1|269, 1|273, 4|56
— y movimiento: 1|193-195
— y objetos perecederos: 1|62
— y poder sobre los afectos: 2|285-286, 2|293
— y sueño: 2|24-24*
— sustancia ni accidente: 4|11
— y vida humana: 2|10, 2|37.
Tienen (Tirlemont): 4|319.
Tierra:
— planeta: 2|21, 4|195, 4|253, 4|256-257

— y Sol: 2|126, 3|35-36; véase.
Tierras:
— y derechos ciudadanos: 3|282
— y judíos: 3|39, 3|70, 3|75, 3|208-210, 3|216, 3|223
— levitas, no derecho: 3|208
— tierra santa, judíos: 3|214.
Timidez: 2|143, 2|178-179, 2|202-203, 4|266.
Tiranía/tirano: 2|219, 2|270-272, 3|200, 3|202, 3|212, 3|220, 3|226-328, 3|233, 3|271, 3|272, 3|296-297, 3|317, 3|320, 3|328, 4|336; v. dictador.
Tito Livio: 3|353.
*Tobías*, libro de: 3|141.
Todo: v. parte
— alma y cuerpo: 1|91, 1|96
— amante y amado: 1|63, 1|91, 1|111
— Dios: 1|22, 1|31-33
— ente de razón: 1|24, 1|30, 1|32
— mayor que su parte: 2|223
— igual en la parte y en el todo: 2|118
— partes y —: 2|24-25, 4|170, 4|172
— y universo: 4|257.
Tola: 3|132.
Tolerancia/intolerancia: 3|39, 3|75, 3|104, 3|118, 3|159, 3|205, 3|223, 3|245, 3|316, 4|146, 4|215-216, 4|319.
Tomás, de Aquino: 1|18.
Tomistas: 1|47.
Tonterías: 1|255-261.
Tópico: 3|159.
Torbellino: 1|228-229.
Tormento: 3|287, 3|304, 3|342, 4|318, 4|330; tortura.
Torricelli: 4|71.
Tortura: 2|201, 2|208, 3|287-288, 3|342, 4|5, 4|248, 4|304, 4|306.
Trabajo: 3|41, 3|112, 3|203, 3|213, 3|216, 3|300, 3|306, 3|329, 3|345.
Tradición:
— amazonas: 3|360

— cristiana: 4|282, 4|288
— judía: 3|34, 3|105, 3|116, 3|119, 3|150*
Traducción: 3|68, 3|111, 3|136, 3|144, 3|146, 3|151, 3|208, 3|208, 4|159, 4|163-164, 4|215, 4|227, 4|237b.
Traición/traidor: 3|105, 3|214, 3|358, 4|175.
Trampa: 3|204, 3|273.
Tranquilidad: v. quietud
— del ánimo: 1|103
— eterna: 1|108-109
— falsa: 2|77
— intuición de Dios, es la mayor: 2|297, 2|300, 2|302, 2|304, 2|308
— y seguridad: 1|71-72
— verdadera: 2|248, 2|267, 2|287.
Transcendentales: 1|245, 1|247, 2|120-121, 3|28.
Transferencia, del poder: 3|193, 3|201, 3|205, 3|285, 3|294, 3|298-299, 3|308-309, 3|313— 314, 3|317, 3|319, 3|325, 3|331.
Transformación: 1|17-18, 1|110, 1|112, 1|255-256, 2|22, 2|24, 2|174, 2|208, 2|245, 2| 271, 3|7-8, 3|198*, 3|205, 3|219, 3|237, 3|293-294, 3|329, 3|353-355, 3|357, 4|22, 4|26, 4|31, 4|66, 4|74-75, 4|197; v. cambio.
Tráquea: 4|177-178.
Traslación/trasladar: 1|181-183, 1|191-192, 1|202, 1|210, 3|35, 3|312, 3|338. 3|340, 3|350-351, 3|355, 4|63, 4|168, 4|175; v. cuerpo, gobierno, Huygens, Spinoza.
Tratado:
— de las afecciones del alma: 1|48
— o contrato: 3|290
— de la libertad del hombre: 1|57
— de las pasiones: 1|76
— de la predestinación: 1|35
— de la voluntad: 1|86.
*Tratado de los escribas*: 3|140.
*Tratado sobre el movimiento* (Huygens): 4|165-165a, 3|167.
*Tratado político*: 4|335.
*Tratado del sábado*: 3|41, 3|132*, 3|150.

*Tratado teológico-político*: 3|276, 3|319, 3|345, 4|207, 4|227, 4|234, 4|276, 4|294, 4|301, 4|303-304, 4|306-307, 4|313, 4|323, 4|331, 4|335.
Tremellius: 3|68, 3|151*
Triángulo: 1|17, 1|32, 1|127, 1|130, 1|147-148, 1|158, 1|179, 1|208, 1|257, 1|257*, 1|260-261, 1|266, 2|15, 2|30, 2|49-50, 2|53, 2|62, 2|135-136, 2|252, 3|62-63, 3|84*
Tribu: v. familia
— confederación, doce: 3|208, 3|210-211, 3|219
— de Judá: v. Judá
— de Leví: v. Leví.
Tribunal de justicia (*forum*): 3|275, 3|340, 3|348-350.
Tribunal, supremo: 3|340-341, 3|348.
Tribunos: 3|327, 3|345, 3|355.
Tributos: 3|351.
Tristeza: v. alegría
— afecto negativo: 2|6-7, 2|151-159, 2|191
— y aversión: 1|66
— definición: 1|68, 2|149
— y desequilibrio corporal: 1|77, 1|96
— no en Dios: 2|291
— especies: 2|184
— es mala: 1|73, 2|241, 2|254-256, 2|259, 2|275
— medios de superarla: 1|68, 1|93, 1|96
— y odio: 1|66, 2|151
— opinión: 1|68, 1|96
— paso a una perfección menor: 2|258
— pérdida de algún bien: 1|68
— pesar: 1|76
— de Spinoza: 4|76.
Tropa/tropas: 3|208, 3|292; v. ejército.
Tschirnhaus: 4|262, 4|268, 4|270, 4|274, 4|276, 4|279-280, 4|301-303, 4|305, 4|331-333.
Turbación: 1|65-66, 1|95, 2|249, 3|34, 3|241, 3|246.
Turcos: 1|58, 3|7, 3|8, 3|200, 3|298, 3|317, 4|218, 4|225, 4|286.

Turno (en la presidencia): 3|303, 3|306, 3|347, 4|39.
Tutor: 3|359; v. pupilo.
Tydeman/Daniel, pintor: 4|95, 4|165.
Ubicuidad: 1|188, 1|254-255, 1|263.
Ulises: 3|131*, 3|307.
Unanimidad: 3|242.
Unicidad/único:
— cantidad: 4|56
— causa: 2|4, 2|93, 2|118, 2|193
— Dios: 1|253, 2|56, 4|180, 4|182, 4|239-240, 4|335
— fin: 2|9-9*
— fundamento: 2|33, 2|225
— idea: 2|29
— ser: 2|29
— sustancia: 2|50-52, 2|56, 2|58-59, 2|61.
Unidad: v. división
— alma y cuerpo: 1|97, 2|11-11*
— amor y — con Dios: 1|102, 1|111-112
— conocimiento y objeto: 1|100-101
— de Dios/naturaleza: 1|23, 1|28, 1|30, 1|245-246, 1|252-253, 2|8, 2|36, 4|179, 4|285, 4|288
— de percepciones: 2|36.
Unión: v. alma, amor, conocimiento, cuerpo, Dios, naturaleza, todo, etc.
— de atributos (sustancias) en un solo ser: 1|23-24, 1|258, 4|173
— de cuerpos: 2|100-101
— mental, y sociedad: 3|287, 3|298
— de la mente, con la naturaleza: 2|8, 2|36.
Universal: v. general
— axioma: 2|12, 2|34
— causa -, es Dios: 1|36
— y ciencia divina: 1|262-263
— concepto: 2|10
— conocimiento de 2.º género: 2|303
— demostración: 2|65, 2|123, 2|213-214, 2|303

— Dios uno, idea -: 4|280
— y duda cartesiana: 1|142-144
— ideas: 1|42-43
— y leyes de la naturaleza: 2|138, 2|257
— y modos inmediatos: 1|47-48, 1|51
— presencia: 2|37
— principios: 3|73, 3|102
— providencia: 1|40
— religión: 3|116
— y todo: 1|32-33
— varios, no unidos: 1|33.
Universo: v. mundo
— absolutamente infinito: 4|173, 4|208, 4|240
— causa, de todo el -: 2|280
— y Dios: 4|11, 4|211, 4|223
— y hombre: 4|171
— a imagen del -: 4|8
— todo el -: 2|80, 4|173, 4|212, 4|278; v. naturaleza, toda la.
Utilidad: v. bien
— y amor a un objeto: 1|62
— lo bueno para otro: 1|49
— buscar la propia -: 2|18, 2|79, 3|59, 3|285, 3|308
— doctrina Spinoza: 4|130
— esclavo, — de otro: 3|194
— del Estado: 3|196-199, 3|356
— fuerza de la vida: 3|215-216, 3|240
— fundamento de la virtud: 2|222-223, 2|224, 2|226, 2|287, 2|306
— de hombres regidos por la razón: 2|232-238, 2|268-269
— humildad y otras, más – que daño: 2|250
— pública: 3|232
— verdadera, del hombre: 1|88-89, 1|169, 2|288, 3|190-191, 3|279
— y virtud: 2|209.
Utopía: 3|273.
Utrecht: 4|218, 4|238, 4|240, 4|300.

Vaca: 1|57, 3|33, 4|177.
Vacío:
— y espíritus: 4|246
— no existe: 1|25, 1|188, 1|198, 2|59
— extensión sin sustancia: 1|181
— imposible: 4|32, 4|49, 4|65-66, 4|70-71, 4|74.
Vago: v. confuso
— experiencia: 2|10, 2|28, 2|122
— imaginación: 2|32, 3|29
— orden de las palabras: 2|33.
Valentía: 1|70, 1|71, 1|73, 3|22, 3|32, 4|165.
Valerio Máximo: 4|248.
Vallon: 4|237a.
Valor: 1|18, 1|136, 2|303, 3|9, 3|192, 3|226, 3|235, 3|242, 3|280, 3|288, 3|348, 4|127, 4|251, 4|261, 4|304.
Vanidad: 1|75, 2|288.
Vano/fútil: 2|5, 2|78, 2|137-138, 2|185, 2|202-203, 2|205, 2|236, 2|253, 2|288.
Variación: 1|185, 1|191-192, 1|211, 1|255, 2|189, 2|230-231, 2|237, 2|253, 2|269, 2|273, 2|293, 2|305.
Variantes, en la Escritura: 3|128-129*, 3|140, 3|149.
Varón/varones: 1|128, 2|244, 2|265, 2|272, 2|279, 3|22, 3|29, 3|150, 3|245, 3|296, 3|300, 3|306, 3|336, 3|359-360, 473, 4|17, 4|25-30, 4|64-67, 4|247, 4|297, 4|302; v. hombre, macho.
*Varones ilustres* (Plutarco): 4|247.
Vegetal: 4|10, 4|25, 4|49-50.
Vejar: 3|157-158.
Vela: 2|21-22.
Velocidad: 1|193-194, 1|198, 1|210.
Velthuysen: 4|207, 4|300.
Vena: 2|219, 4|163.
Venecia/veneciano: 3|324, 3|331, 3|334.
Veneno: 1|63, 1|265, 2|307, 4|93, 4|120-121, 4|133.
Veneración: 2|180, 2|183, 2|192, 3|283; v. reverencia.

Venganza, individual o estatal, mala: 2|143, 2|172, 2|201, 2|238, 2|244-245, 2|269-270, 2|272, 3|104, 3|218-219, 3|227-228, 3|236, 3|242, 3|247, 3|275, 3|280, 3|288, 3|297, 4|266.
Ventajas, doctrina de Spinoza: 1|87-88, 2|5, 2|9, 2|79, 2|131, 2|234, 2|238, 2|270, 3|195, 3|280, 3|284, 3|310, 3|315, 3|337, 3|346, 4|87, 4|216, 4|303.
Venus: 3|204.
Veracidad/veraz, Dios: 1|145, 1|148, 1|171-172, 1|267.
Verbal: 1|241, 2|35, 3|18.
Verbo (Cristo): 4|310, 4|316.
Verdad: v. falsedad
— acuerdo con la cosa: 1|78, 2|47, 2|49-50, 2|85, 2|124
— amor a: 1|159, 1|300, 4|85
— y certeza: 2|15
— lo claro y distinto es: 1|171-172, 1|238, 1|247, 2|15
— no contradice a la verdad: 1|265, 4|126, 4|133
— y deducción: 1|153
— definición: 1|78
— y denominación extrínseca: 2|26
— deseo de: 4|80, 4|86-87,
— difundirla 4|73
— Dios, es la: 1|63, 1|79
— no duda de: 1|79
— eterna: 1|158, 1|250, 1|265, 2|20, 2|25, 2|36, 2|46, 2|50, 2|62-65, 2|82-83, 2|303-304, 3|65, 3|188*, 3|192, 3|198*, 3|320, 4|43, 4|47
— idea clara y distinta: 1|171-172, 1|238, 1|247, 2|24
— no libre: 1|30, 1|83, 1|246
— se manifiesta a sí misma: 1|79
— matemática: 1|143, 1|145, 1|148
— *norma propia: 1|89, 2|15, 2|17, 2|24, 4|320
— objetiva: 1|150, 1|246-247, 2|14, 2|16
— primera: 2|15, 2|18, 2|20.
Vergüenza: 1|74-76, 2|163, 2|170, 2|171-172, 2|189, 2|198-199, 2|253, 2|272, 3|87, 3|226: v. pudor.

Verificar: 1|133, 1|143, 1|156-157, 1|175, 1|241, 2|32, 3|105, 4|114, 4|204, 4|297; v. comprobar.
Verosimilitud: 1|128, 3|108, 3|132, 3|152-153, 4|13, 4|121, 4|246, 4|253, 4|256-257, 260-261.
Verulamio: 4|9, 4|25, 4|67, 4|189.
Vespasiano: 3|204, 3|215.
Vestido: 1|75, 3|8, 3|28, 3|34, 3|345.
Vestigio/huella: 1|234, 2|103, 2|106, 2|139, 2|296, 3|7.
Vía: v. camino
— la alegría: 2|79, 2|161, 2|169, 2|222-223
— Descartes: 2|137-138
— difícil: 2|308
— falsa: 2|78, 2|81-82
— felicidad: 2|84
— libertad: 2|272-273, 2|277, 2|287
— perfección: 2|268
— razón 2|227, 2|241, 2|250
— sociedad: 2|253.
Vicio, no natural: 2|106, 2|137-138, 2|198-199, 2|252, 2|261, 2|269, 2|284, 2|288-289, 2|292, 3|225, 3|243, 3|273-274, 3|278, 3|295, 3|319, 3|353, 3|355-356, 4|165, 4|273, 4|330; v. virtud.
Vida: v. alma, muerte
— del alma: 2|267
— ayuda, necesaria: 3|281
— cuerpo sano: 2|273-274, 2|305
— eterna, mal entendida por los teólogos: 1|109, 4|121
— feliz: 2|186, 2|250, 2|258
— gozo de vivir: 2|187, 2|247, 2|265, 2|276
— humana: 1|259-260, 2|5-6, 2|9, 2|11, 2|18, 3|296, 4|294-295
— norma de-, la razón: 2|131-132, 2|137-138, 2|236, 2|278, 2|287, 3|295, 4|188
— perderla por amor a la patria: 1|57
— práctica: 2|135-136
— presente: 2|294

— privada y solitaria: 4|236
— racional: 2|267-268, 3|283
— sabiduría: 2|261, 2|265, 2|268-269
— social: 2|136, 2|265
— de Spinoza: 3|334
— verdadera: 3|8, 3|41, 3|48*, 3|66-67, 3|97, 3|190, 3|216
— vivimos en Dios: 1|88
— vivir para la verdad: 4|166.
*Vidas de los Césares* (Suetonio): 4|247.
Vidrio, pulir: 4|186.
Vino: 1|92, 1|94-96, 3|330, 4|25.
Violencia: v. libertad, necesidad
— cuerpos: 1|52, 4|18, 4|69
— a la Escritura: 3|35, 3|49, 3|114
— y gobierno: 3|74, 3|194, 3|201, 3|225, 3|239-240, 3|245.
Virgen: 3|293, 4|262, 4|283.
Virtud: v. pecado, vicio
— y estar alegre: 2|247
— amor a Dios: 3|198
— auxiliares de la -: 4|213
— conato como fundamento: 2|225
— del Estado: 3|212
— y felicidad 2|135, 2|307
— del hombre libre: 2|261-267
— actuar por la propia naturaleza: 2|210, 2|222, 3|22
— dominar las pasiones: 3|46
— morales: 4|209, 4|212-213, 4|215, 4|218, 4|298
— en la paz y no en la guerra: 3|310
— rara, siempre: 3|160, 3|188
— razón, norma: 2|225-226, 2|236, 3|189-190
— religiosa: 4|273, 4|299, 4|309
— por sí misma: 4|112
— de la sociedad: 3|295
— suprema, conocer a Dios: 2|228, 2|296

— suspender el juicio es rara -: 3|320.
Visión:
— de Dios: 1|264, 3|20, 3|51, 4|330
— física, ocular: 4|230.
Visita: 2|19, 3|154, 4|38, 4|61, 4|63, 4|73, 4|152, 4|153, 4|162, 4|197, 4|227, 4|311, 4|302.
Vista: 1|112, 1|130, 1|162, 1|173, 2|21, 2|74, 2|208, 3|32, 4|77, 4|128, 4|171, 4|252-253.
Vitelio: 3|204.
Vituperio: 1|75, 2|77-78, 2|81-82, 2|162, 2|163, 2|182, 2|199, 2|237, 2|249, 3|15, 3|273, 3|284.
Viviente, Dios: 3|123.
Vivo:
— color: 4|325,
— Hijo de Dios -: 4|283, 4|285, 4|287, 4|325
— Jehová 1|260.
Vocación:
— apóstoles: 3|154-155, 3|163
— Dios, gracia: 3|42, 3|46, 3|65
— hebreos: 3|43-44, 3|48.
Voetius: 4|220.
Volición: 1|82-83, 2|72, 2|78, 2|129-130, 2|133-134, 2|190.
Volumen: 1|128, 1|195, 1|212-213, 3|9, 3|12, 3|16-17, 3|119, 3|137, 3|143, 3|171.
Voluntad: v. apetito, entendimiento
— absoluta o libre de toda ley: 3|359
— afirmar y negar: 1|80, 1|84-85
— no amor: 2|192-193
— contrario a -: 2|39
— y deseo: 1|56, 1|80, 1|84, 2|141-144, 2|147, 2|155, 2|161, 2|190, 2|193
— en Dios: 1|22, 1|37, 1|39, 2|61-63, 2|73, 3|62, 3|82, 3|199, 3|221
— divina y humana: 3|191, 4|82-84, 4|87-91, 4|95-106, 4|129-130, 4|132, 4|154, 4|251, 4|255
— ente de razón: 1|81-83

— y entendimiento, no distintos: 1|81-82, 1|132, 1|149, 1|173-174, 1|261, 1|264, 2|15, 2|131-134, 4|90, 4|208, 4|214
— y error: 1|146, 1|173-174, 4|9
— y facultad de querer o de afirmar: 1|174, 1|264, 2|128-129, 2|130-136
— y ficción: 1|236
— y libertad: 1|42, 1|46, 1|81-82, 1|146, 1|238, 1|256, 1|264, 1|277-280, 2|62-63, 2|72, 2|74, 2|117, 2|129-136, 4|103-105, 4|111, 4|114, 4|263-264, 4|267-268
— y opinión, verdadera fe: 1|80-82
— y pensamiento: 1|149
— poder sobre los afectos, no: 2|277-278
— del prójimo: 1|112
— universal, noción: 2|128-129, 2|133-134
— y volición: 2|72, 2|78, 2|129-131, 2|133.
*Voluptas*, y voluntad: 1|85.
Voorburg: 4|62*, 4|73, 4|78, 4|95, 4|152, 4|157, 4|162, 4|176, 4|183, 4|195, 4|201, 4|206.
Vossius: 4|196.
Votación, por bolas, 3|305, 3|334, 3|340, 3|342, 3|351, 3|355.
Voto:
— por mayoría: 3|195, 3|20 5, 3|245, 3|303-355 (*passim*)
— religioso: 3|5, 3|131, 4|123, 4|128.
Vries, de: 4|38, 4|41-42, 4|47, 4|72-73, 4|163.
Vulgar: v. vulgo
— cosas no -: 4|250
— creación: 1|268
— dicho: 2|207
— Dios, idea -: 3|29, 3|37, 3|48, 3|173
— división, atributos: 1|274
— filósofos: 1|168
— hombre, y temor: 4|209
— teología/teólogos: 4|132, 4|302
— uso: 2|180, 4|28-29.

Vulgo, mayoría ignorante: 1|127, 1|152, 1|246, 1|254*-255, 1|264-265, 2|7, 2|9, 2|21, 2|33, 2|80-83, 2|87-88, 2|162, 2|250, 2|253, 2|274, 2|307, 3|6, 3|10-12, 3|25, 3|59, 3|77-79, 3|81-82, 3|84, 3|97, 3|105, 3|115-116, 3|129, 3|172-173, 3|179-180, 3|183, 3|245-246, 3|319, 4|75, 4|92, 4|116, 4|208-209, 4|211, 4|251, 4|258; v. gente, masa.
Wier: 4|247.
«Yo existo», primera verdad: 1|143-144, 1|152, 1|166, 2|20.
Zabulón: 3|132; v. Elón.
Zacarías: 3|26, 3|34, 3|93, 3|150*
Zenón: 1|192-195.
Zorobabel: 3|141*, 3|146*

# BIOGRAFÍAS DE SPINOZA[†]

## INTRODUCCIÓN

> *Spinoza, judío de nacimiento y después desertor del judaísmo y, en fin, ateo, era de Amsterdam* (Bayle, § 1).

> *Baruj de Spinoza vivirá en el recuerdo de los verdaderos sabios y en sus escritos, que son el templo de la inmortalidad* (Lucas, § 40).

En este «Apéndice» presentamos al lector una nueva edición de la primera, publicada con el mismo título, *Biografías de Spinoza*, hace casi cuatro lustros (Madrid, 1995). Y «nueva» quiere decir, en este caso, revisada palabra por palabra y, por tanto, corregida y completada en todas sus partes. En ella se recogen las cinco *Biografías* más antiguas del gran filósofo moderno, así como las *Noticias* o informaciones sobre su vida y su obra. A partir de ellas y, por supuesto, de sus *Obras* y especialmente de la *Correspondencia*, que serán siempre la fuente principal, el estudioso podrá elaborar la biografía de un pensador en el que la vida y la obra van estrechamente unidas.

Desde Pierre Bayle, Spinoza (1632-1677) representa, en efecto, el prototipo de un sistema filosófico, como racionalización total del ser absoluto o sustancia, y la vida de un individuo, solitario y enfermizo, orientada a esa meta. Quizá no exista otro ejemplo en la historia, en el que la distancia y, al mismo tiempo, la cercanía entre el individuo concreto y el sistema abstracto sean tan marcadas. La distancia, porque el autodidacta de

filósofo construyó, con muy escasos medios y en solo veinte años (1656-1676), un sistema tan perfecto que, como dijera Hegel, es el modelo mismo de la filosofía. La cercanía, porque el pobre y enclenque procuró llevar la vida con dignidad y alegría, sin dejarse sucumbir ante un ambiente adverso, que le tachaba de judío excomulgado y de ateo camuflado.

Por eso su biografía ha despertado, en todos los tiempos, tanto interés y sus interpretaciones han sido tan dispares: del cristiano de Jelles, piadoso y santo de Lucas, al ateo, impío y malvado de Bayle, Kortholt y Colerus. Y ese interés y esas discrepancias siguen en nuestros días, como lo pone de manifiesto el hecho de que, en la segunda mitad del s. XX, la lectura idealista de Hegel ha alternado con la materialista de Marx, y la mística oriental con la evolucionista occidental. Entre unas y otras, parece abrirse paso, con el cambio de siglo, un nuevo enfoque, que presenta a Spinoza, no desde sus textos, sino desde su época. No al constructor del sistema, sino al crítico de la tradición y al precursor de la Ilustración, de una «Ilustración radical». No al intérprete de Descartes (PPC) y de la Biblia (TTP), sino al anónimo autor del *Tratado teológico-político*, en línea con otros anónimos como el *Theophrastus redivivus* (ca. 1659) y el *De tribus impostoribus* (ca. 1688). Ésta es la línea de la «ilustración radical», de la que algunos hablaron hace casi cuatro décadas (1981), por ejemplo, Jacob (20) y Velarde (23), y que actualmente se ha puesto de moda (Ib.).

Para comprender el debate, teórico e histórico, que subyace a todas estas alternativas, las *Biografías* brindan un instrumento insustituible, puesto que dan cinco perspectivas distintas sobre Spinoza, su obra y su época. Jelles lo asocia a un cristianismo racional, al estilo de Erasmo y del círculo de los colegiantes; Bayle, al materialista ateo y al santo laico, tan próximos de Buda como de ciertos ilustrados y románticos; Kortholt, a los impostores, llámense religiosos o anti-religiosos; Colerus, al judío excomulgado y anti-cristiano, cuyas obras fueron recibidas con duras críticas en Holanda, Francia y Alemania; y Lucas, en fin, al escritor anónimo y libertino, al preilustrado que, frente a la ignorancia y la sumisión a la autoridad, propone la lucha por la libertad y la felicidad humana.

En esta *Introducción* presentaremos las ideas que ya presidían nuestra primera edición, ampliándolas y reorganizándolas en torno a cuatro

epígrafes: I. Perspectiva histórica de las Biografías de Spinoza; II. Historia y valor de las cinco Biografías antiguas; III. Contenido y método de esta edición; IV. Instrumentos y uso de esta edición.

## I. Perspectiva histórica de las Biografías de Spinoza.

Entre las primeras *Biografías*, editadas poco después de su muerte, y los lectores de hoy han transcurrido tres siglos, y por eso conviene que tracemos aquí una breve «perspectiva histórica» a fin de que, desde el primer momento, sepamos en dónde nos encontramos. No se trata, sin embargo, de hacer un listado de escritos, que otros han trazado de forma casi exhaustiva, sino de subrayar que la biografía de Spinoza ha sido más objetiva a medida que contó con bases documentales más sólidas.

A título provisional, y matizando lo que habíamos dicho en la primera edición, sugerimos dividir la «historiografía» de la vida de Spinoza en cuatro grandes etapas.

*La primera*, fundacional, está formada por las cinco biografías aquí recogidas, que pueden ser calificadas, a la vez, de «primeras» o de «antiguas», cuyas fechas de edición abarcan los cuarenta y dos años que siguieron a la muerte del filósofo, a saber, Jelles, Bayle, Kortholt, Colerus y Lucas (1677-1719).

*La segunda*, denominada antes «prehistórica», es la que ahora preferimos calificar de «precrítica», porque sus autores no disponían de los documentos que tendrán a mano los de la etapa siguiente. En ella quedarían incluidos algunos ensayos del siglo XVIII, como los de Monnikhoff (ca. 1743) y de Philipson (1790); los numerosos y más sólidos del siglo XIX, entre los que cabe señalar: B. Auerbach (1837/1857), É. Saisset (1842/1861), H. Ginsberg (1855/1877), J. van Vloten (1862/1871), K. Fischer (1865/1980), J.-F. Nourrisson (1866), F. Fiorentino (1870) y F. Pollock (1880/1912/1966).

*La tercera*, calificada antes de «histórica» en sentido estricto, porque ya utilizó un método riguroso en la crítica de los nuevos documentos de archivo, nos atreveríamos a añadirle ahora el título de «clásica», porque su

uso y aceptación general durante más de un siglo la ha sancionado como tal. Nos referimos a la iniciada por investigadores como A. van der Linde (1866/1871), H. de Castro (1875, 1883, 1888) y J. Servaas van Rooijen (1888/1889); puesta en práctica por K. O. Meinsma (1896/1983) y consolidada y ampliada con una selección documental (1899) y una biografía (1904/1927) por J. Freudenthal; y que se prolongaría en los estudios de W. Meijer, S. Dunin-Borkowski, etc., en cuya línea han seguido otros, como L. Dujovne (1941-1945) y Th. de Vries (1970/1990).

Con el tercer centenario de la muerte del filósofo (1677/1977) se ha entrado en una *nueva etapa*, simbolizada de algún modo por el *Spinoza*, editado ese mismo año por el Instituto Holandés en París (Belinfante, etc. (20), 1977), cuyos comentarios a viejos documentos trazan una crónica concisa y completa de su vida. Y, con más realce todavía, por la traducción francesa de Meinsma (1983), puesto que va acompañada de numerosas notas de los mejores especialistas del momento, en las que se ha puesto al día el antiguo texto, así como de un índice de nombres, de valor inigualable tanto por el número de entradas como por su precisión, ya que recoge todos los datos, no solo del texto del autor, sino también de todas las notas antiguas y las nuevas, que suelen incluir síntesis bibliográficas.

En estas circunstancias habíamos editado las *Biografías de Spinoza* (1995), en cuyo volumen incluíamos las cinco antiguas y una selección de 80 «Noticias», unas y otras en orden cronológico. Desde esa fecha, han visto la luz nuevas publicaciones. Ante todo, tres de M. Walther: 1.ª) la ya citada «bibliografía» de la vida de Spinoza (1996); 2.ª) la última y nueva edición (1998) de aquella en la que Gebhardt (*Lebensbeschreibungen*, 1914) había abreviado la de Freudenthal (1899); 3.ª) la nueva edición de Freudenthal y con su título original (*Die Lebensgeschichte Spinozas*, 2006, 2 vol.), a cuyos textos ha añadido, con la colaboración de Michael Czelinski, numerosos documentos, reseñados en un Índice completo, así como extensas notas y comentarios, bibliografía e índices paralelos.

A estos tres estudios documentales cabe añadir la *Vida de Spinoza* por Steven Nadler (1999), porque ofrece una visión amplia y sintética, ágil y actual, en la que los estudiosos solo echamos de menos un más detallado índice onomástico. Y, finalmente, la traducción italiana, a cargo de F.

Mignini, con la colaboración de O. Proietti, de las *Spinoza Opere* (2007), en la que inserta un extenso noticiario cronológico de la vida del filósofo, para el cual hace un uso muy destacado del *Anónimo*, o sea, de «Lucas».

## II. Historia y valor de las cinco Biografías antiguas.

Esta edición, como la primera, tiene dos partes totalmente distintas: una de biografías y otra de noticias. A estas últimas nos referiremos en el punto siguiente, al describir el contenido de esta edición, y en la última, al referirnos a su uso. En cambio, en este apartado, que es el central, haremos una presentación y valoración de las cinco *Biografías* por nosotros incluidas, manteniendo casi todo lo expuesto en la primera edición, excepto para «Lucas», que hemos reelaborado en su integridad.

### 1.º Jelles: «Prefacio» de OP (1677)

Este texto, que encabeza, sin nombre de autor, las dos versiones, latina y holandesa (OP/NS), de las *Obras póstumas* de Spinoza, fue incluido completo en las ediciones de H. H. G. Paulus (Jena, 1802-1803), de Gfroerer (Stuttgart, 1830) y de Ginsberg (Leipzig, 1875-1882). Por el contrario, la de C. H. Bruder (Leipzig, 1843-1846) solo conservó algunos fragmentos en la Introducción a las distintas obras. Tanto Vloten/Land en su edición varias veces reimpresa (La Haya, 1882-1883, 1895, 1914) como Freudenthal en su selección biográfica de fuentes (1899) lo omitieron. Y esa omisión solo fue de algún modo subsanada por C. Gebhardt, ya que, haciendo suyo el criterio de Bruder, incluyó algunos fragmentos tanto en su versión de Freudenthal (1914) como en su edición crítica de las *Spinoza. Opera* (Heidelberg, 1925).

Hubo de pasar, pues, un siglo hasta que este valiosísimo texto fue sacado del olvido por mano de tres conocidos spinozistas. Akkerman, (0.3), 1980 reeditó las dos versiones primitivas, acompañándolas de introducción y notas; Luis Machado, (20), 1985) reprodujo la versión latina,

anteponiéndole la portuguesa y una introducción; y Emilia Giancotti (1988) adjuntó una traducción italiana en apéndice a la de la *Ética*, (5), 1988.

Como ponen de relieve los epígrafes, que nosotros hemos introducido, su texto consta de tres secciones. La inicial (§§ 1-12) y la final (§§ 69-77) son breves y de contenido biográfico; en cambio, la central (§§ 13-68) es mucho más larga y de carácter doctrinal y apologético. En la primera sección Jelles alude a la formación y aficiones de su amigo, el filósofo Spinoza, y menciona sus distintas residencias y sus tres obras completas (PPC, TTP y *Ética*); y en la tercera explica por qué las otras obras (TP, TIE, Ep, y *Gramática de la lengua hebrea*) habían quedado incompletas.

La parte central del *Prefacio* constituye, como su autor reconoce, una apología o «defensa de los escritos» de Spinoza (J-54; cfr. J-27n), que responde a las tres «objeciones» clásicas contra el spinozismo: panteísmo y determinismo (J-13), oposición al cristianismo (J-19), ateísmo e intolerancia (J-54). De hecho, estas objeciones habían sido lanzadas por Blijenbergh contra el PPC (Ep 18-24 y 27) y más tarde por Velthuysen contra el TTP (Ep 42-43). Ellas fueron las que aconsejaron a Spinoza impedir primero que se imprimiera la versión holandesa del TTP (Ep 44) y desistir después de publicar la *Ética*, que ya tenía en la imprenta (Ep 68). Frente a ellas, el autor del *Prefacio* sostiene que en Spinoza existe una verdadera ética, que su doctrina está plenamente acorde con el cristianismo entendido como «religión racional» (J-28) y que quienes le acusan de ateo, no son verdaderos cristianos, sino intolerantes.

Basta esta sucinta descripción para darse cuenta de que este *Prefacio*, publicado anónimo, constituye un documento de primer orden, si no para conocer el sentido exacto del sistema de Spinoza, sí para descubrir un momento esencial de su historia. Su contenido doctrinal refleja el ambiente intelectual del pequeño «círculo» (Balling, Jelles, S. J. de Vries, Bouwmeester y Meyer), en el que filósofo fraguó sus primeros escritos (KV, TIE, PPC y E-1), y representa la réplica decidida que a algunos de sus miembros les merecían los ataques de que sus doctrinas eran objeto.

Por lo demás, sus datos biográficos constituyen el primer bosquejo de la vida y de la obra de Spinoza, trazado por mano de uno de sus mejores amigos. Aparte de eso, apunta buena parte de los temas sobre los que se

debatirá en lo sucesivo. Como dijera Meinsma y, salvo pequeños matices, aceptaron Freudenthal y Gebhardt, «este bosquejo es de la máxima importancia, puesto que nadie puede poner en duda la verdad de lo que en él se consigna. Él sigue siendo la piedra de toque para todo lo que se ha escrito ulteriormente»[1].

Ahora bien, el valor de un escrito, especialmente el biográfico, solo puede ser apreciado en su justa medida, si se sabe quién es su autor. Pues bien, en nuestro caso se conoce con suficiente seguridad, puesto que ya Bayle en 1686 afirmó que el menonita Jarig Jelles lo redactó en holandés y que el médico Luis Meyer lo tradujo al latín (N-91).

Es cierto que este testimonio no ha sido aceptado por todos, al menos desde Gebhardt; pero lo es también que las otras opiniones parecen simples variantes de la de Bayle y que no han aducido razones sólidas en contra. Y así, en 1691 el anónimo autor de la novela *Het leven van Philopater* (C-38n) lo atribuía indistintamente al «doctor L. M. <Luis Meyer] y J. J. <Jarig Jelles]». En 1704 los viajeros Stolle/Hallmann (N-96) recogieron dos opiniones divergentes e igualmente arbitrarias: según una, lo compuso Jelles, porque Meyer habría muerto antes de 1677, y lo habría traducido Glazemaker; según otra, lo habría compuesto F. van den Enden y lo habría traducido «otro», sin decir quién.

A estas hipótesis antiguas se han añadido posteriormente otras, no menos infundadas. Paulus (1802), L. Stein (1888) y W. G. van der Tak (1921) afirmaron que Meyer no solo tradujo, sino que redactó el prefacio. Por el contrario, C. Gebhardt sugirió que Meyer no pudo participar siquiera en dicha edición, porque se habría alejado de Spinoza después de que éste le hubiera aludido en algunas notas marginales añadidas al TTP (1678)[2].

Frente a estas opiniones, F. Akkerman, después de un breve análisis de todas ellas, no ha dudado en establecer «la conclusión de que la autoría de Jelles es cierta»[3]. En efecto, el relato de Stolle/Hallmann se fundaba en una serie de graves errores, que lo desacreditan, puesto que Meyer no moriría hasta 1681 y, en cambio, F. van den Enden había muerto en la horca parisina en 1674; en cuanto a Glazemaker, nunca tradujo del holandés al latín, sino a la inversa. Y lo mismo hay que decir de la hipótesis de Gebhardt acerca de Meyer, ya que el estilo latino parece ser suyo y no nos

consta que se hubiera alejado de Spinoza, sino que es muy probable que él fuera el médico que le asistió en los últimos momentos; y, en todo caso, sus personas siguieron públicamente unidas como lo hacían sus obras.

A estas razones externas sobre la autoría de Jelles hay que añadir las internas, relativas a su vida, de prolongada relación de amistad con Spinoza y de apoyo a sus proyectos, así como al estilo y al contenido del *Prefacio*. Por lo que concierne a su vida, baste dar aquí una síntesis de lo dicho en la *Correspondencia* (8.1), 1998/2015. En efecto, Jarig Jelles (1619/20-1683), natural quizá de Amsterdam, donde tenía un pujante comercio de «frutos secos», a los treinta años de edad (ca. 1653-1655) lo entregó a un administrador para dedicarse a la filosofía. Justamente por la misma época en que lo hizo Spinoza (N-40-42), a quien pudo haber conocido entonces. Aunque no hay noticias sobre sus relaciones hasta unos veinte años después (Ep 39: 1667), todo inclina a pensar que él costeó la edición latina (1663) y la holandesa (1664) de PPC/CM (Ep 12-A, Ep 15), que él promovió la traducción del TTP al holandés (Ep 44) y que, después de una larga relación epistolar (Ep 39, 40, 41, 44, 48-B, 50, 84), él fue también quien redactó este «Prefacio» y costeó la edición de OP/NS (1677).

Con este marco biográfico a la vista, se puede valorar mejor lo relativo al estilo y al contenido del mismo. El teólogo Hubbeling ha comprobado que la tesis central, de la plena concordancia de la filosofía de Spinoza con la doctrina cristiana, y gran número de las citas bíblicas, aducidas con profusión en este texto vienen a coincidir con las de la obra de Jelles, *Profesión de fe universal y cristiana* (ed. 1684). Y Akkerman, filólogo latino de oficio, ha mostrado cómo el estilo difuso y poco fluido, unido al afán pedagógico de explicar términos en la versión de NS, frente al estilo conciso y claro, la riqueza de vocabulario y el uso de ciertos términos y expresiones adverbiales en la de OP, responden a dos personalidades, distintas por temperamento y cultura, que cuadran exactamente con las del teólogo aficionado Jarig Jelles y la del filólogo, literato y filósofo cartesiano Lodewijk Meyer[4].

En coherencia con lo anterior, Jelles se confiesa a sí mismo cristiano, al tiempo que designa a Spinoza simplemente como escritor o autor y tiende a hacer de él un filósofo cristiano, comparable a Erasmo y Orígenes: Meyer,

en cambio, evita toda confesión religiosa personal, al tiempo que califica a Spinoza de gran filósofo, solo equiparable a Descartes (J-9n, 28, 36-37, 52n).

Estas variaciones, que permiten a Akkerman hablar de «dos textos diferentes» (p. 209), las hemos elevado a un centenar y medio de «variantes textuales». Pero, fuera de ciertas omisiones o adiciones fácilmente explicables (J-17, 62, 75b) y de las divergencias en las «citas», por estar tomadas de distintas versiones de obras de Spinoza y de la Biblia, esas variantes se reducen, en nuestra opinión, a simples matices, cuyo número y grado confirman que el traductor, Meyer, actuó con la libertad que le conferían el prestigio intelectual y la amistad personal con el autor del *Prefacio*, Jelles[5].

### 2.º Bayle (1697, 1702)

La fortuna de este texto ha sido más venturosa que la del *Prefacio* de OP. Aparecido en el *Dictionnaire historique et critique* (1697) y retocado en su segunda edición (1702), fue reeditado siete veces hasta 1740, de nuevo en 1820-24 y en 1969, traducido al alemán en 1741-1744 y al italiano en 1976. El artículo fue traducido al holandés (1698), al inglés (1710) y al italiano (1958). Y la parte biográfica la recogió Freudenthal en 1899 y Gebhardt en 1914. Con razón dijo Meinsma que «el artículo de Bayle fue la vía regia por la que se difundió el nombre de Spinoza por todo el mundo». Por eso resultaba extraño que, hasta hace poco (1995), nuestro idioma no contara con una versión, total o parcial, del mismo[6].

Pierre Bayle (1647-1706) sintió muy pronto una extraña curiosidad por el caso Spinoza y contó con medios excelentes para satisfacerla. Su incertidumbre religiosa y su viva inteligencia le llevaron sucesivamente del protestantismo a la experiencia católica, de ésta al enfrentamiento con Jurieu y al destierro en Holanda (1681). Instalado por fin en Rotterdam y sostenido por mecenas como el concejal liberal y antiguo amigo de Spinoza, Adriaen Paets, se entrega a leer y a recopilar datos para la que será la obra de su vida, el *Dictionnaire*. Nos consta que desde 1679, que adquirió la traducción francesa del TTP y la edición original de OP, estuvo siempre

atento a cuanto se escribía sobre el judío, al que haría célebre como «ateo virtuoso». Así lo acreditan las reseñas publicadas en su revista *Nouvelles de la République des Lettres* entre 1684-1687[7].

Pero la mejor prueba de sus lecturas son las notas al artículo «Spinoza». De acuerdo con el método histórico y crítico, que le es propio, el artículo consta de un breve texto principal, cuyas noticias van avaladas por breves citas bibliográficas y cuyas ideas son desarrolladas en amplias notas críticas. El espíritu que anima a su autor, va de cierta admiración por la vida del personaje al imperioso afán por destruir su sistema.

Su admiración por Spinoza invita a Bayle a dejar constancia de que el modesto judío abandonó primero el judaísmo, se inició después en el latín y la filosofía, adquirió luego renombre intelectual entre los personajes más diversos y vivió siempre honestamente, entregado a la filosofía. Su desacuerdo intelectual, en cambio, le incita a calificar la doctrina spinozista de «la hipótesis más monstruosa que quepa imaginar y la más diametralmente opuesta a las nociones más evidentes de nuestro espíritu» (B-8). En último análisis, la crítica prevalece sobre la admiración, ya que Bayle duda de la rectitud intelectual de Spinoza y de su sinceridad con los amigos cristianos, le acusa de impío y no logra disimular cierto prurito en contar historietas, que demostrarían la cobardía del ateo ante la muerte (de B-8 a B-14 y notas S y Z).

Por su método y por su contenido la biografía de Bayle se opone frontalmente a la de Jelles. De ahí que se haya tendido a subestimar su aportación, como si solo hubiera añadido al *Prefacio* de OP «un pequeño número de detalles», fuera cierta su dependencia de Lucas y notable también la de Kortholt[8].

Como se desprende de nuestras Notas y del Índice analítico, ni los «detalles» son tan pocos ni la «dependencia» es tan clara y notable. Aparte de OP, y, en su segunda edición, también de Kortholt, el texto de Bayle cita, resume y critica decenas de obras. Parece, pues, poco correcto hacer depender un escrito (Bayle), que cita sus propias fuentes y cuya primera edición es anterior, de otro que reproduciría notas personales recogidas en un viaje (Kortholt), o de un tercero que, aparte de haber sido publicado

mucho más tarde, ni cita sus fuentes ni se conoce su autor, composición y transmisión (Lucas).

### 3.º S. Kortholt (1700)

Christian Kortholt (1633-1694), profesor de teología en Kiel, había publicado una obra titulada *De tribus impostoribus* (1680), contra Hobbes, H. Cherbury y Spinoza, que ya habían sido asociados por Jacob Thomasius en su crítica al TTP (1670: N-52). Su obra se presentaba como la réplica a otra, anónima y del mismo título, dirigida contra Moisés, Cristo y Mahoma como fundadores de las tres religiones monoteístas. Pero, por lo que ahora diremos, parece que él se dirigía más bien contra una tradición y no contra un escrito concreto, que él tuviera a la vista.

En efecto, aunque esta idea era antigua, parece haber tomado cuerpo con la carta del papa Gregorio IX (1 de julio, 1239) al emperador Federico II, con el que estaba en lucha y cuyas simpatías por los musulmanes eran conocidas. A partir del s. XVI, el título fue atribuido a los más célebres escritores heterodoxos, desde el mismo Federico II y su secretario, Pedro de las Viñas, hasta Maquiavelo, Bruno, Vanini, Hobbes y Spinoza. Pero lo cierto es que, en forma de libro y de contenido opuesto al de Ch. Kortholt (1680), como era el por todos citado y por nadie visto, no se conoce ninguno hasta otro, que parece haber sido escrito ocho años después del suyo y titulado *De imposturis religionum* (ca. 1688)[9].

Y tampoco éste, cuyo manuscrito se atribuye a J. J. Müller (1685-1733) y se conserva en la Biblioteca Nacional de Viena, sería editado hasta 1753, y reeditado, según parece, en 1792, 1843, 1846, 1874, etc. Está en latín y consta de seis capítulos, por lo cual es distinto de otro similar, pero escrito en francés y que consta de veintiún capítulos. Pues éste lleva por título *L’esprit de Spinosa* y, como se sabe, fue publicado junto con *La vie de monsieur Spinosa* (1719), atribuida a Lucas y que es la que aquí nos ocupa. Ambos son distintos, a su vez, de su versión «final», en seis capítulos, editada en 1768 por Naigeon y d’Holbach, con el título ya entonces habitual *Traité des trois imposteurs*, con el cual sería reeditada en 1775, 1776, 1777, 1793 y 1796[10].

Hecha esta brevísima mención de la historia del *De tribus impostoribus*, pasemos a la biografía de Spinoza. Sebastián Kortholt (1675-1760), hijo de Christian, debió de sentir curiosidad por Spinoza, del que ya tenía otras noticias por la correspondencia de su padre (K-3). De ahí que, años antes de Stolle/Hallmann (1702-1703) y de Murr (1757), hizo un viaje a La Haya (ca. 1695-97) a fin de conocerlo más de cerca. Incitado finalmente por Th. Burnet y por Bayle (K-11) decidió incluir en el «Prólogo» a la edición póstuma de la obra de su padre (1700) los datos recogidos. Lo cual no debió de serle inútil, puesto que al año siguiente sería nombrado profesor de literatura en Kiel.

Su texto, lo mismo que el de Bayle, ha sido subestimado frente a las biografías de Colerus y de Lucas. Meinsma, por ejemplo, no dudó en afirmar que Kortholt solo añadía «dos o tres informaciones» sin respaldo documental. Y Freudenthal opinaba que su «rígida ortodoxia» le había impedido comprender la nobleza del filósofo panteísta, asociándolo al ilustrado, crítico y escéptico Bayle frente al pastor, suave e indulgente, Colerus[11].

A pesar de este juicio negativo, incluyó en su selección la parte biográfica del «Prefacio», que pasó así a la historia del spinozismo. Hace poco ha sido traducido al francés y valorado en su justa medida, pues se reconoce en sus notas que, en varios casos problemáticos, «Kortholt tiene razón contra otras fuentes».[12]

Es sin duda cierto que S. Kortholt, como Bayle y Colerus, no simpatiza con Spinoza, al que descalifica, frente al *Prefacio* de OP, tachándolo de «ateo malvado» (K-5) e «impío» (K-10), de «ávido de gloria» y «ambicioso» (K-6), y de «alma impura» (K-7). Es cierto también que, aparte de OP, de Bayle y de la carta de Greiffencranz a su padre, Kortholt no cita más fuentes que el testimonio del hospedero de Spinoza, recogido durante su estancia en La Haya. Pero tampoco se puede ignorar que, en otros casos, su texto se limita a constatar escuetamente sus noticias e impresiones, sin comentarlas.

Y así, por aludir tan solo a las más relevantes, Kortholt demuestra tener noticia de que el padre de Spinoza era comerciante y sugiere que el abandono de la profesión por parte del hijo supuso cierto distanciamiento

entre ambos; alude a su relación con la hija de F. van den Enden; a los problemas con la herencia de sus padres, simbolizada en la cama que eligió para él y que de hecho parece haber usado; a su trato con hombres políticos, a su célebre reacción ante la muerte de Jan de Witt y a su fama de solitario por los años 1672; a sus gastos en la pensión de Spyck y a las circunstancias de su muerte; a que sus libros fueron vendidos y sus manuscritos enviados a Rieuwertsz; y, en fin, a una posible traducción de la Biblia, etc.[13].

Aun cuando Kortholt no ofrezca, como suele hacer Bayle, fuentes documentales, estas noticias parecen ser objetivas y algunas de ellas pudieran proceder de entrevistas con su compatriota Colerus. Donde la ortodoxia impide al biógrafo ser imparcial, es más bien en la valoración de las obras de Spinoza, pues afirma que fueron redactadas a altas horas de la noche, ridiculiza su hipotética quema del tratado sobre el *Arco iris* y lanza toda suerte de maldiciones contra las que quedaron. Mas todo esto es fácil de detectar y de poner entre paréntesis, sin por ello cuestionar su veracidad en las informaciones biográficas.

**4.º Colerus (1705)**

Es ésta la más completa de las biografías antiguas sobre Spinoza (1705) y, pese a sus erratas e inexactitudes, debidas a la incuria del autor, la que durante casi dos siglos ha gozado de mejor fama y ha tenido mayor difusión. No obstante, ambos aspectos deben ser matizados aquí y, después con más detalle, en relación a la de Lucas.

En efecto, el texto de Colerus fue traducido de inmediato al francés (1706) y al inglés (1706), y algo más tarde al alemán (1733). Pero, como la versión francesa era más defectuosa todavía que la original holandesa, que tardaría casi dos siglos en ser reeditada (1880, 1899, 1910), y pronto se vio contaminada por la de Lucas a través de Fénelon-Lami-Boulainvilliers (1731), no fue posible valorar una y otra en sus justos términos hasta que Jacob Freudenthal (1899) hizo una edición fiable de ambas. Y aún entonces no quedaron despejadas todas las dudas sobre las relaciones entre ellas, ni tampoco, como se verá en todo lo que sigue, acerca del valor que cada una merece[14].

Su autor, Johannes Nicolaus Köhler (1647-1707), alemán natural de Düsseldorf y pastor luterano, llegó a interesarse por el filósofo judío, porque residió, en la misma época que Bayle, en Holanda. En efecto, después de ejercer en Amsterdam durante catorce años (1679-1693: C-37), de donde Spinoza se fuera veinte años antes (1656), fue trasladado a La Haya, al cuidado de su comunidad, a la que pertenecía Spyck, hospedero y amigo del filósofo durante los últimos siete años de su vida (1670-1677). Dos años antes de su muerte publicó un libro titulado *La verdadera resurrección de Jesucristo de entre los muertos contra B. de Spinoza*, al que adjuntaba otro: *Breve, pero fidedigna biografía de Benedictus de Spinoza* (20), 1705).

Estos datos bastarían para demostrar que su interés por el filósofo no surgió de la fortuita circunstancia de haberse alojado en la misma pensión en que lo hiciera éste, cuando llegó a La Haya, hacia 1669-1670 (C-22), sino de la inquietud religiosa frente a la influencia de su obra, que él debió de percibir muy pronto en los medios eclesiásticos (N-48). Lo ponen en evidencia el cúmulo de datos recogidos y el análisis de libros por él citados.

La biografía, consta de 14 capítulos, en los que se expone cronológicamente la vida del filósofo, desde su origen familiar y sus estudios hasta la excomunión, desde su traslado a La Haya y sus relaciones con altos personajes hasta su muerte y la publicación de sus obras. De acuerdo con su objetivo crítico, Colerus incluye un extenso relato de la excomunión de Spinoza (cap. IV, §§ 10-18) y resume las numerosas críticas dirigidas contra el TTP y las OP (caps. XI-XIII, §§ 32-61). Tanto esta dualidad de contenido —relato de la vida y crítica de la doctrina— como el interés por señalar sus fuentes, permiten contrastar sus noticias y sus críticas con las de Bayle.

Su escrito tiene, pues, un objetivo apologético, no de Spinoza, como en el *Prefacio* de Jelles, sino del cristianismo, cosa que carecía de sentido para Bayle. «No es mi propósito, dice Colerus, citar aquí todas las ideas absurdas e impías de Spinoza, sino tan solo algunas, sin duda las más importantes, a fin de infundir a los lectores cristianos terror y aversión hacia los escritos y enseñanzas de este hombre» (C-49).

Guiado por ese objetivo, parece haber recogido, durante más de veinte años que residió en Amsterdam y La Haya, noticias y opiniones sobre «el más impío ateo que jamás haya existido en el mundo» (C-47). Leyó sus obras, sobre todo el TTP y la *Ética* (C-43, 46-49); extractó datos biográficos del *Prefacio* de OP, de Bayle en la versión holandesa de Frans Halma (1653-1722) y probablemente de Kortholt en ella citado; analizó las críticas de Bredenburg, Blijenbergh, Mansvelt, Velthuysen, Wittich, etc.; se informó acerca del judaísmo en Maimónides, Seldenus y Lightfoot; recogió noticias directas de diversas personas que conocieron a Spinoza, como la viuda van der Werden, el sobrino de Wittich y el subastador de los bienes.

Pero, por encima de todo eso, trató durante unos diez años con el hospedero del filósofo, Hendrik van der Spyck, luterano practicante, que llegó a tener doce hijos, cuya afinidad religiosa le debió de facilitar que le comunicara datos muy concretos al clérigo, que se los bautizaba y apadrinaba, y que no tenía reparos en poner en el título de la biografía su confesión y profesión. Solo así se explica que Colerus haya tenido acceso directo a documentos y confidencias de todo tipo, en torno a la muerte y edición de las obras del filósofo, que serán avaladas por textos recogidos en las «Noticias» (N-61, N-71). Entre ellos cabe aludir al cuadernillo de dibujos de Spinoza, al libro de cuentas de Spyck y a su estrecha colaboración con el editor y amigo del filósofo, Rieuwertsz, como si fueran sus albaceas (N-74).

¿Qué valor otorgar a la obra redactada con estos materiales y este propósito? En general, parece que los críticos han dado por bueno el severo dictamen de Meinsma. «Los raros datos ofrecidos por el valiente Colerus sobre la juventud y la adolescencia de Spinoza, e incluso hasta 1671, son imperfectos y sujetos a precaución… Solo la parte biográfica que se sitúa en La Haya, merece entera confianza»[15].

Este dictamen, sin embargo, debe ser matizado en dos puntos fundamentales, que en él van implícitos: su silencio sobre la juventud de Spinoza y sus frecuentes errores. Acerca del silencio hay que observar que Colerus no da solo noticias sobre el período de La Haya, sino también, aunque menos, sobre el de Amsterdam, donde también él había vivido. Donde su silencio es casi total, es en la década de Rijnsburg y Voorburg

(1660-1670), a pesar de que en la *Correspondencia* (Ep 1-41) podía haber hallado muchas noticias sobre esos años, tan centrales como productivos.

En efecto, Colerus informa sobre la casa familiar de Amsterdam, sobre el aprendizaje del latín en la escuela de F. van den Enden y la coincidencia de Spinoza con su hija y con Dirk Kerckring; sobre su alejamiento progresivo de los judíos, la oferta de la pensión, el atentado y la excomunión; sobre su aprendizaje del oficio y su residencia en Ouderkerk/Ouwerkerk. Al menos las noticias sobre la casa familiar y sobre Ouderkerk parece haberlas recogido en Amsterdam, ya que las otras o están en Bayle o en documentos de La Haya.

Acerca del segundo punto, relativo a los extraños errores de Colerus, es cierto que Meinsma y Freudenthal los elevan a una veintena[16]. Pero por los análisis realizados en nuestras notas podemos matizar que algunos son simples erratas; otros, imprecisiones en fechas o cuentas, que pudiera haber corregido con otros datos por él citados; y otros, en fin, son más bien puntos discutibles o matices de interpretación. En general, reflejan dos aspectos de su personalidad, que Stolle desvelara: menos cuidadoso de sus expresiones que celoso de su ortodoxia[17].

**5.º Lucas (1719)**

La biografía de «Lucas» (el «Anónimo», dicen otros) suele ser hoy la preferida, aunque sigue siendo también la más problemática. Publicada catorce años después de la de Colerus, a la que durante casi dos siglos estuvo relegada, logró con el historiador Meinsma (1896) que su estima ascendiera, y con el editor clásico Freudenthal (1899), que su texto fuera antepuesto a los demás. Y esta decisión fue reforzada por A. Wolf (1927) y por Heinemann (1939), que hicieron de ella «la más antigua» de todas.

Pero ¿es más antigua y más valiosa que las demás? Para acreditarlo hay que someter su texto a la criba del método hermenéutico, formulado por Spinoza para la Biblia. Éste exige que la crítica doctrinal, sobre su verdad o falsedad, vaya precedida de la crítica textual, que determina el sentido por el contexto, y ésta, a su vez, de la crítica histórica, que fije su autor, su fecha y su forma de transmisión. Ahora bien, las tres condiciones ofrecen serias

dificultades en nuestro caso. Para verificarlo recordaremos la opinión de su editor clásico, Freudenthal, admirador de «Lucas», a la vez que de Spinoza.

5.1 *La edición crítica de Freudenthal y sus ambigüedades*.

El texto que hoy conocemos apareció en dos ediciones, ambas sin nombre de autor, (20), 1719. La primera, titulada *La vie de feu Spinosa*, en la revista «Nouvelles Littéraires». La segunda en forma de libro (ed. Le Vier), que incluía, junto con la anterior con ciertas adiciones, *L'esprit de Mr. Benoît de Spinosa*, una de las versiones del *Traité des trois imposteurs*, al que ya hemos aludido (notas 9-10). En 1735 fue reeditado el libro, pero con una nueva portada, que se hizo célebre, *La Vie de Spinosa par un de ses disciples*. Y en 1755, fue reimpreso.

Al parecer, su texto provocó tal rechazo que desaparecieron casi todos los ejemplares de las dos versiones de 1719. De ahí que, en el siglo siguiente, ni Boehmer (1852) ni Pollock (1880) ni Meinsma (1896) lograron encontrar ninguno, auque este último pudo usar una copia de la Biblioteca Real de La Haya, y alguna otra de las reimpresiones de 1735 y 1755.

Por el contrario, Freudenthal halló en Gotinga un ejemplar de la 1.ª, a la que designó «N» (revista citada), y otro de la 2.ª en Halle, a la que designó «H». Dado que otras ocho copias manuscritas (seis de N y dos de H) no mejoraban los originales impresos, hizo su edición crítica sobre estos dos. Su labor de edición fue compleja, y el resultado ambiguo. Puesto que se apoyó en Meinsma y, en lo principal, le siguió, recordamos primero a éste.

Como hemos dicho, Meinsma prefirió la «Vida» de Lucas a la de Colerus. Y lo hizo por dos razones, que él resume así. «Responde mejor que la de Colerus al *Prefacio* de OP y propone con frecuencia una mejor cronología de los acontecimientos»**[18]**. Claro que fundarla en otra de cuarenta años antes y utilizar, para elogiarla, términos vagos como «con frecuencia» y «cronología», es muy poco. Sobre todo, si constatamos que Lucas ofrece muy pocas fechas concretas, y no siempre del todo exactas.

Freudenthal es más detallado, pero no más coherente. Siguiendo a Meinsma, coloca el texto de Lucas al frente de todos los demás, porque sería anterior a ellos (el *Prefacio* de OP no lo recoge). Y, sin embargo,

critica a su precursor por haber alabado en exceso a Lucas, en el que denuncia «graves faltas», «alabanzas infladas», «fantasiosos adornos de hechos»; y, en general, una «tendencia defectuosa a no compulsar los hechos». Esta incoherencia general tampoco la evita en el punto decisivo para Meinsma: la juventud de Spinoza. Pues alaba a Lucas por haber silenciado hechos, como el «atentado» y sus amores con la hija de F. van den Enden, ya que serían falsos o infundados. Critica, en cambio, su versión del diálogo de Spinoza con los «amigos» y del papel de Morteira en su «excomunión», porque ambos serían exagerados**[19]**.

Por otra parte, Freudenthal tampoco es coherente en la valoración de las dos versiones (N y H), del texto. De forma global, afirma que «ninguna de las dos ediciones ofrece un texto seguro», por lo cual decide contar con ambas. En la práctica, sin embargo, la opción no le resulta fácil. En principio, sigue el texto de H —sin duda porque es más completo que el de N—, poniendo entre corchetes los tres pasajes más dudosos (L-12[2], L-24, L-36 [2]). Pero, aunque el primero sea una simple «glosa», los otros dos son claros «dobletes» de Colerus, lo cual plantea el problema de su prioridad. En cuanto a N, de los doce «cambios» (variantes), que en él señala, siete son irrelevantes; y, de los otros cinco, tres nos parecen adiciones de H (jansenistas, cartesianos, parricidio), más bien que omisiones de N; y el cuarto (máximas), aceptado por él de N, resulta superfluo. Al fin, solo el quinto (libertinos), no aceptado por él, nos parece significativo en N y aceptable**[20]**.

A la espera de que señalemos algo más importante, en relación al autor del texto, Lucas o Saint-Glain, y que tiene que ver con sus preferencias por H (5.2.2), tenemos ya la impresión de que el ilustre editor, atraído y rechazado a la vez, como el autor de *La vida*, por dos fuerzas contrarias, asumió como propia la «certeza» del «copista/editor» sobre Lucas como autor de la obra y la de Meinsma sobre la prioridad de ésta sobre las demás. Pues él sabía que ni una ni otra estaban probadas y lo confesó en estos términos. «Existen, pues, interpolaciones, que no permiten emitir un juicio sobre la antigüedad de Lucas y el valor de su biografía»**[21]**.

5.2 *Problemas pendientes: estilo, autor, fecha*.

Esta duda sobre la antigüedad y el valor de Lucas es demasiado seria en quien lo prefiere a los demás. A fin de aclararla, trataremos tres temas, que están implícitos en ella: 1) el estilo, 2) el autor, 3) la fecha. A partir de ahí, bosquejaremos, a modo de conclusión (5. 3), las relaciones entre Lucas y Colerus.

5.2.1) *Estilo teatral del texto*.

El propósito de «Lucas» —autor, copista y editor— es rendir a Spinoza el homenaje de un discípulo y amigo, ya que, por haber luchado por la verdad y la razón, habría sido envidiado por el vulgo y relegado al olvido por los poderosos (L-1, 32, 38-39). Acorde con este objetivo, el texto adopta el tono de un discurso solemne, en la doble dirección de panegírico hacia el filósofo y sus protectores, y de crítica mordaz hacia sus enemigos. Entre los primeros están S. J. de Vries con su pensión vitalicia, y Jan de Witt con su ayuda económica y sus consultas sobre asuntos de Estado. Entre los segundos, el gran rabino Saúl Leví Morteira, responsable de su expulsión de la sinagoga; y, en general, los eclesiásticos, tanto judíos como cristianos. Hay un rasgo que imprime al conjunto un carácter típicamente teatral, y es que el protagonista, Spinoza, suele expresar en primera persona sus ideas más importantes[22].

Ello no impide, sin embargo, que «Lucas» recoja e incluso cite de forma implícita (Heinemann) ideas señeras de la *Ética*, seleccionadas, como después diremos (5. 2. 3), desde la perspectiva deísta y libertina, propia de *El espíritu de Spinoza*[23]. Esas ideas, que articulan el argumento, corren paralelas con hechos, con los que monta el armazón y, en cierta medida, la cronología y el panegírico de la «Vida» del filósofo.

5.2.2) *Autor incierto: ¿Lucas o Saint-Glain?*

Aunque el texto fue publicado sin nombre de autor, éste se califica a sí mismo de «amigo» de Spinoza (L-1), mientras que su editor y/o copista le

eleva al rango de «discípulo» (L-a, L-b) y se atreve a identificarlo, «quizá con certeza», con un tal «señor Lucas» (L-b). De acuerdo con esto, una nota de la versión H (L-19 [aa]) llegará a poner en duda la versión N, que afirma en la nota paralela (L-19 [a]) que Saint Glain es el autor de la traducción francesa del TTP, ya que H añade contra N que hay «otros» que también la atribuyen a Lucas, con lo cual intenta reforzar la tesis inicial del editor (L-b), de que Lucas es el autor de la «Vida».

Se trata de Jean Maximilien Lucas (ca. 1646-1697), natural de Rouen, calvinista y médico, que huyó de Francia y pasó unos veinticinco años como periodista y librero en Holanda, ligado a la secta de los Rosacruz, afín a los masones. En 1673 representó una obra de teatro en Amsterdam; en 1685, dedicó unos versos al cabildo del Ayuntamiento, donde J. Hudde, corresponsal y amigo de Spinoza (1666), era el primer magistrado; en 1687 fue expulsado de la ciudad por sus escritos; no obstante, al año siguiente editaría en Leiden, con la anuencia del gobierno Orange, *Quintessences* y *Pot de nouvelles*, con durísimos ataques contra Luis XIV; y unos diez años después moriría en La Haya**[24]**.

Pese al esfuerzo del copista y/o editor a favor de la autoría de Lucas, el historiador Prosper Marchand (1675-1756) intenta debilitarla, sugiriendo otros nombres, como Mr. Johan Vroesen, consejero de la Corte de Brabante en La Haya, y Charles Le Vier/Levier o de la Selve, editor de la biografía. Y el spinozista W. Meijer, (20) 1915, añadirá el del abogado Johan Louckers (C-72). Ahora bien, éste no halló más apoyos; Vroesen solo habría sido citado al final de una versión del *Traité des trois imposteurs*; y Levier fue descartado por el propio Marchand (ed. 1758) por considerarle incapaz de entender y hasta de leer los textos de Spinoza. Pero lo que aquí importa, es que rechazó de plano que Lucas fuera el autor de *La vida de Spinoza*. «Su genio bufón y su forma de escribir igualmente lamentable, me hacen considerarle como absolutamente incapaz de haberla llevado a cabo jamás»**[25]**.

¿Por qué, entonces, no volver a pensar en Saint-Glain, propuesto por N (L-19 [a]), aunque no por H (L-19 [aa]), y preferido por M. Francès (1955)? En nuestra opinión, tanto su biografía como otros hechos hacen más plausible esta hipótesis. En efecto, Gabriel de Saint-Glain (ca. 1620-

1684/1685), nacido en Angers, de familia noble y hugonote, cayó pronto en desgracia con Luis XIV, por lo que vivió largos años como refugiado en Holanda, donde fue por algún tiempo capitán al servicio de los Estados Generales y, hacia el final de su vida, director de la *Gazette d'Amsterdam*. A esta trayectoria, análoga a la de Lucas y de otros hugonotes, se añaden algunos hechos, que le habrían acercado más a Spinoza. Le visitó a él y a otros en Voorburg (1665); se casó el 26 de mayo de 1669 en La Haya, coincidiendo allí con el autor del TTP hasta su muerte (1677); le encontró Morelli en Utrecht, a donde le había invitado Condé (1673); y cabe pensar que, por haber sido «militar», conociera a Spyck, hospedero de Spinoza en La Haya, donde murió antes del 18 de enero de 1685**[26]**.

Por otra parte, no hay razones para dudar con H (L-19 [aa]) de que Saint-Glain fue el traductor del TTP al francés (1678), a cuyo texto añadió un minucioso índice analítico, una breve lista de erratas y, sobre todo, las célebres *Notas marginales* de Spinoza. Este hecho (L-19 [bb]), unido a los otros citados, hace más plausible que Saint-Glain y no Lucas sea calificado de su amigo y discípulo, tal como afirma N. «Tan pronto conoció a Spinoza, se hizo uno de sus discípulos y de sus más grandes admiradores» (L-19 [a]). Frente a un Lucas, del cual no hay noticia alguna que le relacione con el filósofo, se perfila la figura de Saint-Glain, que coincidió con él en la misma ciudad durante ocho años (1669-1677) y justamente aquellos durante los cuales el TTP fue publicado (1670) y traducido al francés (1678). Las *Notas marginales*, que Spinoza quiso añadirle, sólo él pudo entregarlas al traductor, porque éste había llegado a sintonizar con las ideas y con la persona de su autor, como revela en su biografía, que cierra con el panegírico de su muerte**[27]**.

Ante este problema decisivo se muestran igualmente reticentes Meinsma y Freudenthal. Pero la diferencia entre ambos está a favor del primero. En efecto, Meinsma no pudo menos de reaccionar contra las argucias del editor y/o copista de «Lucas», retorciendo con sutil ironía su discurso. Éste viene a decir: el autor de *La vida de Spinoza* y de la traducción del TTP son el mismo; y puesto que Lucas es el autor de la primera, quizá lo haya sido también de la segunda (L-19 [aa]). A lo cual Meinsma replica con esta desconcertante pregunta: «¿Luego de Saint-

Glain?» (p. 5). El sentido de su réplica es obvio: puesto que Saint-Glain es sin duda el autor de la traducción del TTP (L-19 [a]), mientras que de Lucas aún no sabemos nada seguro, también lo será de *La vida de Spinoza*. La clave de este «retorqueo», implícito en esa pregunta inicial de su gran obra, nos la da él mismo, cuando llega al período de La Haya y alude a la traducción del TTP. Pues ahí desvela su opinión con otra apostilla: «Y quizá no es equivocado». ¿Qué? Decir que, dado que Saint-Glain fue el traductor del TTP al francés, también habrá sido el autor de *La vida de Spinoza*[28].

En nuestra opinión, Meinsma con sus sutiles réplicas desmonta la argucia del «editor» de *La vida de Spinoza*, a favor de Lucas, aunque sin decidirse por Saint-Glain. Freudenthal, según hemos apuntado ya (5.1, fin), es más evasivo. Cuando le tocaba hablar de ello, remite al lector a Meinsma, sin hacer ningún comentario: ni sobre él ni tampoco sobre las «notas» de *La vida*, que lo mencionan. Por el contrario, en vez de preferir, como hemos hecho nosotros, la versión de N (L-19 [a]), favorable a Saint-Glain, por ser más sencilla y coherente, a la de H (L-19 [aa]), se limita a imprimir ambas versiones en el orden que le es habitual —H antes de N—, sin añadir ni aclarar nada por su cuenta. En efecto, después de advertir que su edición del texto de «Lucas» hará uso de ambas versiones, evade el problema en estos términos. «En él, las adiciones de H son señaladas con corchetes como glosas. También entre las *notas* hay muchas que no pueden proceder del autor de la biografía. Así la nota 3 a la p. 14 en H [L-19 [aa]], en la cual se habla del autor del libro en tercera persona». En vez de afirmar que el contenido de la nota es incoherente, Freudenthal sugiere que es del editor, con lo cual da por buena su opción a favor de Lucas[29].

Frente a las argucias del «editor» de *La vida*, las sutiles e indecisas réplicas de Meinsma y las evasivas e incoherencias de Freudenthal, el cotejo textual de la «Introducción» a *La vida* (L-a. L-b) con las «Notas» a L-19 nos demuestra que la opción por Lucas como autor es incierta, si no arbitraria. Por el contrario, la personalidad de Saint-Glain sintoniza más con el texto; el estilo retórico y combativo de la biografía reproduce el de muchos pasajes del TTP, que él tradujo; y su odio a los judíos y eclesiásticos coincide con el de los títulos que, en sintonía con la doctrina del TTP, él dio a su traducción (1678)[30].

5.2.3) *Fecha de composición y de impresión*.

Para la fecha de redacción contamos con tres datos. El primero es que en su texto se dice que Spinoza «no tuvo la dicha de haber visto el fin de las últimas guerras» (L-38), cuyo «comienzo» sí había visto (L-22), en clara alusión, en ambos casos, a la larga guerra de Luis XIV contra Holanda (1672-1678). El segundo es que el último libro citado en su «Apéndice» es el de Cuffeler, editado en 1684 (L-43). El tercero es que ahí se alude al escrito de Spinoza sobre el «Arco iris» (L-41) y no, como sería obvio en Lucas, a la edición de La Haya (1687). De acuerdo con estos tres datos, la redacción de esos pasajes podría haber sido anterior a Bayle, Kortholt y Colerus. En cambio, la alusión a Cuffeler, la única ausente en Colerus, excluiría que hubiera sido redactada antes del final de dichas guerras (1678), en contra de lo sugerido por Dunin-Borkowski (1904), mientras que podría retrasarse hasta la muerte de Saint-Glain (1684/1685), que fue anterior a los *Opúsculos* (anónimos) (1687), a la fecha sugerida para *La vida* por A. Wolf (1688) y también a la muerte de Lucas (1697).

No obstante, hablar de la hipotética redacción de un escrito vale poco, cuando éste no ha sido publicado hasta unos cuarenta años más tarde. Al menos, mientras no se sepa que no ha sido corregido, completado o modificado antes de ser dado a la imprenta. Y, en este caso, las variantes entre N y H y de ambas con la traducción francesa de Colerus (1706), parecen probar, como sugirió M. Francès y había admitido Freudenthal, que, si el texto fue redactado entre 1678 y 1688, fue retocado antes de ser editado (1719).

Por otra parte, no nos parece segura la opinión de Freudenthal, según la cual Lucas no da indicios de Bayle ni de Kortholt, pues en el *Índice analítico* aparecen cuatro posibles paralelismos entre los tres autores, a los que remitimos aquí, añadiendo que los hemos cotejado en las respectivas notas**[31]**.

Ante la imposibilidad de fijar con certeza el autor, y menos todavía la fecha del texto, hay que dejar constancia de algo más importante. Esta biografía, al igual que *El espíritu de Spinoza* o *Tratado de los tres impostores*, que los expertos consideran idénticos, cabe ser calificada, como

se ha hecho con este tratado, como una «vulgata del spinozismo». Más que los datos biográficos de Spinoza, lo que interesa a su autor o autores, es la crítica histórica del cristianismo y del judaísmo, a la que contrapone el panegírico del sabio laico. Estas dos caras del libro se corresponden con las del spinozismo, tal como lo entendían personajes del talante de un Lucas, un Saint-Glain o un Levier, es decir, «el círculo» de hugonotes franceses, residentes en Holanda, en el que Saint-Glain tradujo el TTP[32]. Y ese círculo se inscribía, a su vez, en otro más amplio y disperso, el de los «admiradores» de última hora del filósofo, ya oficialmente acorralado[33]. Se trata, como alguien ha dicho, de un «spinozismo latente», en el que hay «poco de Spinoza», o quizá mejor de «un spinozismo sin Spinoza»[34].

5.3 *Conclusión: relaciones entre Lucas y Colerus*.

A fin de aclarar la transmisión del hipotético texto «matriz» de Lucas/Saint-Glain, hay que explicar, a modo de conclusión de todo lo anterior, sus relaciones con el de Colerus. Meinsma no había dudado en afirmar: «respecto a la vida de Spinoza en La Haya, Colerus y Lucas concuerdan casi completamente». Y ello, reconoce él mismo, a pesar de que es muy poco lo que OP dice sobre ese período (p. 7). Por el contrario, para todo lo anterior a La Haya, Lucas nos daría más noticias y más fiables.

Freudenthal va más lejos, aunque sin lograr, tampoco en este punto capital, ser coherente. Reconoce que existen entre ambos numerosos paralelismos, hasta el punto de que no duda en afirmar: «la coincidencia de los pasajes en cuestión es demasiado grande como para poder aceptarla». Y, para subsanar tal defecto relega algunos a «glosas» y otros a «interpolaciones», y no duda en sugerir, en general, que «la traducción francesa de Colerus fue utilizada por el editor de H o por el redactor de su modelo». Pero, si esto es grave, porque él mismo eligió H como texto base, lo es más el dictamen que emite, años después, sobre ambos biógrafos. «Lucas y Colerus son totalmente independientes el uno del otro»[35].

El problema esencial entre Lucas y Colerus no consiste, pues, en sus divergencias, sino, por el contrario, en sus excesivas coincidencias. Las más notorias son dos dobletes: la pensión de S. J. de Vries (L-24 = C-27) y el

aspecto físico del filósofo (L-36 = C-24). Pero a ellas hay que añadir otras, sin excluir los dos relatos más célebres: del papel de Morteira en su excomunión y de la pensión de Jan de Witt. Ambos se fundan en hechos verosímiles, ya que están acordes con el talante personal y el puesto de ambos personajes. A Lucas le bastaba personalizar ciertos datos, ofrecidos por Colerus y por otros, para construir sus relatos. Su falta de rigor, en cambio, salta a la vista en el estilo apocalíptico en el caso de Morteira y en la hiperbólica y falsa alusión a las matemáticas, en el de Witt. De hecho, el viaje de Spinoza a Utrecht está descrito por él en la atmósfera de Jan de Witt y con datos de otros (L-22 = C-30 = B-5 [G]), y para sus relaciones con éste Lucas pudo haberse inspirado de nuevo en Colerus (L-26 = C-30, fin) [36].

Otras noticias suyas pueden explicarse, igualmente, como simples verosimilitudes o conjeturas. Por ejemplo, que Spinoza leyó el *Talmud*, que no era blasfemo, que no heredó nada de su padre y que no se casó.[37] Y otras, en fin, se hallan en sus obras, como que sus amigos eran cartesianos y que residió dos años en Rijnsburg[38].

Desde su título y subtítulo, el Lucas editado (1719) parece una réplica al de Colerus (1705). El pastor luterano adjuntó su biografía de Spinoza a un sermón en defensa de *La verdadera resurrección de Jesucristo contra Spinoza*, por ser el fundamento de la fe cristiana, que veía atacado en sus últimas *Cartas* a Oldenburg. El libertino autor, copista y/o editor de esta biografía, quiso adjuntar a ella *El espíritu de Spinoza*, es decir, una síntesis personal de su sistema, cuya piedra angular es la salvación por el saber racional (L-40). Si el primero pone el acento en la gravedad de la excomunión judía de Spinoza y de las críticas de escritos cristianos al TTP, el segundo culpa de aquélla a la envidia de Morteira y de éstas a la ignorancia de los teólogos.

En suma, aunque el texto publicado en 1719 hubiera sido redactado antes de 1685 (muerte de Saint-Glain), parece haber sido remodelado, como ya sugería Freudenthal, y completado por varias manos, entre otras la del «editor», como sostuvo M. Francès. Por eso, hemos recordado aquí algunas de las dificultades que, pese a la admiración del autor, Lucas o Saint-Glain, por Spinoza, presenta su texto a un análisis crítico e histórico[39].

## III. Novedad de esta edición.

En esta nueva edición mantenemos el mismo contenido y estructura básica de los textos que en la primera, es decir, dos secciones: «Biografías» y «Noticias». Aquélla se inspiraba en la obra de Freudenthal (1899), aunque introducía notables modificaciones. Desde entonces la situación ha cambiado y, por lo que acabamos de decir, hemos matizado muchos aspectos. Nuestro planteamiento actual es, pues, el siguiente.

3.1) *Freudenthal y sus variaciones*.

El ilustre spinozista germano había reunido y ordenado los principales documentos para la biografía de Spinoza en torno a tres epígrafes: biografías antiguas, documentos oficiales y noticias varias. En las biografías incluyó (por haber excluido la parte biográfica del *Prefacio* de Jelles a OP), Lucas y Colerus en su integridad, Kortholt, Bayle y Monnikhoff, en extractos. Entre los documentos recogió 91 textos procedentes de instituciones judías o eclesiásticas, notariales o municipales. Entre las noticias, ofreció 60 fragmentos de cartas o libros, en su mayor parte contemporáneos del filósofo.

En sus nuevas ediciones del libro, Gebhardt (1914) y, sobre todo, Walther (1977/1998), introdujeron notables cambios en el texto original de Freudenthal. En las *Biografías*, la principal consistió en incluir a Jelles y excluir a Monnikhoff. Por otra parte, los «excerpta» de Stolle/Hallmann, que Freudenthal había situado fuera de las biografías, los incorporaron a éstas, para lo cual Walther (1998) hizo una edición nueva, basada en los dos manuscritos, cuyos textos dio por separado.

Pero la variante principal consistió en reducir el volumen de las secciones segunda y tercera, por lo cual las unificaron en una sola, que rotularon según sus preferencias. En consecuencia, las tres secciones, que eran más o menos iguales en Freudenthal, quedaron reducidas a dos: la primera, de biografías, mantuvo el tamaño original, mientras que la segunda, de documentos, se redujo en Gebhardt a un pequeño apéndice, que Walther volvió a aumentar progresivamente.

3.2) *Esta edición*.

Por nuestra parte, tanto en las *Biografías* como en las *Noticias*, hemos seguido, igual que en la primera edición, el orden cronológico, ya que nos parece el único seguro y preferible a cualquier otro.

De acuerdo con este criterio, en la primera sección de las *Biografías* hemos ordenado sus textos como sigue: *Prefacio* a OP/NS (1677), Bayle (1697/1702), Kortholt (1700), Colerus (1705) y Lucas (1719). De Monnikhoff nos pareció suficiente recoger las referencias a las casas habitadas por Spinoza (N-97), porque, aparte de que su edición es muy tardía (ca. 1743), parece estar calcada sobre la de Colerus. Algo parecido hemos hecho con Stolle/Hallmann, cuyo carácter fragmentario e inconexo le impide ser una biografía, y sus muchos defectos, tanto estilísticos como históricos, le restan confianza. Ello no impide, sin embargo, que en la edición del *Tratado breve* le hayamos otorgado gran relevancia para reconstruir la historia de su texto, y que aquí hayamos recogido sus noticias más novedosas sobre algunos puntos más relevantes.

El mismo criterio hemos aplicado en la segunda sección, de *Noticias*. Puesto que la selección de Freudenthal ha quedado «desfasada», porque incluía textos que ya no tienen interés, habíamos excluido de la primera edición la inmensa mayoría de los documentos oficiales (sección 2.ª) y de los testimonios particulares (sección 3.ª). Y, por ser de innegable interés, habíamos añadido otros, publicados después de Freudenthal, todos ellos relativos al período que precede y sigue a la excomunión del filósofo (1656), de los más oscuros de su biografía. Nos referimos a extractos de los descubiertos y editados por Vaz Dias y Van der Tak (1932/1982) y por I. S. Révah (1958/1995). Finalmente, habíamos añadido el documento de la expulsión de los judíos (1492), ya que, unido a los de la Inquisición sobre Spinoza y Juan de Prado (1658-1659) y a la lista de libros españoles de su Biblioteca, ofrecen tres hitos históricos para valorar sus relaciones con nuestro país.

En esta nueva edición, hemos aplicado con más rigor el orden cronológico a las *Noticias* relativas a la familia, que se extienden de 1618 a 1664. De ahí que la numeración total de esa época ha pasado de 80 a 97, ya

que hemos separado y numerado noticias, que en Vaz Dias iban reunidas en solo dos números (N-2, N-3). No obstante, noticias nuevas solo añadimos ahora una importante, la relativa a la Inquisición de Vidigueira (N-3), tomada de Coelho; y otra, quizá no tan clara, sobre los tres hijos de Miguel Espinoza (N-23), tomada de Walther. Otras, también nuevas, mas no relevantes, como las de O. Borch, hemos preferido asociarlas a noticias análogas y ya conocidas.

En total, el catálogo de *Noticias* constituye algo así como una serie paralela a las de las *Cartas*, de suerte que el cotejo de ambas series ofrece una excelente piedra de toque para las cinco series, menos continuas y paralelas, que se pueden extraer, como hiciera en su esquema Hubbeling (1972), de las cinco *Biografías*. Pues, aunque las noticias aquí recogidas proceden de fuentes tan dispares como una lápida sepulcral o un acta notarial, un panfleto anónimo o la confidencia entre adversarios del filósofo, el testimonio de un amigo o los relatos de recuerdos lejanos o de simples curiosos, todas ellas pueden prestar algún servicio, si se las sitúa en su contexto y se las contrasta con las paralelas, tal como ya hemos hecho en algunas de nuestras notas.

La mayor novedad de la presente edición, en esta segunda sección, son dos aportaciones prácticas. Primera, el orden cronológico completo de noticias, junto con las notas a casi todas ellas, ofrecen una visión más exacta del período anterior a la excomunión de Spinoza; por ejemplo, en lo relativo a sus antepasados y a sus hermanos, cuya lista completa está recogida en el *Índice analítico*. Segunda, el listado completo de los libros de su *Biblioteca* (N-71), junto con las notas a cada uno de ellos (N-71) y dos notas de carácter general (N-71n: 1.º y 2.º), ofrecen dos series de datos, más bien doctrinales o teóricos (lista de conceptos y de títulos de libros, etc.), paralelas a las series cronológicas.

## IV. Instrumentos y uso de estas Biografías.

Para esta edición hemos redactado y reorganizado la *Introducción*, en la que hemos presentado una reinterpretación de la autoría de «Lucas» y de su

reciente asociación a otros dos escritos «anónimos», contemporáneos suyos, el *Theophrastus redivivus* y el *De tribus impostoribus*. Y, además, hemos redactado de nuevo todas las *Notas*, tanto a los textos de las «Biografías» como de las «Noticias» y, de forma muy especial, a la «Biblioteca» de Spinoza. Su contenido sigue siendo doble: de crítica textual e histórica.

Entre las notas de crítica textual, hemos puesto especial interés en las relativas a dos textos, importantes y problemáticos, ya que existen en dos versiones: el *Prefacio* de OP/NS y la biografía de «Lucas» (N/H). Las «variantes», que en ellas hemos señalado y comentado, constituyen un ensayo de nueva edición crítica, cuyo uso hemos facilitado, al destacar las llamadas en el texto original y repetirlas en las notas. A ello contribuya el hecho de haber usado distinta nomenclatura para las notas del autor (Lucas y Bayle) y del traductor/editor, como ya habíamos hecho en las obras de Spinoza (KV, TIE, TTP, etc.).

Las notas de contenido histórico son sumamente variadas, ya que algunas se limitan a completar alusiones del texto o a remitir a lugares paralelos, de sumo interés para la relación mutua entre las distintas biografías; y otras analizan puntos problemáticos o hacen síntesis historiográficas.

El *Índice analítico* es aquí de mayor utilidad por referirse a una recopilación de textos tan rica en datos como dispersa en su procedencia. La mejor prueba de ello la tenemos los estudiosos de Spinoza en el *Índice onomástico*, que se ha añadido a la traducción francesa (1983) de la monografía clásica de Meinsma (1896). En nuestro caso, la novedad es mayor, puesto que en ese Índice hemos integrado los términos teóricos con los onomásticos, y hemos añadido a éstos nombres de lugares, así como títulos de obras y de términos extranjeros, tanto hebreos como latinos, holandeses, franceses, etc. Dada la creciente curiosidad por los mínimos detalles, relativos a la vida y las cosas de Spinoza, hemos prestado atención a todos ellos, como su afición a la óptica, el retrato o dibujo por él pintado, sus distracciones, etc.

# BIOGRAFÍAS DE SPINOZA

## JELLES. «Prefacio» *a las* «Opera Posthuma» (1677)[†]

J-1. Aunque la mayor parte de los escritos incluidos en este libro están incompletos y ni siquiera han sido revisados, retocados y corregidos por el propio autor, no ha parecido inútil[1] darlos a la luz, puesto que ofrecerán notable ayuda al mundo erudito y conocimiento al lector amante del saber[2], que, no satisfecho[3] con ninguna probabilidad o autoridad, busca razones sólidas y verdades infalibles.

### [I. Datos biográficos del autor]

J-2. Y, aun cuando en un libro cuyo contenido[4] es demostrado según el método geométrico[5] como sucede en gran parte de esta obra, no tiene gran importancia saber de quiénes ha nacido su autor ni cómo ha sido su vida (pues qué norma de vida ha seguido se desprende claramente de sus escritos), nos ha parecido, sin embargo, conveniente ofrecer estos pocos datos sobre su vida[6].

J-3. Desde su infancia fue instruido en las letras y en su juventud se ocupó durante largos años especialmente[7] de la teología. Cuando alcanzó aquella edad en que la inteligencia madura y es capaz de investigar la naturaleza de las cosas, se entregó[8] a la filosofía. Mas, como no se sintiera plenamente satisfecho ni con sus maestros ni con los escritores de estas ciencias y experimentara, en cambio, un ardiente deseo de saber, decidió ensayar él mismo qué lograría en tal materia con sus propias fuerzas. Los

escritos[9] del célebre Renato Descartes, que le precedieron en el tiempo[10], le prestaron gran ayuda en tal empresa[11].

J-4. Después de haberse liberado de todas las inquietudes y ocupaciones mundanas[12], que suelen dificultar la investigación de la verdad, a fin de que sus habituales amigos perturbaran menos sus especulaciones, abandonó la ciudad en que había nacido[13], Amsterdam. Estableció, pues, su residencia lejos de sus conocidos, primero en Rijnsburg, después en Voorburg y finalmente en La Haya, donde falleció de cierta enfermedad, llamada tuberculosis, el 21 de febrero de este[14] año de 1677, después de haber cumplido los cuarenta y cuatro años.

J-5. Aparte de su dedicación habitual a las ciencias[15], se ejercitó especialmente en la óptica y en pulimentar microscopios y telescopios, y demostró en ello tal pericia[16] que, si la muerte no le hubiera arrebatado, cabría haber esperado de él mayores logros.

J-6. Y, a pesar de que se apartó[17], por así decirlo, de todo el mundo, su sabiduría y gran inteligencia hicieron que fuera conocido por muchísimas personas[18], como se ve claramente por las cartas a él dirigidas y por él contestadas.

J-7. La mayor parte de su tiempo la empleó en indagar la naturaleza de las cosas y en ordenar sus hallazgos a fin de comunicarlos a otros[19], y una parte muy pequeña en distraerse y refrescar el espíritu. Tan exagerado llegó a ser su ardiente afán de encontrar la verdad que, según el testimonio de aquellos con quienes vivía, no salió de su casa durante tres meses seguidos. Más aún, a fin de poder progresar[20] en su búsqueda, tal como deseaba, no consideró conveniente aceptar el oficio de profesor en la Universidad de Heidelberg, que le fuera ofrecido por el ilustrísimo y nobilísimo príncipe palatino, como se ve por las *Cartas* 53 y 54.

J-8. De este deseo y profundo afán por hallar la verdad salieron hace muchos años[21] el Iº y el IIº libro de los *Principios de filosofía de*

*Descartes* compuestos[22] y demostrados según un orden[23] geométrico, así como sus *Pensamientos metafísicos*, y hace pocos años[24] su *Tratado teológico-político*, en el que se abordan muchas cosas profundas e importantes, relativas a la teología y a la Sagrada Escritura, así como a los verdaderos[25] fundamentos del Estado[26].

J-9. Del mismo deseo y afán han surgido también todos los escritos contenidos en este libro, que ofrecemos al lector bajo el título *Escritos de B. D. S*. Esto es todo lo que, siendo de algún valor[27], hemos logrado recopilar de sus escritos póstumos y de algunas copias que se conservaban[28] en manos de sus amigos o conocidos. Es de suponer que aún se conserve[28] en manos de éste o de aquél algo de nuestro escritor[29] que no se encontrará aquí; pero también es de confiar que no se va a descubrir nada que el lector no halle aquí muchas veces repetido. Quizá un pequeño escrito sobre el *Arco iris*, que, como se sabe, él compuso[30], se conserve[28] en manos de éste o de aquél, sin que se sepa de quién, si es que, como se ha llegado a creer[31], no lo ha quemado[32].

J-10. Tanto en la portada como en otros lugares el nombre de nuestro escritor solo es impreso con las iniciales por la sencilla razón de que, poco antes de morir, él mismo expresó el deseo de que no se pusiera su nombre a la *Ética*, que se disponía a imprimir. Aunque no dio explicación alguna, en nuestra opinión, el único motivo de tal decisión es que no quiso que su doctrina[33] fuera designada con su propio nombre, ya que en el capítulo 25 del «apéndice» a la cuarta parte de su *Ética* afirma que quienes desean ayudar a otros con sus consejos y acciones a disfrutar juntos del sumo bien, no intentarán que su doctrina[33] reciba de ellos su nombre; y, además, en la tercera parte de la misma obra, en la explicación de la ambición (p. 179)[34], tacha abiertamente de ambiciosos a quienes lo hacen.

J-11. Por lo que concierne a estos escritos suyos, solo[35] la *Ética*, que es con mucho el principal de todos, puede ser considerada como una obra acabada y perfecta, a pesar de que le falta el prefacio de la primera parte. Baste decir que el autor la ha dividido en cinco partes. En la primera trata

*de Dios*, en la segunda, del *alma*[36] *humana*; en la tercera, *de la naturaleza y origen de las pasiones*, en la cuarta, *de la esclavitud humana*, así como de la regla y norma de vida y del bien y el mal humano; y en la quinta, finalmente, *del poder del entendimiento* o *de la libertad humana*, así como de la eternidad del alma[36][37].

J-12. En la primera parte, relativa a Dios, se demuestra: 1) que existe necesariamente; 2) que es único; 3) que existe y actúa por la[38] necesidad de su naturaleza; 4) que es causa libre de todas las cosas y que todas ellas existen en él y de tal manera dependen de él que sin él no pueden ni existir ni ser concebidas; 5) finalmente, que todas las cosas son predeterminadas por Dios, no en virtud de la libertad de su voluntad o de su absoluto beneplácito, sino en virtud de su naturaleza absoluta o de su infinito poder[39].

## [II. Defensa de la doctrina de Spinoza]

### [a) *Monismo y determinismo moral*]

J-13. Aludamos a las dificultades planteadas por algunos contra el *Tratado teológico-político*, a saber, que su autor confunde a Dios y la naturaleza o los toma, como ellos pretenden, por una y la misma cosa, y que establece una necesidad absoluta de todas las cosas y acciones[40].

J-14. En cuanto a la primera, responde en la *Carta 21*, dirigida al señor H. Oldenburg, en estos términos: «afirmo que Dios es causa inmanente (como se dice), y no transcendente, de todas las cosas. Digo y demuestro, con Pablo y quizá con todos los antiguos filósofos, aunque de otra forma, y, me atrevería a decir, con todos los antiguos hebreos, en cuanto se puede saber por algunas tradiciones, a pesar de sus múltiples adulteraciones, que todas las cosas existen en Dios y en Dios se mueven»[41].

J-15. A la segunda dificultad responde en la *Carta* 23, dirigida al mismo señor, H. Oldenburg: «le explicaré aquí, en pocas palabras, en qué sentido

afirmo yo la necesidad absoluta de todas las cosas y acciones. No someto en absoluto a Dios a la fatalidad, pero concibo que todas las cosas se siguen de la naturaleza de Dios con una necesidad inevitable, del mismo modo que todos conciben que de la naturaleza del mismo Dios se sigue que Dios se entiende a sí mismo. Pues nadie niega que esto se siga necesariamente de la naturaleza divina, y, sin embargo, nadie concibe que Dios sea coaccionado por fatalidad alguna, sino que se entiende a sí mismo de forma totalmente libre, aunque necesaria. Además, esta inevitable necesidad de las cosas no suprime ni las leyes[42] divinas ni las humanas. Pues las mismas doctrinas morales, reciban o no de Dios la forma de ley o de derecho, son siempre divinas y saludables. Y así como el bien que se sigue de la virtud y del amor divino, no es más o menos deseable porque lo recibamos de Dios como juez o que emane de la necesidad de la naturaleza divina, tampoco, a la inversa, el mal que se sigue de las acciones y pasiones depravadas, será menos de temer porque se siga necesariamente de ellas. Y, en fin, tanto si hacemos necesariamente las cosas que hacemos, como si las hacemos contingentemente, somos siempre guiados por la esperanza y por el miedo.»[43].

J-16. Esta necesidad fatal de las cosas, a saber, que existen y obran determinadas por causas que, a su vez, son determinadas a existir y a obrar por otras causas, y éstas, de nuevo, por otras, y así hasta llegar a Dios (primera causa de todo, pero incausada y no causada), es demostrada por nuestro autor en las proposiciones 16, 17, 18 y 19 de la primera parte de su *Ética*.

J-17. Esta doctrina ha sido tan vivamente expresada por el excelente historiador y poeta P. C. Hooft, en sus días conde de Muiden, en su ampliación del poema de Virgilio, *Foelix qui potuit*, etc., que he estimado conveniente añadirla aquí, como sigue:

«Feliz el que entiende las causas de las cosas y sabe que están tan firmemente ligadas entre sí que ninguna (excepto Dios) puede ser algo ni vivir por sí misma, sino que todas necesitan de otras causas. Vemos que cuanto acaece, deriva de la virtud de una causa. Cuando ella cesa, ninguna

acción subsiste ya, y la causa ya no es causa. Cuanto ha sido forjado en el mundo, ha sido puesto en camino por una fuerza tan poderosa que ya no puede detenerse jamás. Cada causa tiene por madre a otra causa; procede como debe y desciende de Dios como los rayos proceden del sol. Él puede y, como salvador, nos ayudará como conviene.»[44].

J-18. Pero, si se afirma que Dios es la causa absoluta de todo o que todo fluye necesariamente de Dios, parece seguirse que Dios es también la causa del pecado y del mal. A esta objeción, y a cuanto ella implica, responde nuestro autor en las *Cartas* 32, 34 y 36. A este respecto, es claro y manifiesto, además, que no puede existir diferencia alguna entre estas dos cosas: que todo deriva necesariamente de Dios y que todo es determinado y preordenado por Dios, lo cual no solo es creído, sino también sostenido y defendido como una verdad necesaria, por muchos cristianos[45].

J-19. A las dificultades mencionadas se añade todavía la siguiente: que el autor establece una regla y norma de vida totalmente distinta, y que, en cuanto al sumo bien de los hombres, propone algo absolutamente diferente de lo que enseñaron Cristo, nuestro salvador, y sus apóstoles en la Sagrada Escritura. Para eliminar también esta dificultad, conviene recoger la opinión de nuestro escritor sobre el tema y mostrar después que ésta no difiere de la enseñada por Cristo y sus apóstoles.

J-20. En efecto, nuestro autor se refiere a esto, como ya se ha dicho, en la cuarta parte de su *Ética*, intentando demostrar en las proposiciones 26 y 27 que el alma[46], en cuanto usa la razón, considera que tan solo le es útil aquello que ayuda a entender y que es malo aquello que puede impedir que entendamos. Y afirma también (prop. 23 y 24) que la virtud consiste en conocer las cosas de forma puramente intelectual o adecuada y que actuar por ese conocimiento es actuar plenamente por virtud. Y de ahí deduce inmediatamente (prop. 28) que, puesto que Dios es lo sumo que puede ser entendido por el alma[46], el conocimiento de Dios es el bien supremo del alma[46] y que conocer a Dios es su suprema virtud. Y prosigue diciendo (prop. 37, esc. 1) que todo lo que deseamos y obramos, porque somos su

causa en cuanto que conocemos a Dios, se refiere a la religión. En cambio, al deseo de hacer el bien, que procede de que vivimos conforme a la guía de la razón, lo llama piedad. Y al deseo en virtud del cual el hombre que vive según la guía de la razón, está obligado a unir los demás a él por amistad, lo califica de honroso[47], lo mismo que a aquello que es alabado por los hombres que viven según la guía de la razón; mientras que, por el contrario, califica de deshonroso aquello que se opone a la consecución de la amistad[48].

J-21. Muestra, además, que los hombres solo concuerdan siempre[49] en naturaleza (es decir, en lo que se refiere al entendimiento, la voluntad, el deseo y otras pasiones), en cuanto viven[50] conforme a la guía de la razón (prop. 35); que aquel bien, que buscan para sí, también lo desean para los demás hombres, y tanto más cuanto mayor conocimiento tienen de Dios (prop. 37); que se esfuerzan, en cuanto les es posible, en recompensar el odio, la ira, el desprecio, etc., que otros les tienen, con el amor y la generosidad (prop. 46)[51].

J-22. Afirma, además, refiriéndose a esto último, que de las definiciones por él dadas del amor y del entendimiento se sigue claramente que quienes se esfuerzan en vencer el odio con el amor, luchan con alegría y seguridad, se oponen tan fácilmente a muchos como a uno solo, y no necesitan en absoluto la ayuda de la fortuna; y que, finalmente, aquellos a quienes vencen, ceden gustosos, no por debilidad, sino por aumento de fuerzas (prop. 46, esc).

J-23. Habla, además, de la diferencia que existe entre un hombre que solo es guiado por la pasión o la opinión y otro que tiene a la razón por su guía, y dice que el primero, quiera o no, hace aquello que más ignora, mientras que el segundo no está sometido a nadie más que a sí mismo, y que tan solo hace aquellas cosas que sabe ser las principales en la vida y que por tanto más desea; de ahí que llame al primero esclavo y al segundo libre (prop. 66, esc).

J-24. Acerca de esos[52] hombres libres muestra, además, entre otras cosas[53], que para ellos la virtud es tan grande en evitar los peligros como en superarlos (prop. 69); que solo[54] ellos son agradecidos entre sí (prop. 71); que nunca obran de mala fe, sino[55] con lealtad (prop. 72); que son más libres en el Estado, donde se vive según el decreto común, que en la soledad, donde únicamente se obedecen a sí mismos (prop. 73).

J-25. Todo esto que ha expuesto acerca de la verdadera libertad, lo refiere a la piedad y dice que un hombre piadoso[56] no odia a nadie, contra nadie se irrita, a nadie envidia, a nadie se opone, a nadie desprecia y jamás se enorgullece (prop. 73, esc)[57].

J-26. En la quinta parte de su *Ética* intenta demostrar que mediante el entendimiento o el conocimiento puramente intelectual y adecuado, que alcanzamos de Dios y de las cosas, vencemos las malas pasiones; que de ahí surge el supremo sosiego de que es capaz el alma (V, 27; IV, 52 y esc), así como un amor eterno de Dios (V, 32, cor. y 33); y que, en fin, en ese constante y eterno amor a Dios consiste nuestro supremo bienestar[58] o felicidad o libertad (V, 36, esc)[59].

### [b) *Spinozismo y cristianismo*]

J-27. Esto es lo principal de cuanto, según la demostración de nuestro autor, prescribe la razón o el entendimiento[60] respecto a la norma correcta de vida y al bien supremo de los hombres. Y, si ahora se lo compara con lo enseñado sobre los mismos temas[61] por Cristo, nuestro salvador, y los apóstoles, se constatará muy fácilmente, no solo que existe una estrechísima coincidencia entre ambos y que lo prescrito por la razón es lo mismo que ellos enseñan, sino también que las doctrinas morales de la religión cristiana están perfectamente contenidas en las de la razón. Pues todo aquello a que hemos sido obligados[62] por Cristo, nuestro salvador, y por los apóstoles, se reduce, en síntesis, a que se debe amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a nosotros mismos (Mt 7, 12; 22, 37-40; Lc 10,

27-8; Rom, 13, 8-10; Gal 5. 14), y este mismo amor a Dios y al prójimo está incluido en aquello que, según demuestra nuestro autor, prescribe la razón[63].

J-28. Por lo dicho se observa claramente en qué sentido el apóstol (Rom 12, 1) llama a la religión cristiana una religión racional o[64] dice que es una religión racional, a saber, en cuanto que la razón la prescribe y que ella se funda en la razón. También Erasmo señala en este pasaje (véase las anotaciones al *Nuevo Testamento*) que Orígenes califica de religión racional aquella de la que se puede dar razón y que Teofilacto afirma que todas nuestras acciones deben ser dirigidas según la razón, y él mismo cree que esto último es correcto.

J-29. Por lo que dice el apóstol Juan (1 Jn 4, 7, 16-18 y 20-21) acerca del amor aparece claramente que la regeneración —sin la cual nadie puede entrar en el reino de Dios— está contenida en el amor de Dios, que, como demuestra nuestro autor, surge del conocimiento intelectual de Dios. Que la regeneración consiste exclusivamente en evitar o[65] en vencer las malas pasiones y en mortificar los deseos terrenos y vanos, que existen naturalmente en nosotros, y, al mismo tiempo[66], en llegar a adquirir buenos deseos, es decir, aquellos que solo tienden a lo que es bueno y verdadero, así como el amor de Dios, la paz o verdadero sosiego del ánimo, la alegría, la verdad, la justicia (que es una voluntad constante y eterna de dar a cada uno lo suyo), la benevolencia, etc.: todo esto, que (como demuestra nuestro autor) son frutos o productos necesarios del entendimiento, se deriva claramente también de lo dicho por el apóstol acerca del hombre viejo y del nuevo (Ef, 4, 22-24; Col 3, 9-10), y acerca del dominio del espíritu sobre la carne (Rom 8, 5-15; Gal 5, 16-fin)[67].

J-30. Esforzarse, además, por entender en la medida de nuestras fuerzas la verdad de cuanto hay que saber y conocer[68] para la salvación o (lo que es lo mismo)[69] por alcanzarla mediante conceptos puramente intelectuales y por vivir según ella, es decir, vivir y obrar según el dictamen del entendimiento, no se opone (como creen muchos que solo se guían por la

letra escrita y no por el espíritu y la razón) ni a la Sagrada Escritura ni a los principios de la religión cristiana, sino que, al contrario[70], está acorde con ambas.

Esto aparece claramente, en primer lugar, en lo que concierne a la Sagrada Escritura[71], por todos[72] aquellos pasajes en los que la búsqueda y la adquisición de la verdad, de la sabiduría, del conocimiento, de la inteligencia, etc.[73] son practicados y recomendados (Job 28, 12-20; Prov. 1, 20-fin; 2, 1-13; 3, 10-8; 4, 5-7; 7, 4-5; 8, (*passim*); 16, 22; 23, 23; 1 Cor 14, 20; Gal 3, 1; Col 2, 2-3; 1 Tim 2, 3-4; 1 Pet 2, 2, 9. Qué se haya de entender en este vs. 9 por la luz admirable de Cristo, a la que llama a quienes se encuentran en las tinieblas <de la ignorancia>, lo podrán captar todos aquellos que son conscientes de que quienes solo poseen aquel conocimiento de Dios y de su voluntad, que se funda en la ley y en la Escritura (como los judíos, en general —Rom 2, 17-18— y los elegidos en particular), permanecen todavía en las tinieblas de la ignorancia, mientras que la plena claridad es una propiedad de la verdad o percepción verdadera y puramente intelectual).

Y aparece también por <aquellos pasajes> en los que se afirma que la sabiduría, el conocimiento y la inteligencia son causas de la salvación (sobre los efectos del conocimiento, de la inteligencia, etc. véanse: Prov. loc. cit.; Is 33, 6; 53, 11; Mt 13, 15, 23; Jn 8, 31-2; 17, 3; Fil 3, 8-10; Jac 3, 17).

Porque ¿quién podrá negar que el objeto de este conocimiento, de esta inteligencia, etc. (o aquello sobre lo que versa la verdad y que debe ser conocido), son los dogmas de la salvación o aquello que debe ser conocido para alcanzar la salvación? ¿Para qué puede servir que busquemos y alcancemos el conocimiento[74], la inteligencia, etc., si no nos sentimos obligados[75] a vivir y a obrar según lo que ellos nos prescriben?[76].

J-31. Pues no hay que pensar que con los términos de verdad, sabiduría, conocimiento, inteligencia[77], etc., en la Sagrada Escritura se designa el conocimiento o asentimiento del alma que se funda en la letra o en el testimonio de la Escritura. Pensar así denotaría una gran ignorancia, ya que

eso solo vale para aquellos que desconocen totalmente la verdad, la sabiduría, etc.

J-32. En segundo lugar, ¿cómo va a ser posible que no esté acorde con los fundamentos de la religión cristiana esto, a saber, que se intente[78] alcanzar ideas puramente intelectuales y adecuadas de los artículos de la salvación, o de aquello que se debe saber para la salvación, así como vivir según esas ideas o según el dictamen la razón y obrar por él[79]? Primero, porque la Sagrada Escritura, que (como admitirán todos los cristianos) no puede contener doctrinas que se contradigan mutuamente, lo enseña en muchos lugares, como se acaba de mostrar. Segundo, porque la nueva alianza, que Dios ha instaurado por Cristo y de la que Cristo es el mediador (Heb 8, 6; 9, 15; 12, 24), consiste en que Dios graba en la mente de los hombres las leyes que había dado a conocer a los israelitas mediante letras escritas en tablas (Jer 31, 33-34; 2 Cor 3, 3; Heb. 8, 8-10; 10, 16), es decir, que hace que el hombre comprenda la verdad de esas leyes. Tercero, porque los ministros de esta nueva alianza no son conducidos por la letra o la Escritura, como los de la antigua alianza (Rom 2, 27, 29; 7, 6; 2 Cor 3, 6, 7, 9; Heb 7, 16), sino por el espíritu (Ibidem y, además, Rom 8, 1-17; Gal 2, 18, 25), es decir, por el entendimiento, como consta claramente por el punto 1.º, por el testimonio del apóstol Juan (Jo 5, 6) y por otros pasajes[80] [81].

J-33. Pero, como lo aquí expuesto de la nueva alianza o religión cristiana difiere muchísimo de lo que comúnmente se cree, y como los prejuicios, aceptados por quienes piensan de otra forma, podrían provocar que muy pocos lo admitieran, añadiremos aquí algunos testimonios muy relevantes de la Sagrada Escritura que lo confirmen, mostrando claramente que la misión de Cristo, nuestro salvador, y el fin primario por el que vino al mundo, fue enseñar la doctrina de que los hombres no fueran conducidos (por así decirlo) ciegamente, como los judíos, mediante la ley y el precepto, sino mediante la luz del conocimiento.

J-34. El primer testimonio es el de Juan Bautista (Jo 1, 17), que reza así: «la ley fue dada por Moisés, la gracia y la verdad ha venido por Jesucristo».

Lo cual significa, en mi opinión[82], que por Moisés los hombres aprendieron a guiarse por la ley y el precepto, a obrar por su impulso[83]; mientras que por Jesucristo llegaron a ver cómo guiarse por la luz de la gracia y de la verdad, y a vivir y obrar en su virtud (Jo 1, 4, 9 en relación a 1, 1 y 14; 8, 12; 12, 35-36, 46 en relación a 14, 6).

J-35. El segundo testimonio es de nuestro mismo salvador, quien, preguntado por Pilato si era rey, le respondió: «para esto he nacido y para esto he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad». Es decir, que la verdad es la razón o entendimiento de Dios (Jo 18, 37; véase la traducción del siríaco de Tremellius: Jo 17, 17, en sentido inverso).

J-36. Digo «razón» en vez de «palabra», porque así suele traducirse el término original y griego, «Logos», y porque con él designa el evangelista y apóstol Juan al Hijo de Dios (Jo 1, 1, 14; 1 Jo 1, 1; 5, 7; Apoc 14, 13). Lo primero, porque, según la opinión de Erasmo (véanse sus notas a Jo 1, 1) y de otros muchos expertos en lenguas, el término «logos», en sus múltiples matices[84], se expresa más exacta y fácilmente[85] con «razón» que con «palabra». Lo segundo, porque lo que el evangelista afirma de lo que él designa con el término «Logos»[86], se puede muy fácilmente entender de la «razón», a saber, de la razón interna o entendimiento, y de ningún modo puede aplicarse a «palabra» o palabras. Por ejemplo, que la razón estaba al principio junto a Dios y que era Dios (es decir, que participa de la esencia divina); que sin ella nada fue hecho, que en ella estaba la vida y que esta vida era la luz (intelectual) de los hombres, etc. (véase Jo 1, 1-4)[87].

J-37. ¿Quién ignora, en efecto, que la razón interna o el entendimiento de Dios no es algo distinto de Dios y que, por tanto, estuvo desde el principio en Dios y era Dios mismo o participaba de la esencia divina; que, además, sin ella nada fue hecho; y que, en fin, el espíritu humano es iluminado por el entendimiento divino con una luz admirable? Que nada de esto puede entenderse de la «palabra» o palabras (a saber, palabras pronunciadas, que, consideradas en sí mismas, son un simple movimiento del aire), es, en mi opinión, tan claro que sería poco sensato intentar

demostrarlo. Y, aunque Erasmo (que traduce «logos» por «razón») no parece[88] haber entendido ésta como razón interna o entendimiento, sino más bien como razón externa, con la que se explica a otros la interna[89], nada lo impide[90], puesto que él mismo (con otros muchos expertos en lenguas) confiesa que la expresión griega «logos» también designa la razón interna o entendimiento.

J-38. Cristo, además, atestigua que la verdad santifica (Jo 17, 17, 19), que regenera (Jo 3, 5-6; Tit 3, 5 en relación a Jo 5, 6), que hace al hombre realmente libre (Jo 8, 31-2), que por ella somos conducidos a toda verdad (Jo 14, 26; 15, 16; 16, 13), que solo por ella se llega a Dios (Jo 14, 6 en relación a 1 Cor 1, 24), y que sin ella no podemos hacer absolutamente nada (necesario para la salvación) (Jo 15, 3-5 en relación a 14, 6, donde lo que dice Cristo, a saber, que él es la verdad, debe ser tomado en el sentido que se le da en aquel pasaje en que Salomón afirma que él es el entendimiento y la eterna sabiduría).

J-39. Lo que Cristo formula explícitamente (Mt 3, 17-18), a saber, que no ha venido a destruir la ley, sino a cumplirla y que pasarán el cielo y la tierra antes de que falle una *iota* (la letra menor del alfabeto) de la ley, no contradice en absoluto su propio testimonio ni el citado de Juan Bautista, como verá claramente quien advierta lo siguiente. Primero, que son dos cosas muy distintas la obligación de hacer lo que la ley impone y aquello por lo cual quienes están bajo la ley son impulsados a obedecerla. Segundo, que esa obligación no afecta ni concierne menos a quienes ha iluminado la luz de la gracia y de la verdad y que hacen por convicción cuanto es impuesto por la ley, que a quienes viven según la ley e intentan hacer lo mismo por su prescripción. Pues de estas consideraciones resulta claro que Cristo solo habla en ese pasaje de dicha obligación y no de la vida según la ley[91].

J-40. Se verá todo esto más claramente por lo que ha dicho el apóstol acerca de la ley, a saber, que por Cristo hemos sido salvados y liberados de la ley (Rom 7, 6; 8, 2; Gal 4, J), que por el cuerpo de Cristo la ley ha muerto

para nosotros (Rom 7, 4, 6; Gal 2, 19), que la ley desaparece cuando aparece la fe (Gal 3, 23-25), que el servicio de la letra debe ser anulado (2 Cor 3, 7, 11; Heb 7, 16, 18), que quienes están bajo la gracia no están bajo la ley (Rom 6, 14-15) y que la ley no ha sido establecida para los justos (1 Tim 1, 9; Gal 5, 22-23). Pues (como irrefutablemente aparece por la explicación dada por Cristo y se ha visto por el testimonio del mismo apóstol (Rom 8, 3-4; 13, 8-10, y otros muchos pasajes), esto no se puede referir a la obligación de hacer[92] lo que la ley manda, sino tan solo al hecho de vivir según la ley y de obrar en virtud de ella, ya que es evidente que en los pasajes citados el apóstol no solo habla de la ley ceremonial, sino también y especialmente de la moral[93].

J-41. El tercer testimonio lo tomaremos del apóstol Pablo, que dice: «él (Cristo) los constituyó a los unos apóstoles y a los otros profetas, a éstos evangelistas y a aquellos pastores y doctores, para la perfección de los santos, para la obra del ministerio, para la edificación del cuerpo de Cristo, hasta que todos alcancemos la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios, para un varón perfecto, a la medida de la plenitud de Cristo» (Ef 4, 11-13 y véase vv. 14-15). Porque ¿quién puede negar que el apóstol enseña aquí que Cristo constituyó apóstoles, profetas, etc., para que todos nosotros llegáramos a conocer como Cristo ha conocido y en la medida exacta de su conocimiento; que su trabajo y ministerio efectivo ha consistido en llevar a los hombres a ese alto nivel de conocimiento; y que mediante ese conocimiento y su adquisición se alcanza la perfección de los santos y se edifica el cuerpo de Cristo?

J-42. Este conocimiento de nuestro salvador y, por tanto, aquel al que él quiere que todos lleguemos, es el conocimiento de la verdad, o puramente intelectual, de Dios y de su voluntad, el cual no se funda en la autoridad o testimonio externo. Que esto es así se ve, en primer lugar, porque Cristo ha entendido la voluntad de su padre o la verdad de los artículos[94] de la doctrina salvífica por él predicada, y porque, como cualquiera concederá[95], la ciencia fundada en el testimonio no tuvo lugar en él. Por otra parte, nosotros no alcanzamos la unidad de la fe, a saber, que somos

uno con Cristo, como él es uno con el Padre (Jo 17, 21-23; Gal 3, 28), ni la firmeza que el apóstol reclama y que pone como un efecto del conocimiento de Cristo (Ef 4, 14), tan pronto llegamos a conocer mediante el testimonio cuanto hay que saber para salvarse, sino tan solo en cuanto captamos su verdad por la inteligencia. Lo aquí demostrado está claro, además, por lo que se dice en Ef 4, 15.

J-43. Cabría aducir más testimonios por los que se confirmara, con no menor fuerza que por los tres aducidos, lo que nos proponemos demostrar. Mas, a fin de no ser prolijos en algo que está tan claro en la Sagrada Escritura, solo añadiremos lo siguiente. Lo más importante que dice la Sagrada Escritura acerca de la fe salvífica (sin la cual, como todos los cristianos conceden, nadie puede ser cristiano, y por cuya participación todos lo son), corresponde[96] exactamente al conocimiento espiritual o puramente intelectual. Solo referidas a él pueden y deben entenderse expresiones como las siguientes: que él es la fe de Dios (Rom 3, 3), la fe de Jesucristo (Rom 3, 22, 26; Gal 2, 16; 3, 22; Fil 3, 9), Hijo de Dios (pues, como sabe cualquiera que conozca a Dios, en Dios no puede darse otro conocimiento que el puramente intelectual, y Cristo ha entendido, como ya se ha dicho, la verdad de la doctrina de salvación por él predicada) (Gal 2, 20); que él es verdad (2 Tes 2, 13; 1 Tim 2, 7), conocimiento de la verdad (Tit 1, l; Jo, 17, 3), sabiduría (Act 6, 5, 8 en relación a vs. 10; Rom 10, 8 en relación a 1 Cor 1, 24; 1 Cor 2, 6), espíritu (2 Cor 4, 13), fruto del Espíritu (1 Cor 12, 9; Gal 5, 22); que es la palabra por la que se alcanza internamente[97], en el espíritu, el conocimiento de cuanto es necesario saber para la salvación (Rom 10, 8); que es testimonio que Dios da en nosotros de su Hijo (1 Jo 5, 10), don (Rom 12, 3; Ef 2, 8), obra de Dios (Jo 6, 29), por la que se hace real y activa la caridad (Gal 5, 6), y nuestra regeneración o vivificación espiritual y salvación.

J-44. Otra ley o un modelo de vida distinto de la ley y del precepto (Rom 3, 27; Gal 3, 11-12); aquello por lo que debe ser captado el sentido de la Escritura y conocidas las cosas de que ella habla (2 Tim 3, 15); aquello que contiene la plena certeza (Heb 10, 22; 11, 1; Ef 6, 16; Col 2, 5) y

excluye absolutamente toda duda (Mt 11, 21; Rom 14, 23; Jac 1, 6); aquello, en fin, con lo que se ratifica la ley (Rom 3, 31: la palabra «ley» designa en este pasaje la obligación de hacer lo por ella mandado y no el hecho de vivir conforme a la ley o de obrar por imposición[98] de la ley), y que es lo único con lo que hay que alcanzar la justicia de Dios, la cual no puede ser adquirida ni mediante la ley (Gal 3, 11, 21; Fil 3, 9) ni mediante las obras de la ley (Rom 3, 21, 28; 9, 31-32; Gal 2, 16); pues, aunque fue anunciada por la ley y los profetas, es decir, por la Escritura, fue revelada sin la ley, es decir, sin la Escritura.

J-45. En cuanto a las cosas de las que dan testimonio la ley y los profetas y son reveladas sin la ley o la Escritura (lo cual parece ser contradictorio y muchos no han logrado entenderlo), son propiamente aquellas que solo pueden ser entendidas espiritualmente o de forma puramente intelectual: por ejemplo, Dios,[99] el Hijo de Dios, es decir, la razón o sabiduría de Dios, la verdad, la justicia antes mencionada (que, como por lo ya dicho aparece[100], es una forma muy excelente del ánimo) y, en general, las esencias de las cosas. Pues, como la Escritura da testimonio de ellas y, sin embargo, no pueden ser conocidas por ese testimonio, para llegar a conocerlas[101] se requiere, aparte de ese testimonio externo, la «revelación» (como la llama la Escritura), es decir, el testimonio interno del espíritu.

J-46. Ésta, y no otra, es la razón de que Cristo, después de haber manifestado plenamente, es decir, externamente y con palabras, tanto a sus discípulos como a los judíos, la voluntad de su Padre, aún les dice que nadie puede venir a él sin que le sea concedido por Dios (Jo 6, 65); que, para venir a él, deben haberlo oído y aprendido de Dios (Jo 6, 44-45; 5, 37; 8, 43-47); que el espíritu de la verdad aún vendría y les informaría sobre todo, les daría testimonio de él y les conduciría a toda verdad.

J-47. Y por eso también el apóstol, después de haber anunciado a la comunidad de Éfeso y de Colosas, mediante la palabra externa[102], tanto escrita como oral, todo consejo de Dios, sin haberles ocultado nada (Act 20,

17, 27), aún hizo el ruego siguiente. Para la comunidad de Éfeso, que Dios les otorgara el espíritu de la sabiduría y de la revelación en su (de Dios) conocimiento; es decir, que les iluminara los ojos del entendimiento, a fin de que pudieran saber qué les cabe esperar a aquellos que han sido llamados por él y cuán rica y gloriosa es la herencia que él ha destinado a los santos (Ef 1, 16-17). Y para la comunidad de Colosas, que alcanzaran la plenitud del conocimiento de Dios en toda sabiduría y entendimiento espiritual, y crecieran en el conocimiento de Dios (Col., 9-10).

J-48. Esta misma fue la razón de que Israel, que solo fue enseñada mediante la letra (Rom 2, 17-18) o que solo por ella alcanzó de Dios y de su voluntad el conocimiento que se funda en la Escritura, tuviera su corazón cubierto con un velo al leer el Antiguo Testamento (2 Cor 3, 14-15); de que el hombre natural[103] (que solo es enseñado por la letra o la Escritura, y no por el espíritu o el entendimiento), no solo no capte las cosas espirituales o espiritualmente perceptibles, sino que le parezcan necedad y sea incapaz de entenderlas (con su conocimiento imaginativo), mientras que, por el contrario, el hombre espiritual (que ha adquirido de Dios, de su Hijo, etc., ideas espirituales o puramente intelectuales) lo discierne o juzga todo y no puede ser discernido o juzgado por nadie (por los hombres naturales[104]) (1 Cor 2, 14-13).[105]

J-49. Hay que decir, finalmente, respecto a la fe, que en la carta a los romanos (Rom 10, 17) la expresión «de oídas»[106] no importa, ya que el apóstol no indica con ella el oído de la oreja[107], sino el oído[108] interior o del entendimiento, lo cual resultará evidente para todo aquel que haya captado el sentido de cuanto enseña el apóstol en ese capítulo y siguientes[109].

J-50. Tenemos la confianza de que el lector, que ama la verdad y ha leído con atención y meditado con sensatez lo que acabamos de decir y avalar con la Sagrada Escritura, concederá sin reservas que lo que nos proponíamos demostrar, ya está demostrado: a saber, que cuanto prescribe la razón, según nuestro autor, sobre la recta norma de vida y sobre el sumo

bien del hombre, está plenamente acorde con lo que enseñan nuestro salvador y los apóstoles; que las enseñanzas morales de nuestra religión cristiana o todas aquellas que hay que practicar para salvarse, están incluidas en lo anterior; y que, en fin, intentar comprender la verdad de las doctrinas evangélicas y vivir y obrar según ellas, está en consonancia con la Sagrada Escritura y con la religión cristiana.

J-51. Si se compara ahora lo demostrado por nuestro autor en la cuarta parte de la *Ética*, sobre el poder de las pasiones y la impotencia del hombre para moderarlas y vencerlas[110], con lo que enseña el apóstol acerca de la carne y de los hombres carnales (por lo que no se puede entender otra cosa que las concupiscencias animales y el hombre que está sometido[111] a ellas y aún no ha logrado dominarlas), no se hallará entre ambos menor acuerdo que en lo que acabamos de demostrar.

J-52. Tenemos que observar, además, como cristianos que somos[112], algo muy importante: que, en la medida en que nuestro autor demuestra lo que enseña la Escritura Sagrada y que concuerda con los principios de la religión cristiana, demuestra también la divinidad y credibilidad de la primera y la verdad de la segunda. Es decir, que, en virtud de su demostración, estamos o podemos estar tan seguros de éstas que ni los judíos ni los paganos ni los ateos, quienesquiera y comoquiera que sean, serán capaces de dudar lo más mínimo de ellas[113].

J-53. ¿Quién dirá que la certeza fundada en los milagros es la que se da[114] entre los cristianos? Pues, según acabamos de demostrar, a ellos les incumbe, como tarea propia[115] y particular, el entender la verdad de las doctrinas de la salvación. Por otra parte, la certeza plena e inquebrantable es una propiedad de la verdad o de la verdadera idea intelectual, y, por tanto, esa idea implica la absoluta certeza. ¿Cómo es posible, en efecto, que quienes entienden la verdad (por ejemplo, que Dios existe; que el Hijo de Dios, es decir, la razón o sabiduría de Dios, es el salvador de los hombres y que sin él nadie puede salvarse; que, para alcanzar esa salvación, hay que conocer, amar, etc., a Dios y a su Hijo), necesiten todavía[116] milagros para

estar seguros de esa verdad, cuando poseen en sí mismos más certeza de la que podrían adquirir mediante todos los milagros jamás sucedidos? Por eso ha señalado muy acertadamente el apóstol (1 Cor 1, 22) que los judíos, es decir, quienes están bajo la ley y no entienden su verdadero contenido, desean milagros (para conseguirlos[117] llegaron incluso a importunar muchas veces a Cristo) (Mt 12, 38; 16, 1, 3-4; 8, 11; Lc 11, 29). Y por eso también tuvo sobrados motivos[118] para poner todas sus fuerzas y desvelos en llevar a la plena certeza del entendimiento[119] a aquellos que se habían adherido a Cristo, como él mismo confiesa[120] (Col. 2, 1-2).

**[c) *Ateísmo y tolerancia religiosa*]**

J-54. Todo lo que hemos dicho en defensa de los excelentes[121] escritos de nuestro autor, podrá servir para refutar y convencer[122] a aquellos que, arrastrados sin duda por una supina[123] ignorancia y por sus pasiones, no solo no vacilaron en acusarle, tanto en libros impresos como por otros medios[124], de la atrocidad[125] del ateísmo, sino que hicieron todo lo posible por imbuir a sus lectores la idea de que en sus escritos enseña el ateísmo y de que sus proposiciones eliminan del espíritu humano toda religión y piedad. Claro que, si estos adversarios hubieran, al menos, advertido lo dicho por el salmista, «dice el necio en su corazón: “no hay Dios”» (Sal 14, 1; 53, 2), este texto podría haberles hecho más sabios e incluso conscientes de su irreflexión. Porque con estas palabras muestra sobradamente que semejante atrocidad no se da, ni realmente puede darse, en los sabios, entre los cuales (ni ellos pueden negarlo) debe ser incluido nuestro autor[126].

J-55. Queden, pues, seriamente advertidos éstos y todos los demás adversarios de este autor de que, cuando se pongan a investigar sus escritos, deben cuidarse de juzgar algo como falso y contrario a la Sagrada Escritura y a la religión cristiana, antes de entender bien su opinión y de compararla y contrastarla con el verdadero sentido de la Escritura y con la verdadera religión. Y cuídense, ante todo, de no emplear sus falsas ideas e inciertas

opiniones como regla o piedra de toque de lo que es verdadero o falso, de lo que concuerda o contradice a la Sagrada Escritura y a la religión cristiana. Pues, si así lo hicieran[127], no solo les sería totalmente imposible juzgar de forma correcta, sino que correrían el riesgo de recaer en los absurdos precedentes[128] y de hablar de aquello que es verdadero y bueno como[129] falso y malo, y de lo que concuerda con la Sagrada Escritura y con la religión cristiana como contrario a ella[130].

J-56. Porque el hecho de que los cristianos se hayan dividido en tantas sectas o confesiones[131], que conjunta e individualmente ponen todo su empeño y pasión en suponer e imponer que sus dogmas particulares, por más que difieran de los ajenos y se contradigan ellos mismos, son los dogmas de la doctrina evangélica[132]; de que lo alabado por unos como bueno y santo, por considerarlo una doctrina divina, es rechazado por otros como impío y malo, por considerarlo una doctrina diabólica; y, en antes que nada, todas las demás confusiones, que jamás existieron entre ellos ni existen[133]: todo esto, digo, ha tenido por única causa y origen el haber creído erróneamente que sus falsas ideas e inciertas opiniones sobre el sentido de la Sagrada Escritura son la misma Escritura Sagrada y la palabra infalible de Dios, puesto que, al creerlo así, las tomaron por regla y piedra de toque de la verdad y la falsedad. Todos estos cismas, confusiones, etc., perdurarán sin duda, sin que quepa esperar mejora alguna, mientras los cristianos no vuelvan su mirada hacia la verdadera e infalible regla o piedra de toque tanto de la verdad y la falsedad como de lo que concuerda o discrepa con la Sagrada Escritura y con la religión cristiana[134].

J-57. Cuál es esta norma o piedra de toque (también[135] sobre esto han surgido disensiones entre los cristianos), no hay que demostrarlo con más argumentos, ya que fácilmente puede entenderse por lo ya dicho. A quien intente, no obstante, averiguarlo sin mayor esfuerzo, le bastará observar lo siguiente. Primero, que todos los preceptos, testimonios y leyes de Dios son eternos y que son la mima verdad, es decir, verdades eternas (Sal 19, 10; 119 86, 138, 142, 144, 151-2 160), y que la doctrina del evangelio, que contiene la religión cristiana, solo se funda en la verdad, como no podrá

negar ningún cristiano. Segundo, que la verdad se muestra a sí misma y a la falsedad, y que solo puede ser conocida por sí misma y no por otra cosa, pues con eso está suficientemente claro que solo la verdad constituye dicha regla o piedra de toque. De ahí que los cristianos, que entienden la verdad de lo que enseña y explica la Sagrada Escritura o adquieren de ella[136] ideas verdaderas y puramente intelectuales, sabrán clara e infaliblemente o estarán plenamente seguros (según lo dicho de la verdad o de las ideas intelectuales verdaderas) de que captan el sentido de la Sagrada Escritura y poseen la palabra infalible de Dios[137].

J-58. Además, como la verdad, igual que la naturaleza o esencia de las cosas, es única o simple e indivisible, y como, por tanto, de una misma cosa no puede haber más que una verdad y un sentido verdadero, en la medida en que los cristianos entienden la verdad de esa cosa, necesariamente se unirán (por decirlo con el apóstol) en un mismo parecer y en un mismo sentimiento (1 Cor 1, 10-11; Fil 2, 2; 3, 16). Más aún, adquirirán una voluntad constante y eterna de alcanzar lo que el Espíritu Santo enseña en la Escritura sobre la tolerancia, a saber: dar la mano a los débiles en la fe, es decir, a aquellos que aún son imperfectos en el conocimiento (Rom 14, 1); sostener las fragilidades de los débiles, es decir, las ignorancias de los que yerran (Rom 15, 1); someter a prueba la propia obra (Gal 6, 4; Rom 14, 4-14; 2 Cor 1, 14) y no imponer la fe a nadie (1 Pet 5, 3); ser amables y pacíficos con los que yerran y esperar si Dios les concede el perdón y alcanzan el conocimiento de la verdad (cfr. 2 Tim 2, 24-26; 1 Tes 5, 14-15; Mt 12, 19-20. En este último pasaje la caña sacudida y la candela humeante significan aquellos hombres que aún están inmersos en muchas dudas y a los que todavía no ha llegado la luz de la verdad, sino que aún está enturbiada por las nieblas de la ignorancia y el error).

J-59. De lo hecho por el mismo apóstol resulta claro que cuanto acabamos de decir sobre la tolerancia, no solo se aplica a quienes caen en pequeños errores, sino también a quienes fallan en puntos fundamentales o esenciales. En efecto, él afirma que la comunidad de los gálatas se había pasado a un evangelio totalmente distinto del de Cristo (Gal 1, 6-7) y estaba

en el error de que la justicia y demás frutos espirituales había que adquirirlos, no mediante la fe y la obediencia de la verdad, sino mediante las obras de la ley y la ley misma (Gal 2, 21; 3, 5, y (*passim*), lo cual era errar en un punto fundamental. Y, sin embargo, prescindiendo de todo eso, él trata a los miembros de esa comunidad como hermanos (Gal 1, 11; 3, 6, 15) e hijos suyos (Gal 6, 19, etc).

J-60. Por otra parte, cuando el apóstol dice a la comunidad de Filipos «tengamos este sentimiento (a saber, el que acababa de enseñarles acerca del conocimiento y del poder de Cristo, de los que surge nuestra vivificación espiritual, nuestra justificación, etc.) y, si otro tenéis, también éste os lo revelará Dios» (Fil 3, 15), indica claramente que quiere tolerar e incluso tener por hermanos suyos y miembros de la comunidad cristiana a quienes, en este punto fundamental, piensan de distinta forma que él, es decir, no como conviene.

J-61. ¿Por qué, en efecto, quienes yerran en puntos fundamentales o esenciales, van a ser menos tolerados que los demás? Pues aquellos, no menos que éstos, pecan por impotencia e ignorancia y, por tanto, contra su voluntad, ya que un niño en Cristo (es decir, un hombre que, como se ha demostrado, no piensa adecuadamente en puntos fundamentales o esenciales) es tan necesariamente niño como un niño natural, y para alcanzar la juventud y la madurez en Cristo no se requiere menos educación y tiempo en el uno que en el otro. Y por eso, de los pasajes de la Sagrada Escritura, en los que se trata de este asunto, se desprende claramente que niño, adolescente y hombre en Cristo se dicen en relación al grado de conocimiento en que uno aventaja a otro[138].

J-62[139].En consecuencia, el que los cristianos, por tener opiniones distintas, se separen unos de otros, se tengan por enemigos de Dios, se tachen de herejes, se denigren, se persigan y cometan crímenes que los verdaderos cristianos abominan, no se funda de ningún modo en la verdad, sino necesariamente en la falsa opinión[140].

J-63. No cabe ignorar que cuanto hemos demostrado por la Sagrada Escritura acerca de la religión cristiana, parece contradecir a lo que nuestro autor se propuso demostrar en su *Tratado teológico-político*, a saber, que la religión se reduce a la simple obediencia y que en ella[141] no cabe la búsqueda de la verdad de lo enseñado en la Escritura o el esfuerzo por extraer de ella ideas puramente intelectuales y simples. Mas, quien haya examinado bien ese tratado, no ignorará las razones que han movido a este autor[142] a sostener esa tesis y, al mismo tiempo, comprobará que él mismo acepta también la religión racional.

J-64. Pues, ¿quién ignora que nosotros los hombres nos hallamos primero[143] en tal estado que solo podemos ser guiados por la obediencia, y no por el conocimiento, y que incluso son muchísimos los que permanecen toda su vida en ese estado? Respecto a éstos puede muy bien ser aceptado lo que nuestro escritor[144] intenta demostrar en dicho tratado: que el único conocimiento que Dios exige de ellos en la Escritura es (saber) que él es sumamente justo y misericordioso o el único modelo de la verdadera vida, y que a él solo se le puede servir mediante la obediencia y la práctica de la caridad y la justicia[145].

J-65. También el apóstol da claramente a entender en muchos pasajes que no todos los hombres son igualmente aptos para ser guiados por el conocimiento y que, en comparación con todo el género humano, son muchísimos los que deben ser guiados por la obediencia. Y así, para aducir tan solo algún ejemplo[146], escribe a la comunidad de Corinto: «y yo, hermanos, no pude hablaros como a espirituales (a saber, aquellos que se guían por el espíritu o[147] el entendimiento), sino como a carnales; como a niños en Cristo (es decir, como ya hemos explicado[148], que deben ser guiados por la obediencia) os he alimentado con leche (os mostré el camino de la obediencia y os he criado con ella) y no con alimentos (sólidos) (no con el conocimiento), pues aún no podíais ni podéis ahora todavía» OP omite (1 Cor 3, 1-2)[149].

J-66. El apóstol dice, además; «hablamos (de) la sabiduría entre los perfectos» (1 Cor 2, 6), es decir, hablamos del camino de la sabiduría entre los espirituales (véase vs. 15) o aquellos que se guían por el espíritu o la inteligencia.

J-67. Finalmente, en su epístola a Timoteo, se refiere a aquellos que siempre aprenden y nunca pueden llegar al conocimiento de la verdad (Tim 3, 7), es decir, que nunca pueden llegar a entender[150] la verdad de lo que se debe saber para salvarse. Porque conocer esto por la ley o la Escritura es propio (como ya se ha demostrado)[151] de los judíos y de los niños en Cristo, y todos los hombres, ancianos y jóvenes, cultos e incultos, dotados de grande o de pequeña inteligencia, son igualmente capaces de ello.

J-68. Quienes habían calificado de opiniones funestas y perniciosas[152] lo que acabamos de decir y lo que nuestro autor intenta demostrar[153] en su tratado, varias veces mencionado (a saber, que Dios en la Escritura solo exige la obediencia, etc., y, además, que la filosofía y la teología no tienen nada común entre sí, sino que cada una posee su propio método), y han hecho el máximo esfuerzo por demostrar que todo eso es falso, prestarán sin duda[154] ahora su asentimiento a lo que hemos demostrado acerca de la religión cristiana, en lo que toca al conocimiento.

## [III. Otras obras de Spinoza ]

J-69. He ahí cuanto nos ha parecido necesario decir tanto sobre la *Ética* como sobre la defensa de las opiniones del autor. Puesto que lo anterior ha resultado más prolijo de lo pensado, a continuación nos referiremos brevemente a los siguientes tratados, a fin de no retener[155] demasiado tiempo al lector.

J-70. Nuestro autor redactó el *Tratado político* poco antes de su muerte, lo cual sin duda ha impedido que esté terminado[156]. Por eso mismo[157], es preciso en las ideas y claro en el estilo. En vez de citar desordenadamente

las opiniones de muchos escritores políticos, expone sus propias ideas de forma muy ordenada y deduce constantemente las posteriores de las anteriores. En los cinco primeros capítulos trata de la política en general; en el sexto y séptimo de la monarquía o gobierno monocéfalo; en el octavo, noveno y décimo de la aristocracia o gobierno de los notables; y el undécimo es el inicio de la democracia o gobierno popular[158]. Pero su muerte intempestiva no le permitió terminar éste ni tampoco[159] lo que se había propuesto añadirle; por ejemplo, sobre las leyes y otras varias discusiones políticas, más particulares y dignas de nota, como se ve claramente en la carta escrita por el autor a uno de sus amigos y antepuesta a este tratado impreso[160].

J-71. El *Tratado de la reforma del entendimiento*, etc., ha sido una de las primeras obras del autor, como muestran incluso su estilo y sus ideas. La dignidad del asunto que en él aborda y la utilidad del objetivo que en él se ha fijado, a saber, abrir el camino por el que mejor[161] pueda ser conducida la inteligencia hacia el verdadero conocimiento de las cosas, le incitaron constantemente a redactarlo y concluirlo. Pero la importancia del asunto, las profundas reflexiones y los amplios conocimientos que para ello se requerían, imprimieron a la obra un desarrollo lento. Ésta es la razón de que también él[162] quedó imperfecto, en cuanto que no solo no fue llevado a término, sino que en ciertos lugares tiene defectos. Y así, el autor advierte muchas veces en las notas, todas[163] las cuales son suyas, que lo aquí escrito debe ser probado con más rigor y explicado con más amplitud, ya sea por lo acerca de él ya dicho en su filosofía o en cualquier otro lugar, ya sea por lo que aún se ha de decir[164]. No obstante, como dicho tratado incluye cosas muy importantes y útiles, que resultarán muy gratas a quien busque rectamente la verdad y le ofrecerán no poca ayuda en esa tarea, no ha parecido inútil darlo también a la luz, como ya se ha dicho en el aviso al lector, antepuesto a este escrito.[165]

J-72. Trata, en primer lugar, de los bienes[166] que suele buscar los hombres, a saber, la riqueza, el placer y el honor, así como del verdadero bien y de cómo alcanzarlo. Propone después algunas normas de vida y pasa

de ahí a la reforma del entendimiento. Y, a fin de llevar a cabo esta reforma, enumera cuatro modos distintos de percepción, explicándolos a continuación con cierta amplitud, y elige entre ellos el que mejor conduce a su objetivo. Y, para que se sepa cómo hay que utilizarlos, trata además de los instrumentos del entendimiento, es decir, de las ideas verdaderas, y a la vez del método correcto de guiar el entendimiento y de sus partes.

J-73. La primera parte enseña a distinguir las ideas verdaderas de las demás y a procurar no confundir las falsas, ficticias y dudosas con las verdaderas. Y con este motivo trata largamente de las ideas verdaderas, falsas, ficticias y dudosas, añadiendo finalmente algo acerca de la memoria y del olvido. En la segunda parte da reglas para entender[167] correctamente las cosas desconocidas. Afirma[168] entonces que la intelección[169] se hace de dos formas: o por la[170] esencia o por la causa próxima; y, como ambas formas no pueden realizarse más que por la verdadera definición, ofrece las leyes de ésta, tanto en las cosas creadas como en las increadas. Por otra parte, a fin de que todas nuestras percepciones sean concatenadas, establece los medios para llegar al conocimiento de las cosas particulares eternas. Y para ello[171] trata de las fuerzas del entendimiento y, a fin de conocerlas, enumera sus propiedades. Y aquí se interrumpe la obra[172].

J-74. Las *Cartas* no han sido ordenadas según la materia de que tratan ni según el prestigio de aquellos por quienes o a quienes fueron escritas, sino según la fecha en que fueron redactadas, pero de forma que todas las cartas de una misma persona, junto con sus respuestas, vayan colocadas unas tras otras. Si algunos nombres se transcriben completos, otros tan solo con las iniciales y otros de ningún modo, se debe simplemente a que aquí[173] no hay que fijarse en quién escribe, sino exclusivamente en lo escrito.

Advierta, además, el lector[174] que no debe sorprenderse de que la *Ética*, que aún no había sido publicada a través de la imprenta, sea aludida y mencionada en varias[175] cartas, tanto por el que escribe como por el que contesta, puesto que ya hacía muchos años que había sido copiada[176] por distintas personas y se había hecho pública[177]. Nos ha parecido oportuno

advertir esto aquí, ya que de otro modo alguien podría pensar[178] que había sido impresa mucho antes. Hay que señalar, además, que todas las obras (a excepción de algunas cartas) han sido escritas en latín.

J-75. Aparte de lo que ya hemos mencionado, nuestro autor ha dejado una *Gramática hebrea* o tratado de las letras, escrita en latín, pero incompleta. Aunque ha sido altamente encomiada por diversas personas expertas, en cuyas manos se hallan varias copias, no nos ha parecido, sin embargo, útil imprimirla aquí en holandés, sino dejarla más bien para la edición latina, puesto que es raro que se estudie (entre nosotros) el hebreo, mientras que se domina el latín[179].

J-75b. Puesto que el objetivo fijado ha sido ofrecerte, benévolo lector, todas las *Obras póstumas* de nuestro filósofo, no se debía omitir el *Compendio de la Gramática Hebrea*[180]. Parece que en éste el autor ha dividido la gramática en dos partes. La primera de ellas trata de la etimología o de la flexión de los nombres y de los verbos, y ésta casi la terminó. La posterior, que trataría de la sintaxis o de la construcción de los nombres y de los verbos, ni siquiera la comenzó[181].

Siempre tuvo la intención de publicar una *Gramática hebrea*, demostrada según el método geométrico. En su «Prefacio»[182], (1.º) mostraría que la auténtica pronunciación de esta lengua había perecido hace tiempo. (2.º) Comprobaría que las vocales fueron añadidas a la Biblia por judíos más recientes, ya que a nombres ya anticuados añadieron vocales más usadas. En la página 44[183] de su *Gramática* dice: «*parece que el femenino* (´att) *fue también* (‘atti) *y que* (hi) *se distinguió de* (hú) *con otras vocales*[184]*. Pues en la Biblia es más frecuente hallarlas escritas así, aunque los masoretas las corrigen en todas partes, sin duda porque eran obsoletas*»[185]. (3.º) Mostraría que la letra (*vau*) había tenido valor de (*u*), puesto que[186] (*álef*) se cambia con frecuencia en (*vau*). (4.º) Probaría que en la Escritura se confunden los dialectos[187]. (5.º) Mostraría, finalmente, que nos es lícito cambiar, a nuestro antojo, las sílabas, ya que, aunque (*ʼsmôrah*) tenga en estado constructo la forma (*ʼsmóret*), sería correcto escribirla (*ʼsmórat*), etc.[188].

Por lo que se refiere al *Compendio* mismo, el autor advierte con acierto (p. 24) que: *Han sido muchos los que han escrito una Gramática de la Escritura, pero ninguna Gramática de la Lengua Hebrea*. Muchas cosas se te presentarán aquí, benévolo lector, que no te será fácil encontrar en otros. Lo principal, y que el mismo autor aconseja meditar con toda atención, es: *que todas las voces de la lengua hebrea, con la única excepción de las interjecciones y las conjunciones, así como de alguna partícula, tienen el valor y las propiedades del nombre; pero, como los gramáticos no lo advirtieron, creyeron que eran irregulares muchas que son plenamente regulares, según el uso de la lengua, y muchas cosas necesarias para el conocimiento de la lengua y para su elocuencia*[189], *las ignoraron*.

Lo que otros han escrito de forma bastante confusa y prolija sobre los acentos, lo resume brevemente el autor, dejando a un lado lo superfluo, y explica su verdadero uso. Quizá ninguno haya enseñado con más solidez y precisión los cambios de los puntos; y con la misma pericia (*ákribeía*) trata de las flexiones y significados de los nombres y de los verbos. Si alguien llega a elaborar la sintaxis hebrea sobre los fundamentos aquí puestos, no será sin duda poca la gratitud que se ganará de los amantes del hebreo, por el hecho de que el genio de la lengua santa, hasta ahora bastante desconocido, aparezca más claro.

J-76. He aquí cuanto ha parecido oportuno indicar al lector acerca de los escritos contenidos (a excepción de la *Gramática*)[190] en este libro. Todos aquellos que aman sinceramente la verdad y aspiran al conocimiento firme e indubitable de las cosas, sentirán sin duda gran pena de que estos escritos de nuestro autor[191] no estén, en su mayor parte, totalmente terminados. Porque es de lamentar que aquel que tanto había progresado ya en el conocimiento de la verdad y tanta habilidad había adquirido en avanzar hacia ella, haya sido arrebatado por una muerte tan prematura e intempestiva. Tanto más, cuanto que no solo cabía esperar de él la conclusión de estos escritos, sino también una «Filosofía» completa, tal como recuerda en varios pasajes del *Tratado de la reforma del entendimiento*. En ella hubiera demostrado sin duda (como se apunta en las

*Cartas* 63 y 64) la «verdadera naturaleza del movimiento y de qué forma se podría deducir *a priori* tantas variedades en la materia, etc.»[192].

J-77. También se había propuesto redactar, con un método más breve y comprensible, un *Álgebra o Regla de cálcul*[193] y otras muchas obras, tal como le oyeron decir muchas veces varios de sus amigos. Pero la muerte ha demostrado, también en él[194], que los planes humanos rara vez se llevan a término. Cabe, no obstante, esperar que, al publicar estos escritos, aun cuando estén incompletos, no se habrá prestado un mal servicio[195] al mundo culto, sino que éste lo sabrá agradecer. El único propósito que se ha tenido, es que ese mundo[196] sea iluminado por ellos y que el conocimiento de la verdad brille con mayor claridad[197].

## PIERRE BAYLE. «Spinoza» (*Dictionnaire*, 1697, 1702)[†]

B-1. Spinoza[1] (Benoît de), judío de nacimiento y después desertor del judaísmo y, en fin, ateo, era de Amsterdam.

Ha sido un ateo de sistema[A] [2] y de un método totalmente nuevo, aunque el fondo de su doctrina le era común con otros varios filósofos, antiguos y modernos, europeos y orientales. En relación a estos últimos, es suficiente leer lo que yo relato en la nota D del artículo del «*Japón*» y lo que digo más abajo respecto a la teología de una secta de chinos[B] [3].

*Japón*, DD. «Es bien cierto que hay ahí varias cosas que Spinoza no ha enseñado; pero, por otra parte, es muy cierto que ha enseñado, con esos sacerdotes japoneses, que el primer principio de todas las cosas y de todos los seres que componen el universo, son una sola y la misma sustancia, que todas las cosas son Dios y que Dios es todas las cosas, de tal manera que Dios y todas las cosas que existen, no hacen más que un solo y el mismo ser» (Bayle, 1983, 125-6).

B-2. No he logrado saber nada de particular sobre la familia de Spinoza; pero cabe pensar que era pobre y muy poco relevante[a] [4].

Estudió la lengua latina con un médico[b] [5] que la enseñaba en Amsterdam, y se entregó desde muy pronto al estudio de la teología[c] [6], a la que dedicó varios años; después de lo cual se consagró por completo al estudio de la filosofía.

B-3. Como poseía un espíritu geométrico y se exigía dar razón de todas las cosas, comprendió muy pronto que la doctrina de los rabinos no era lo

suyo. De ahí que se percató fácilmente de que desaprobaba el judaísmo en varios artículos, porque era un hombre que no simpatizaba con la coacción de conciencia y detestaba el disimulo. Declaró, pues, libremente sus dudas y su creencia.

Se dice que los judíos le ofrecieron tolerarlo, con tal de que él quisiera adaptar su conducta exterior a su ceremonial, y que incluso le prometieron una pensión anual, pero que él fue incapaz de asumir tal hipocresía. Solo poco a poco, sin embargo, se alejó de la sinagoga. Y quizá hubiera guardado con ellos las formas por más tiempo, si, a la salida del teatro, no hubiera sido atacado a traición por un judío, que le dio una puñalada. La herida fue leve, mas él pensó que la intención del asesino había sido matarle. Desde ese momento, rompió totalmente con ellos, y ésa fue la causa de su excomunión; he indagado las circunstancias, sin haber conseguido desvelarlas[C] [7].

Compuso en español una *Apología de su salida de la sinagoga*. Este escrito no ha sido impreso, pero se sabe que él introdujo ahí muchas cosas que aparecieron después en su *Tratado teológico-político*[d] [8], impreso en Amsterdam[e] [9] el año 1670. Se trata de un libro pernicioso y detestable, en el que su autor dejó deslizar todas las semillas del ateísmo, que se ve al descubierto en sus *Opera posthuma*. El señor Stouppe insulta inoportunamente a los ministros de Holanda por no haber replicado al *Tratado teológico-político*[D] [10]. No siempre habla de él con acierto[E] [11].

B-4. Cuando Spinoza se volvió a los estudios filosóficos, se decepcionó muy pronto de los sistemas ordinarios e hizo admirables progresos con el de Descartes[f] [12]. Sintió tan fuerte pasión por buscar la verdad[F] [13] que renunció de algún modo al mundo para mejor dedicarse a esta tarea.

No contento con deshacerse de todo tipo de negocios, abandonó también Amsterdam, porque las visitas de sus amigos interrumpían demasiado sus especulaciones. Se retiró al campo, donde meditó a su gusto y trabajó en microscopios y telescopios. Continuó esta vida después de haberse establecido en La Haya, y tanto le gustaba meditar y poner en orden sus meditaciones y comunicarlas a sus amigos que concedía muy poco

tiempo a recrear su espíritu, y algunas veces dejaba pasar tres meses completos sin poner el pie fuera de su hospedaje[14].

B-5. Esta vida oculta no impedía, sin embargo, que volara su nombre y su reputación. Los espíritus fuertes corrían de todas partes a él[G] [15].

La Corte Palatina le deseó y mandó ofrecerle una cátedra de profesor de filosofía en Heidelberg. Él la rehusó como un empleo poco compatible con el deseo que tenía de investigar sin interrupción la verdad[H] [16]. Cayó en una enfermedad lenta que le causó la muerte el 21 de febrero de 1677, a la edad de algo más de cuarenta y cuatro años[g] [17].

He oído decir que el príncipe Condé, estando en Utrecht el año 1673, ordenó que le rogaran que viniera a verle[h].

B-6. Quienes han tenido cierto trato con Spinoza, así como los paisanos de los pueblos donde vivió retirado algunas temporadas, coinciden en afirmar que era un hombre de trato fácil, afable, honrado, cumplidor y muy ordenado en sus costumbres[I] [18]. Esto resulta extraño; pero, en el fondo, no hay que sorprenderse más de ello que de ver a gente que vive muy mal, a pesar de que tiene plena fe en el evangelio[i] [19].

B-7. Algunas personas pretenden que él ha seguido la máxima de que «nemo repente turpissimus» (nadie se hace depravado de repente) y que solo insensiblemente cayó en el ateísmo, y que aún estaba muy alejado de él en 1663, cuando publicó los *Principios de filosofía de Descartes*[k] [20]. Es tan ortodoxo acerca de la naturaleza de Dios como el mismo Descartes; pero hay que saber que, al hablar así, no expresaba sus propias convicciones[K] [21]. No es erróneo pensar que el abuso que él hizo de ciertas máximas de este filósofo, le condujo al precipicio. Hay quienes dan como antecedente del *Tratado teológico-político* el escrito pseudónimo *De jure ecclesiasticorum*, que fue impreso el año 1665[L] [22].

B-8. Todos los que han refutado el *Tratado teológico-político*, han descubierto en él las semillas del ateísmo; nadie, sin embargo, las ha desarrollado con tanta precisión como el señor Jean Bredenburg[M] [23]. Es

menos fácil responder satisfactoriamente a todas las dificultades de esta obra que destruir de raíz el sistema que ha aparecido en sus *Opera posthuma*, puesto que es la hipótesis más monstruosa que quepa imaginar y la más diametralmente opuesta a las nociones más evidentes de nuestro espíritu[N] [24]. Se diría que la providencia ha castigado de forma particular la audacia de este autor, cegándole de tal suerte que, por huir de las dificultades que pueden resultar enojosas a un filósofo, se metió en complicaciones infinitamente más inexplicables y tan manifiestas que jamás un espíritu recto será capaz de ignorarlas.

B-9. Quienes se quejan de que los autores, que han tomado la decisión de refutarle, no lo han conseguido, confunden las cosas: querrían que se les eliminaran plenamente las dificultades bajo las cuales él sucumbió[O] [25], cuando debería bastarles que se destruyera de raíz su presupuesto, como lo han hecho incluso los más débiles de sus adversarios[P] [26].

No hay que olvidar que este impío no ha conocido las inevitables interdependencias de su sistema, ya que se ha burlado de la aparición de los espíritus[p] [27], y no hay filósofo que tenga menos derecho de negarla. Debe reconocer que en la naturaleza todo piensa y que el hombre no es la modificación más ilustrada y más inteligente del universo. Debe, pues, admitir los demonios[Q] [28].

Toda la disputa de sus partidarios sobre los milagros no es más que un puro juego de palabras y no sirve sino para hacer ver cada vez mejor la inexactitud de sus ideas[R] [29].

B-10. Murió, según se dice, bien persuadido de su ateísmo y tomó precauciones para impedir, si fuera necesario, que fuera comprobada su inconstancia[S] [30]. Si hubiera razonado de forma consecuente, no hubiera tachado de quimérico el temor del infierno[T] [31].

B-11. Sus amigos pretenden que, por modestia, no deseó dar su nombre a una secta[U] [32]. No es verdad que sus seguidores sean numerosos. Muy pocas son las personas sospechosas de adherirse a su doctrina; y entre aquellos de los que se sospecha, hay muy pocos que la hayan estudiado; y

entre éstos, hay muy pocos que la hayan comprendido y que no se hayan desconcertado ante los embrollos y las abstracciones impenetrables que en ella se hallan[m] [33].

Pero he aquí lo que pasa. En general, se llama *spinozistas* a todos aquellos que apenas si tienen religión y no lo ocultan demasiado. Lo mismo que en Francia se llama socinianos a todos aquellos que pasan por ser incrédulos respecto a los misterios del evangelio, aun cuando la mayor parte de esas gentes no hayan leído jamás ni a Socino ni a sus discípulos. Por lo demás, ha sucedido a Spinoza lo que resulta inevitable a todos los que construyen sistemas de impiedad: se guardan de ciertas objeciones, pero exponiéndose a otras más inquietantes. Si no pueden someterse a la ortodoxia, si tanto les gusta disputar, les sería más cómodo no hacerse los dogmáticos.

B-12. Ahora bien, de todas las hipótesis de ateísmo, la de Spinoza es la menos capaz de engañar, porque, como ya he dicho, combate las nociones más distintas que haya en el entendimiento humano. Las objeciones contra él surgen a montones, mientras que las respuestas que él puede darles, superan en oscuridad a la tesis misma que debe defender[n] [34].

Esto hace que su veneno lleve consigo su remedio. Hubiera sido más temible, si hubiera empleado todas sus fuerzas en aclarar una hipótesis que está muy en boga entre los chinos[X] [35] y que es muy diferente de la por mí aludida en la segunda observación de este artículo.

B-13. Acabo de enterarme de una cosa bastante curiosa, y es que después de haber renunciado a la profesión del judaísmo, profesó abiertamente el evangelio y frecuentó las asambleas de los menonitas o la de los arminianos de Amsterdam[o] [36]. Incluso aprobó una *Profesión de fe* que le comunicó uno de sus íntimos amigos[Y] [37].

B-14. Lo que de él se dice en la continuación de *Menagiana* es tan falso[Z] [38] que me sorprende que los amigos de Menage no se hayan dado cuenta de ello. El señor de Vígneul Marville les hubiera hecho suprimir

esto, si hubiera participado en la edición de la obra, puesto que advirtió al público «que cabe dudar de la verdad de este hecho»[p] [39].

Los motivos por él alegados de su duda son muy razonables. No hubiera ido demasiado lejos, de haberse pronunciado por la negativa con decisión. Señalaremos una falta que cometió en la misma página[AA] [40].

B-15. Digamos algo sobre las objeciones que he presentado contra el sistema de Spinoza. Podría haberles añadido un amplio suplemento, si no estimara que ya eran más bien demasiado largas, dada la naturaleza de mi obra. No es éste el lugar de emprender una disputa metódica. He debido contentarme con exponer observaciones generales que atacasen al spinozismo en sus fundamentos y que hiciesen ver que es un sistema que se apoya sobre un supuesto tan extraño que trastoca la mayor parte de las nociones comunes que sirven de norma en las discusiones filosóficas. Combatir este sistema por oponerse a los axiomas más evidentes y más universales que hasta ahora haya habido, es sin duda una muy buena forma de atacarlo, aunque quizá sea menos apta para curar a los viejos spinozistas que si se les hiciera ver que las proposiciones de Spinoza se oponen unas a otras.

Sentirían mucho menos el peso de los prejuicios, si se les forzara a reconocer que este hombre no siempre es coherente consigo mismo, que prueba mal lo que debe probar, que deja sin prueba lo que la necesita, que no es correcto en sus conclusiones, etc. Esta forma de atacarle, por los defectos absolutos[q] [41] de su obra y por los defectos relativos de sus partes comparadas unas con otras, ha sido muy bien empleada en algunas de las obras que le han refutado[r] [42]. Acabo de enterarme de que el autor de un librito flamenco, impreso hace unos días, la ha empleado con fuerza y destreza[BB] [43].

B-16. Pero hablemos del suplemento que quiero añadir. Consiste en aclarar la objeción que he sacado de la inmutabilidad de Dios[CC] [44] y en examinar si es verdad, como, según se me dice, muchos pretenden, que no he comprendido en absoluto la doctrina de Spinoza. Sería bien extraño, dado que yo me he ceñido a refutar la proposición que constituye la base de

su sistema y que él expresa con claridad meridiana. Me he limitado a combatir lo que él establece con toda claridad y precisión como su primer principio, a saber, que Dios es la única sustancia que existe en el universo y que todos los demás seres no son más que modificaciones de esa sustancia. Si no se entiende lo que con ello quiere decir, es sin duda porque ha añadido a las palabras un significado totalmente nuevo, sin advertirlo a los lectores. Es un medio excelente de hacerse ininteligible por su propia culpa[DD] [45].

Si hay un término que ha tomado en un sentido nuevo y desconocido para los filósofos, parece ser el de «modificación». Pero, de cualquier forma que lo tome, no lograría evitar que se lo confunda, como se podrá ver en una nota de este artículo[aa].

Quienes se decidan a examinar las objeciones que yo le he propuesto, comprenderán fácilmente que he tomado la palabra «modalidad» en el sentido que debe tener, y que las consecuencias que he sacado y los principios que he empleado para combatir estas consecuencias, concuerdan justamente con las reglas del razonamiento. No sé si es necesario añadir que el flanco por donde le ataco, y que siempre me ha parecido muy débil, es aquel que los spinozistas se preocupan menos de defender[EE] [46].

B-17. Termino diciendo que varias personas me han asegurado que su doctrina, incluso considerada independientemente de los intereses de la religión, ha parecido muy despreciable a los más grandes matemáticos de nuestro tiempo[bb].

Se lo creerá fácilmente, si se recuerdan estas dos cosas: una, que no hay nadie que deba estar más convencido de la multiplicidad de las sustancias que aquellos que se dedican al estudio de la extensión; otra, que la mayor parte de esos señores admiten el vacío. Ahora bien, nada hay más opuesto a la hipótesis de Spinoza que sostener que los cuerpos jamás se tocan, y nunca dos sistemas han sido más opuestos que el suyo y el de los atomistas. Él está de acuerdo con Epicuro en lo tocante a la providencia; pero en todo lo demás, sus sistemas son como el fuego y el agua.

B-18. Acabo de leer una carta[cc] [47], donde se proclama que ha vivido durante algún tiempo en la ciudad de Ulm, que el magistrado le hizo salir,

porque difundía en ella su perniciosa doctrina y que fue allí mismo donde comenzó a redactar su *Tratado teológico-político*. Yo dudo mucho de todo esto. El autor de la carta añade que su padre, cuando aún era protestante, era muy amigo de Spinoza y que se debe principalmente a su influencia el que este raro genio haya abandonado la secta de los judíos.

## KORTHOLT. Prefacio a *De tribus impostoribus* (1700)

K-1. (…) Finalmente, después de mi padre, habló de Spinoza el celebérrimo Pierre Bayle (*Dict. Hist. Crit*, Rotterdam, 1697, II, 1038-1100). Éste trató de la vida, los escritos y los adversarios de Spinoza de forma más completa que el editor de sus *Obras póstumas*, que solo toca brevemente su forma de vida.

Si a ellos añado algunos datos poco conocidos y todavía no impresos, pienso que haré algo que agradecerá el benévolo lector. Me limitaré, sin embargo, a referir los que yo mismo he recogido hace unos años, cuando estuve en La Haya, de boca de hombres cultos e íntegros, y, en primer lugar, de quienes convivieron con Spinoza y de su hospedero H(endrick) van der S(pyck), hombre de todo crédito y pintor sumamente experto, que incluso dibujó el rostro del ateo[1].

K-2. Según estos testigos, Benedictus Spinoza nació en Amsterdam, de un comerciante judío, y su nombre era Baruj. Se atrajo desde niño gran odio de parte de su padre, porque, estando destinado al comercio, se entregó totalmente a las letras. Aprendió la lengua latina, junto con D(irck) Kerck(rinck) de Hamburgo, bajo la guía y los auspicios de una joven culta, que después se casó con éste[2].

K-3. Al morir su padre, dejó la patria y toda la herencia (con la única excepción de una cama) a sus parientes. No abandonó nunca, sin embargo, Holanda, sino que se retiró primero a Rijnsburg, luego a Voorburg y finalmente a La Haya, donde le proporcionó sustento y alojamiento el mencionado H. van der Spyck, y llevó una vida sumamente solitaria. En

todo caso, es totalmente cierto lo que nos refiere el editor de sus *Obras póstumas*, que pasó algunos meses completos sin salir de casa.

Demasiado diligente, se entregaba al estudio incluso en plena noche y la mayor parte de sus tenebrosos libros los elucubró de las diez de la noche a las tres de la madrugada. De día se substraía casi siempre al trato con los hombres, a fin de que no pasase una hora sin que se perdiera a sí mismo y también a los demás. Así lo confirma la carta enviada a mi padre el 9 de abril de 1681, desde la ciudad sueca de Holms, por el señor Christ. Nicol. Greiffencranz, consejero del duque de Holstein, el cual trató con Spinoza en La Haya en 1672: «parecía, dice, vivir para sí solo, siempre solitario y como encerrado en su gabinete». Séneca habría dicho, pues, de Spinoza lo que solía decir de Servilio Vatia, al pasar por delante de su casa de campo, en la que estaba siempre escondido como en un sepulcro: «aquí está enterrado Vatia»[3].

K-4. A veces, sin embargo, se distraía pulimentando vidrios, como aquellos que su hospedero exhibía, junto con pinturas hechas por la misma mano, y que eran dignos de verse.

A veces charlaba con hombres cultos e importantes; pero no iba a visitarlos, sino que los recibía en su casa y trataba con ellos de asuntos de Estado. Pues pretendía tener renombre de político, y su inteligencia y reflexión le llevaban a predecir con perspicacia el futuro, como en varias ocasiones lo hizo a sus huéspedes[4].

K-5. No siempre se opuso a servirse de judíos para las faenas caseras y concedió algún tiempo a los discípulos, a los que imbuía gratuitamente la perversidad de sus opiniones.

Pues sin razón alguna fue un ateo malvado. Se declaraba, sin embargo, cristiano; y no solo asistió personalmente a reuniones de reformados o de luteranos, sino que muchas veces tomó la iniciativa de exhortar a otros a que fueran a la iglesia y recomendó vivamente ciertos predicadores de la palabra divina a los de su casa. Jamás salió de la boca de Spinoza un juramento o una palabra irreverente contra Dios[5].

K-6. Tampoco abusó del vino y llevaba una vida más bien austera. Solo pagaba a su hospedero ochenta florines holandeses en cualquier época del año y gastaba, a lo sumo, cuatrocientos anuales.

No codiciaba el dinero, pues, de lo contrario, no hubiera desechado algunas veces el cargo de profesor que se le ofreció, siendo un hombre tan ávido de gloria y tan ambicioso que se expuso orgulloso a ser cruelmente despedazado con sus amigos de Witt, con tal que a una vida breve siguiera una carrera eterna de gloria**[6]**.

K-7. En efecto, después de cumplir los cuarenta y cuatro años y haber vivido casi seis en casa del mencionado pintor, el filósofo comenzó a ponerse enfermo, agotado por el trabajo nocturno. Siempre pensaba, sin embargo, en la vida, y ni le venía a la mente la muerte inminente.

El 21 de febrero de 1677 dijo a su hospedero, que se iba a escuchar al orador sagrado después de mediodía: «cuando termine el sermón, volverás, si Dios quiere, para seguir charlando». Pero, antes de que los hospederos regresaran a casa, y en presencia tan solo de un doctor en medicina de Amsterdam, exhaló plácidamente su alma impura y su último aliento. Si tal género de muerte puede corresponder a un ateo, se ha discutido no hace mucho entre los eruditos**[7]**.

K-8. Después de la muerte de Spinoza varias personas cultas, entre ellas C(ornelis) Bontekoe, desearon con avidez conseguir la herencia de sus libros. Pero Spinoza, al igual que Hobbes, no se había preocupado mucho de hacer gran acopio de ellos y apenas había dejado 40, que los eruditos acapararon al máximo precio.

No se encontraba entre ellos el tratado del *Arco iris*, redactado por Spinoza con gran trabajo, pese a que el editor de sus *Obras póstumas* cree que aún pudiera estar oculto en algún lado. Yo doy por cierto, sin embargo, que el autor, el año de su muerte, entregó el libro, no a la luz, sino a las llamas el mismo día en que fuegos de artificio iluminaban casi todas las calles de La Haya. Queriendo imitar aquellos rayos festivos, se divertía provocando también en su casa aplausos y solemnes llamas, mientras

comentaba: «he trabajado larga y duramente para excogitar y redactar esto, pero ahora estoy seguro de que ningún hombre lo leerá»[8].

K-9. ¡Ojalá también hubiera destruido con el fuego vengador los demás trabajos, que habían de proyectar las tinieblas sobre la luz de la clarísima verdad, engendros de una fantasía errática y espectros repugnantes de la puerta infernal, dignos de ser devueltos al orco, del que habían venido, a fin de que no pudiesen arrastrar a sus lectores a las llamas inextinguibles! Mas, para que tampoco después de su muerte dejaran de hacer daño, el día antes de morir encargó a su hospedero, que le avisó del peligro de muerte, que enviara los libros por él redactados al librero de Amsterdam, Jan Rieuwertsz. Hecho lo cual, ese mismo año las *Obras póstumas* cayeron en manos de las gentes y merecieron juicios muy diversos; pero los hombres sensatos estimaron que eran incalificables e impías[9].

K-10. En vano encomia, pues, el editor la utilidad de las obras y la ficticia piedad del autor, puesto que nunca de las espinas cosechamos higos o uvas. Por el contrario, por cuanto Spinoza ha abusado del testimonio de las Escrituras Sagradas y de los ejemplos de la doctrina celestial, parecen cuadrarle las palabras del Salvador: «cayeron entre espinas y, al crecer las espinas, las sofocaron». Enhorabuena, pues, de que Spinoza, padre de monstruosísimas opiniones, no haya dado la última mano al texto sagrado, que había comenzado a traducir al latín, y que no haya dado al público la obra de Dios por él corrompida[10].

K-11. Esto es cuanto tenía que decir sobre el famoso ateo. No añado ahora otras cosas a fin de no entretener más a quienes van a leer el libro de mi padre. Me incitaron a reeditarlo, ante todo Pierre Bayle, que me lo ha pedido hace poco, y Thomas Burnet, honor de Inglaterra, que me lo ha repetido muchas veces[11].

## JOHANNES COLERUS

*Breve, pero fidedigna biografía de Benedictus de Spinoza, redactada a partir de documentos auténticos y de testimonios orales de personas que aún viven, por J. C., predicador alemán de la comunidad luterana de La Haya*.

[Amsterdam, J. Lindenberg, 1705]

### Capítulo I. Origen y familia de Spinoza

C-1. Este filósofo mundialmente famoso, recibió de sus padres judíos el nombre de Baruj Spinoza; pero posteriormente, después de haberse separado del judaísmo, él mismo lo cambió, firmando en sus escritos y cartas «Benedictus de Spinoza». Nació en Amsterdam, en el mes de diciembre de 1633; por el día de su muerte es fácil de verificar también el de su nacimiento[1].

C-2. Aunque se suele escribir que era pobre y procedía de origen humilde, es cierto más bien que sus padres eran judíos portugueses, distinguidos y bien acomodados, que vivían en una hermosa casa de comerciante, situada en el Burgwal, cerca de la antigua iglesia portuguesa.

Además, sus costumbres y modales, amigos, parientes y posterior herencia de sus padres son suficiente testimonio de que su educación no fue mala, sino mejor de lo común[2].

C-3. Tenía dos hermanas, Rebeca y Miriam de Spinoza. La segunda estaba casada con un judío portugués, llamado Samuel Carceris, cuyo hijo,

Daniel Carceris, se presentó después de la muerte de B. de Spinoza como heredero suyo. Así consta en un poder notarial, librado a ese fin el 30 de marzo de 1677 por el notario Libertus Loef a favor de Hendrick van der Spyck, que había sido el hospedero del difunto[3].

## Capítulo II. Comienzo de sus estudios

C-4. Spinoza estaba dotado por naturaleza de un vivo ingenio y de una rápida inteligencia. Como tenía, además, gran pasión por la lengua latina, recibió primero unas horas diarias de clase de un estudiante alemán, hasta que después se dedicó a su aprendizaje con el célebre profesor y doctor en medicina, Frans van den Enden. Éste enseñaba entonces en Amsterdam con gran fama a muchos hijos de los más distinguidos comerciantes, hasta que se comprobó que intentaba imbuir a sus alumnos algo más que el latín, a saber, las primeras semillas y los principios del ateísmo. Conozco diversos ejemplos de personas respetables, que después ocuparon el cargo de ancianos en nuestra comunidad de Amsterdam, que han dado gracias a sus difuntos padres por haberles alejado de la escuela de este ateo.[4]

C-5. El ya mencionado Van den Enden tenía una única hija, que era tan experta en la lengua latina que llegó a dar clases de latín, y también de pintura, a los alumnos de su padre. Spinoza ha contado muchas veces que había tenido afecto hacia ella como para tomarla por esposa, aunque era algo coja y contrahecha de cuerpo, simplemente porque estaba cautivado por su viva inteligencia y su gran erudición. Pero su condiscípulo Kerckring, natural de Hamburgo, que lo había advertido y sentía celos, ganó finalmente su favor, influyendo no poco en ello el precioso collar de perlas, valorado en varios miles de florines, que él le regaló. Lo eligió, pues, como esposo, después de que él renunció a su propia religión, a saber, la de la Confesión de Augsburgo, y abrazó la romana (véase P. Bayle, *Dict. Hist. et Critique*, 2.ª ed. Rotterdam, t. 3, p. 2767; Kortholt, *De tribus impostoribus*, 2.ª ed., prefacio de su hijo)[5].

C-6. Van den Enden, como ya era demasiado conocido en Holanda, se marchó a Francia, donde vivía de la práctica de su oficio de médico. Pero tuvo un final desgraciado. Cuenta Bayle en su vida de Spinoza, traducida por F. Halma (p. 5), que fue ahorcado en Francia por haber maquinado contra la vida del delfín. Pero otros, que lo conocieron allí y le trataron de cerca, aducen otras razones, a saber, que intentó sublevar una provincia de Francia, so pretexto de que recobraría sus antiguos derechos, a fin de provocar molestias al rey francés en el interior del país y aliviar así a nuestros Países Bajos de su opresión; pero que llegaron tarde los barcos que de aquí debían serle enviados. En todo caso, si la primera hipótesis es cierta, se debiera haberle impuesto otra pena mucho más dura[6].

## Capítulo III. Se dedica primero a la teología y después a la filosofía

C-7. Una vez que Spinoza llegó a entender el latín, se dedicó inmediatamente, en su juventud, a la teología y se ejercitó algunos años en ella. Mas, como su inteligencia y su juicio maduraban progresivamente y él mismo comprobaba que era más hábil para los objetos de las ciencias naturales, abandonó aquélla y se encaminó con toda decisión a la filosofía.

Buscó largo tiempo un buen maestro y escritos que le ayudaran en esta empresa, hasta que finalmente consiguió leer a Descartes. Muchas veces ha reconocido que descubrió en su ciencia de la naturaleza la mayor luz y que en ella aprendió a no aceptar nada más que aquello que pudiera ser avalado con razones válidas e inteligibles[7].

C-8. De esta forma se convenció de que las fútiles lecciones y opiniones de los rabinos judíos no le podían ayudar en su cometido, puesto que se apoyaban simplemente en su autoridad y en las supuestas inspiraciones divinas, y no en principios y razones firmes. De ahí que comenzó también a apartarse cada vez más del trato con los maestros judíos y a aparecer rara vez por la sinagoga.

Como éstos lanzaron contra él su odio, sospechaban que se pasaría de ellos al cristianismo, aunque él jamás lo abrazó ni recibió el santo bautismo

ni se ligó a ninguna ideología. Claro que, después de su separación del judaísmo, tuvo muchos contactos con algunos menonitas cultos, pero también con los de otras confesiones.

Bayle, en la vida de Spinoza, traducida por F. Halma (pp. 6, 7, 8), cuenta que los judíos le habían ofrecido una pensión o sueldo anual simplemente por permanecer con ellos e ir rutinariamente a la iglesia. Él mismo lo ha confesado muchas veces a sus hospederos y a otros, admitiendo que dicha pensión estaba fijada en mil florines. Pero siempre añadía que ni por diez mil iría jamás bajo tal capucha a la sinagoga, puesto que él solo buscaba la verdad y no la simple apariencia[8].

C-9. El mismo Bayle escribe también que en cierta ocasión, al salir Spinoza del teatro, fue atacado por un judío, que le hizo una pequeña herida en la cara con un cuchillo y que él sospechaba que había querido quitarle la vida. En cambio, el hospedero de Spinoza y su mujer, que aún viven, me han dicho que él se lo ha contado muchas veces de otro modo, a saber, que, al salir él una tarde de la vieja sinagoga portuguesa, fue atacado con un puñal y que, según lo vio, se volvió y que por eso recibió el golpe en el vestido. Como prueba duradera del hecho aún conservaba una casaca.

Este percance le ofreció la ocasión para irse a vivir fuera de Amsterdam y así proseguir en la calma sus investigaciones sobre la naturaleza[9].

## Capítulo IV. [La excomunión]

C-10. No bien se apartó Spinoza de los judíos, pusieron éstos en acción contra él su derecho eclesial, excluyéndolo públicamente de la sinagoga y de la comunidad. Que esto sucedió realmente así, lo atestiguó muchas veces él mismo, y por eso desde entonces no quiso hablar ni tratar más con ninguno de ellos.

Bayle y Musaeus lo confirman al unísono. Y los judíos de Amsterdam, que lo habían conocido muy bien, me dijeron que era un hecho bien conocido y que el anciano *haham* Aboab, un rabí de gran prestigio por entonces entre ellos, lo había excomulgado.

He intentado hallar el texto entre sus hijos, pero en vano, ya que se excusaron diciendo que no lo habían encontrado entre los papeles póstumos de su padre, aunque bien me di cuenta de que no querían soltarlo de sus manos[10].

C-11. He preguntado aquí, en La Haya, a un judío erudito qué fórmula utilizaban en la Excomunión de un apóstata y me contestó que era la misma, solo que más breve, que se halla en el tratado de Maimónides *Hilcoth Talmud Torah*, capítulo 7, v. 2.

Por otra parte, según la opinión común de los intérpretes de las Sagradas Escrituras, los judíos tenían tres clases de excomunión, aunque el ilustre Johannes Seldenus, en su libro *De Synedrim veterum hebraeorum* (lib. 1, cap. 7, p. 64), afirma que solo solían usar dos clases, la primera de las cuales tenía dos grados[11].

C-12. La primera clase de excomunión, llamada por ellos *niddui*, es una expulsión o separación temporal de la comunidad. Primero se imponía al culpable una fuerte multa y se le amonestaba, concediéndole siete días para que se purificara en su interior de su mal y se liberara de su culpa. Si no lo hacía así, seguía una exclusión, llamada por ellos «pequeña excomunión», según la cual aún esperaban treinta días o un mes a ver si recapacitaba. Durante ese tiempo debía el excomulgado mantenerse a cuatro pasos de otros hombres, sin que nadie osara relacionarse con él, excepto quienes le dieran de comer y beber.

Johann Jacob Hofmann, en su *Lexicon* (t. II, p. 213), añade aquí que nadie puede comer ni beber ni bañarse con él, aunque éste tiene libertad para ir a la sinagoga tanto para enseñar como para escuchar; pero que, si durante esos treinta días le nace un hijo, no intentará circuncidarlo; y que, si acaso muriera, no será llorado ni lamentado, y que para su perpetua vergüenza arrojarán sobre su tumba un gran montón de piedras o harán rodar sobre él un peñasco.

Willem Goeree, en sus *Antigüedades judaicas* (t. I, p. 641), pretende que nadie en Israel ha sido jamás castigado con una excomunión que merezca estrictamente tal nombre; pero los intérpretes de las Escrituras,

tanto judíos como cristianos, no están de acuerdo con él, sino que prueban más bien lo contrario[12].

C-13. La segunda clase de excomunión se llama *herem* y es una exclusión de la sinagoga que va acompañada de terribles maldiciones, tomadas generalmente de *Deuteronomio*, 28, como muestra con todo detalle D. Dilher (*Disput. Theol. et Philolog*., t. II, p. 319). Y el erudito inglés, John Lightfoot, en sus *Horae hebraicae* sobre *1 Cor*. 5, 5 (*Opera*, t. II, p. 890), dice que esta excomunión debía seguir a la primera, cuando habían pasado los treinta días sin que el excomulgado diera muestras de haberse purificado de su mal y su culpa, constituyendo así el segundo grado de la pequeña excomunión.

Se realizaba en una asamblea pública, en la que se proclamaba públicamente sobre el culpable la maldición, tomada de la ley de Moisés. Se encendían las luces, que ardían mientras duraba la lectura de las palabras imprecatorias. Hecho lo cual, el rabí apagaba las velas a fin de mostrar que aquel hombre quedaba privado de la luz divina. Quien era así excomulgado no podía volver a la sinagoga, ni para enseñar ni para escuchar, durante los treinta días, que se ampliaban después a sesenta o noventa, para que el excomulgado pudiera llegar a reconocer sus pecados[13].

C-14. Si no sucedía así, seguía, finalmente, la tercera clase de excomunión, llamada por los judíos *schammata*. Era una exclusión sin esperanza de ser recibido jamás en la comunidad de la iglesia o del pueblo judío. Ésta era estrictamente la por ellos llamada «gran excomunión». Antiguamente, se acostumbraba a tocar el cuerno (*shophar*), cuando el «rabila» proclamaba en la asamblea, a fin de que cuantos le oyeran, sintieran terror.

Por ella se excluía a los malhechores de toda ayuda y asistencia humana y de todos los medios y gracias de Dios, y se los entregaba al severo juicio divino para su eterna perdición. Son muchos los que sostienen que esta excomunión o *schammata* es la misma que el apóstol (1 Cor. 16, 22) denomina *maran atha*, cuando dice: «si alguno no ama al señor Jesucristo, sea anatema, *maharam motha*» (o, dicho con más precisión, *muran atha*), es

decir, «sea excluido hasta la muerte». O, según la traducción dada por otros (del hebreo), «el Señor viene», a saber, para juzgarlo y condenarlo. Los judíos sostienen que esta clase de excomunión fue implantada por Enoc y que ha llegado a ellos por tradición.

C-15. En cuanto a los motivos por los que excomulgan a alguien, según el testimonio del erudito Lightfoot (*loc. cit.*), los maestros judíos aducen dos principales: por dinero o por epicureísmo. Por dinero, cuando el deudor ha sido condenado a pagar y rehúsa hacerlo. Por forma epicúrea de vida, cuando alguien se ha convertido en un blasfemo, un idólatra, un profanador del sábado o un apóstata de su religión. Puesto que así se describe a un epicúreo en el *Talmud* (tratado *Sanedrín*, fol. 99), diciendo que es uno que desprecia la palabra de Dios, se burla de los discípulos de los sabios y pronuncia palabras malvadas contra Dios. A tal hombre no le concedían tiempo alguno, sino que lo declaraban inmediatamente excomulgado.

El primer día de la semana era convocado por el presidente de la sinagoga y, si no se presentaba, debía éste proclamarlo públicamente diciendo: «por mandato del superior de la escuela he convocado aquí a N. N., pero él no ha querido presentarse». Entonces se ponía por escrito la excomunión, y el mismo servidor se encargaba de notificarla al excomulgado. Este escrito le servía de cédula o carta de excomunión, y también otros podían sacar de ella una copia con tal de pagar al amanuense. Pero, si el excomulgado se presentaba y seguía obstinado, se hacía lo mismo de palabra y además se le señalaba con el dedo. Lightfoot (*loc. cit.*) aún aduce, a partir de antiguos escritos judíos, otras 24 razones por las que excomulgaban a uno; pero sería prolijo referirlas aquí.

C-16. Finalmente, en cuanto al formulario utilizado tanto en la excomunión oral como en la escrita, se hacía constar primero la culpa o causa de la misma, tal como indica Seldenus (*loc. cit.*, p. 59) fundándose en Maimónides. Venía después esta corta fórmula: «este N. N. esté en *niddui*, *herem* o *schammata*. Sea separado, excomulgado o totalmente desarraigado».

He buscado largo tiempo uno u otro formulario de la excomunión judía, mas no la conseguí de ningún judío hasta que Surenhusius, cultísimo y experto en los escritos antiguos de los judíos, catedrático de lenguas orientales en la Ilustre Escuela de Amsterdam, me proporcionó la excomunión general judía del libro sobre las ceremonias judías, llamado *Colbo*, acompañada de una traducción latina. El mismo texto se halla también en el libro de Seldenus *De jure naturae et gentium* (lib. IV, cap. 7, pp. 524 ss). La he traducido como sigue en atención al lector holandés>:

C-17. [Fórmula de la excomunión general judía].

«Según el decreto de los ángeles y el veredicto de los santos proscribimos, arrojamos, desechamos, rechazamos, condenamos y maldecimos, por la voluntad de Dios y de su Iglesia y en virtud del libro de la Ley y los 613 preceptos en él contenidos, con esta excomunión, con la que Josué proscribió a la ciudad de Jericó, y con la maldición con que Eliseo maldijo a los muchachos y a su criado Gehazi; con el anatema con que Barak anatematizó a Meros y con el que solían emplear los miembros del Gran Consejo; con el que Raf Judá, hijo de Ezequiel, lanzó contra su criado (véase *Guemara*: “Kiduschim”, fol. 70) y con todas las proscripciones, maldiciones, condenas, expulsiones y separaciones, que se han decretado desde el tiempo de Moisés, nuestro maestro, hasta el día de hoy en el nombre de Actariel, llamado Iah, el señor de las batallas; en el nombre del gran príncipe Miguel; en el nombre de *Metatterón*, cuyo nombre es igual al de su amo; en el nombre de Sardalifón, que ofrece flores a su amo, es decir, que lleva las súplicas de Israel ante Dios, el señor; en el nombre que contiene 42 letras, a saber, en el nombre de aquel que se apareció a Moisés en la zarza; en el nombre por el que Moisés hendió el Mar Rojo; en el nombre de aquel que ha dicho: “yo soy el que seré”; por el misterio del gran nombre de Dios, “Jehová”; por la Escritura de las doce tablas de la Ley; en el nombre del señor, el Dios de las batallas, que vive por encima de los querubines; en el nombre de los globos y las ruedas, que vio Ezequiel y de los animales sagrados y de los ángeles subalternos; en el nombre de todos los santos ángeles que sirven al Altísimo:

»condenamos a cualquier hijo o hija de Israel, que de algún modo quebrante voluntariamente un solo mandamiento de la iglesia, que le está prescrito observar. Que sea maldito ante el señor, Dios de Israel, que se sienta por encima de los querubines. Que sea maldito por la boca del nombre santo y terrible, que llegó a la gran propiciación, a ruego del pontífice supremo. Que sea maldito en los cielos y en la tierra, por la boca de Dios todopoderoso, por el nombre del gran príncipe Miguel, por el nombre de *Mettateron*, cuyo nombre es igual al de su amo (la palabra *Mettateron* llega al mismo número de letras que la palabra *Schadai*, el todopoderoso, a saber, 314). Sea maldito por el nombre de Actariel Iah, señor de los ejércitos, por la boca de los serafines, de las ruedas y santos animales, así como de los ángeles subalternos, que sirven con santidad y rectitud ante el señor.

»¿Ha nacido en el mes de *nisán* (marzo), cuyo supremo ángel guardián y director se llama Uriel? Que sea maldito por su boca y por la boca de toda su guardia. ¿Ha nacido en el mes de *ijar* (abril), cuyo supremo ángel guardián y director se llama Zefaniel? Que sea maldito por su boca y por la boca de toda su guardia. ¿Ha nacido en el mes de *silván* (mayo), cuyo supremo ángel guardián y director es Amniel? Que sea maldito por su boca y por la boca de toda su guardia. ¿Ha nacido en *tamus* (junio), cuyo supremo ángel guardián y director se llama Peniel? Que sea maldito por su boca y por la de toda su guardia. ¿Ha nacido en el mes de *abh* (julio), cuyo supremo ángel y director se llama Barkiel? Que sea maldito por su boca y por la boca de toda su guardia. ¿Ha nacido en el mes de *elul* (agosto), cuyo supremo ángel guardián y director se llama Periel? Que sea maldito por su boca y por la boca de toda su guardia. ¿Ha nacido en el mes de *tisri* (septiembre), cuyo supremo ángel guardián y director se llama Zuriel? Que sea maldito por su boca y por la boca de toda su guardia. ¿Ha nacido en el mes de *marscheschvan* (octubre), cuyo supremo ángel guardián y director se llama Zacariel? Que sea maldito por su boca y por la boca de toda su guardia. ¿Ha nacido en el mes de *hisleu* (noviembre), cuyo supremo ángel guardián y director se llama Adoniel? Que sea maldito por su boca y por la boca de toda su guardia. ¿Ha nacido en el mes de *tevat* (diciembre), cuyo supremo ángel guardián y director se llama Anael? Que sea maldito por su

boca y por la boca de toda su guardia. ¿Ha nacido en el mes de *schevat*/*sebat* (enero), cuyo supremo ángel guardián y director se llama Gabriel? Que sea maldito por su boca y por la boca de toda su guardia. ¿Ha nacido en el mes de *adar* (febrero), cuyo supremo ángel guardián y director se llama Rumiel? Que sea maldito por su boca y por la boca de toda su guardia.

»Sea maldito por la boca de los siete ángeles que presiden los siete días de la semana y por la boca de toda su guardia y tropa. Sea maldito por los cuatro ángeles que presiden las cuatro estaciones del año y por toda su guardia y tropa. Sea maldito por las siete potencias; por la boca del príncipe de la ley, que lleva el nombre de corona y sello; por la boca del Dios grande, fuerte y terrible. Pedimos que tal hombre sea aniquilado, que su caída llegue rápidamente. Que Dios, el Dios de los espíritus, lo destruya y extermine, aniquile, suprima y extirpe ante toda carne. La cólera del señor y un huracán irresistible caiga sobre la cabeza de los impíos. Que caigan sobre ellos los ángeles exterminadores. Que sea maldito, a dondequiera que se vuelva o dirija. Que su alma huya de él con pavor. Que muera por un estrechamiento de garganta. Que no sobrepase los límites de su vida ni salga de ellos. Que Dios lo castigue con la consunción, con la fiebre elevada, con el fuego, con la inflamación, con la espada, con la sequedad y con la sarna. Que Dios le persiga hasta que lo destruya totalmente. Que su espada le atraviese el corazón y que su arco sea roto. Que sea como paja ante el viento y que el ángel del señor lo arrastre lejos. Que su camino sea tenebroso y resbaladizo y que el ángel del señor lo persiga. Que le llegue su destrucción sin preverla. Que la red, que ha colocado en lo prohibido, lo atrape. Que Dios lo expulse de la luz a las tinieblas y que lo arroje de la faz de la tierra. Que la angustia y la congoja lo atenacen. Que sus ojos vean su destierro y que beba el enojo del todopoderoso. Que sea vestido con la maldición como si fuera su vestido y que masculle su propia piel. Que Dios lo extermine eternamente y lo expulse de su tienda. Que el Señor no le perdone sus pecados, sino que su ira y su celo humeen sobre este hombre y que caigan sobre él todas las maldiciones que están descritas en el libro de la Ley. Que el Señor borre su nombre bajo el cielo y que a él lo separe, para

su desgracia, de todas las tribus de Israel, de acuerdo con todas las maldiciones de la alianza descritas en el libro de la Ley.

»Pero vosotros, que aún hoy estáis vivos, sed adictos de vuestro Dios. Él, que ha bendecido a Abraham, Isaac, Jacob, Moisés, Aarón, David, Salomón, a los profetas y a los temerosos de Dios entre los gentiles, bendiga también a toda esta santa comunidad, junto con todas las demás comunidades, a excepción de aquellas que violan esta excomunión. Dios quiera, según su misericordia, conservarles, sostenerles y librarles de toda opresión y miseria. Que Él quiera alargar sus días y sus años y enviar su bendición y prosperidad sobre todas sus obras. Que los salve pronto a todos, junto con todo Israel. Hágase así su voluntad y beneplácito. Amén»[14].

C-18. Puesto que Spinoza se había separado de los judíos, contradicho a sus maestros y ridiculizado sus nimiedades, también fue tenido por ellos por un blasfemo, despreciador de la palabra de Dios y un renegado, que se había pasado de ellos a los *goyim* o paganos; y no cabe duda que fue condenado por ellos con la más grave excomunión o *schammata*. Un experto judío me ha confirmado recientemente que, si tal (comportamiento) había precedido, la excomunión aplicada debió ser sin duda la *schammata*.

Como Spinoza no estaba presente, le excomulgaron por escrito y le enviaron de ello una copia. (Contra esto redactó él una defensa en español) y se mandó entregársela en mano, como veremos a continuación[15].

## Capítulo V. Aprende un oficio para sustentarse

C-19. Spinoza, como judío culto, conocía muy bien la ley y el consejo de los antiguos maestros judíos, de que, junto con los estudios, se debe aprender un arte u oficio para vivir de él. Pues he aquí lo que dice Rabán Gamaliel en el tratado talmúdico *Pirke Avoth*, cap. 2: «agradable es el estudio de la Ley, cuando va acompañado de algún arte, ya que la colaboración de ambos hace olvidar los pecados, y todo estudio que no va acompañado de un oficio se disipa y arrastra tras él la injusticia». Y R. Judá ha dicho: «todo aquel que no enseña a su hijo un oficio, obra como si lo hiciera un bandolero».

Antes de dedicarse a la vida tranquila del campo, aprendió a pulimentar vidrios para lentes de telescopios y otros usos. Adquirió tal perfección que todos deseaban comprar sus trabajos y él podía, en caso de necesidad, vivir de ellos. Entre sus muebles se hallaron todavía distintas piezas de esos vidrios pulidos y se vendieron a un precio razonable, como he sabido por el subastador[16].

C-20. Después aprendió por sí mismo la pintura, hasta poder dibujar a tinta o carbón a cualquiera. Tengo en mis manos todo un librito con esos dibujos, en los que ha retratado a distintos personajes relevantes, que le eran conocidos y que ocasionalmente le habían visitado.

Entre éstos encuentro en la página cuatro un pescador dibujado en mangas de camisa y con una red de barco sobre el hombro derecho, justamente de la forma en que los grabados históricos han dibujado al célebre jefe rebelde de los napolitanos, Masaniello. A este respecto, me decía el señor Hendryk van der Spyck, que fue el último hospedero de Spinoza, que éste se parecía a él punto por punto y que seguramente lo había esbozado sobre su propio rostro. Por razones obvias silenciaré los nombres de otras personas conocidas que aparecen dibujadas en el mismo cuaderno[17].

C-21. Una vez que con estas artes se aseguró los medios de subsistencia, se fue Spinoza fuera de Amsterdam, hospedándose en casa de uno que vivía en el camino que va a Ouwerkerk (Ouderkerk). Estudiaba por sí solo y trabajaba en pulimentar vidrios, que eran recogidos por sus amigos y vendidos para entregarle los beneficios[18].

## Capítulo VI. Se va a vivir a Rijnsburg, Voorburg y finalmente a La Haya

C-22. En el año 1664 se fue de este lugar a Rijnsburg, cerca de Leiden, donde pasó el invierno.

Seguidamente se fue a vivir a Voorburg, a una hora de La Haya, como se ve por su *Carta* 30, dirigida a Petrus Balling.

Según me han contado, pasó allí tres o cuatro años, durante los cuales hizo aquí, en La Haya, muchos amigos, tanto entre militares como entre otras personas de rango y reputación, que les gustaba relacionarse y discutir con él. A petición de éstos trasladó, finalmente, su residencia a La Haya.

Se hospedó primero en la [Stille] Verkaade, en casa de la viuda de [Willem] van de Werve, donde vivió como pupilo, en la misma casa en la que yo vivo actualmente. Mi cuarto de estudio, situado en un ángulo posterior del segundo piso de la casa, era su laboratorio o lugar de trabajo, en el que pulía y trabajaba. Con frecuencia hacía que le trajeran aquí mismo la comida durante dos o tres días, para no tener que salir a ver a nadie.

Pero, como esto le resultaba demasiado caro, alquiló en el Paviljoengracht, detrás de mi casa, una habitación en casa del varias veces mencionado Hendryck van der Spyck, donde vivía con total independencia y se procuraba a diario su propia comida y bebida[19].

## Capítulo VII. Era ahorrador y moderado en la comida y bebida

C-23. Es casi increíble cuán económica y moderadamente vivió, no forzado por la necesidad exterior, puesto que se le ofreció dinero suficiente, sino porque era sobrio por naturaleza y fácil de contentar y porque no quería pasar por un hombre que come el pan de otro. Prueba de ello son ciertas cuentas que he encontrado entre sus papeles póstumos. Y así, en una ocasión comió durante un día sopa de leche fresca con mantequilla por 15 céntimos y bebió una jarra de cerveza por 7, 5 céntimos; y en otra, tomó sémola con mantequilla y uvas pasas por 28 céntimos. De vino, no hallo en su cuenta más que unos dos litros y cuarto para todo un mes. Y, aunque era frecuentemente invitado a comer con otros, prefería sin duda comer su propio pan antes que los confites ajenos.

En esta situación vivió más de seis años y medio, hasta el final de sus días, en casa del susodicho hospedero. Cada trimestre hacía con él sus cuentas para que a fin de año estuvieran en regla. Solía decir a los que vivían con él: «yo hago como la serpiente, que tiene su cola en la boca. No quiero guardar nada más que lo necesario para un entierro digno. Mis amigos no van a heredar nada de mí; tampoco han hecho nada por ello»[20].

## Capítulo VIII. Su fisonomía y su forma de vestir.

C-24. Respecto a su persona y fisonomía, es aquí bastante conocida y aún viven muchos que han tratado frecuentemente con él. Era de estatura media y de facciones bien proporcionadas. Por su fisonomía podía fácilmente adivinarse que procedía de judíos portugueses, ya que su tez era bastante morena, su cabello rizado y negro, y sus cejas largas y negras.

Su forma de vestir era sencilla y corriente, sin que le importara mucho cómo iba vestido. Como en casa solía llevar una bata raída, en una ocasión se lo echó en cara un concejal distinguido, al tiempo que le ofrecía otra nueva. Pero él le replicó: «¿es que entonces voy a ser yo otro hombre? Mala cosa es que el saco sea mejor que la carne que va dentro»[21].

## Capítulo IX. [Actitud respetuosa con los demás]

C-25. Su trato y forma de vida eran sencillos y recogidos. Sabía dominar admirablemente bien sus pasiones. Nadie lo vio nunca demasiado triste o demasiado alegre. Era capaz de controlar o no exteriorizar, según convenía, su cólera y su disgusto, pues o los daba a conocer con un simple gesto o unas breves palabras o se levantaba y se iba, cuando temía que sus pasiones pudieran estallar. Por lo demás, era afectuoso y asequible en su trato diario. En el parto o enfermedad de la dueña de la casa o de otros familiares no dejaba de hablar con ellos, de consolarles y exhortarles a tener paciencia, advirtiéndoles que ésa era la suerte que Dios les había asignado.

A los niños de la casa les amonestaba a que fueran sumisos y obedientes a sus mayores y a que practicaran la religión revelada. Al regresar los hospederos de una función religiosa, solía preguntarles qué habían sacado de la plática para su edificación. Tenía alta estima de mi predecesor, el Doctor Cordes, hombre culto y de buenos sentimientos, y por eso lo alababa con frecuencia. Incluso alguna vez fue a escucharle, y alababa sus explicaciones de la Escritura y sus atinadas aplicaciones, al tiempo que aconsejaba a sus hospederos y a los demás de la casa que no perdiesen ninguno de sus sermones. Preguntándole en cierta ocasión su hospedera si, a su juicio, podría ella salvarse en su religión, le contestó: «su religión es

buena; no se preocupe de buscar otra para salvarse, con tal que usted la aplique a una vida tranquila y devota»[22].

C-26. Cuando estaba en casa, no molestaba a nadie, sino que pasaba la mayor parte del tiempo sentado tranquilamente en su habitación. Pero cuando se cansaba de sus especulaciones, venía abajo y hablaba con los hospederos de todo cuanto sucedía, aunque fueran simples bagatelas. Su distracción consistía, además, en fumar una pipa de tabaco; o, cuando buscaba algún otro pasatiempo, se procuraba unas arañas y las hacía pelearse entre sí o buscaba algunas moscas, las echaba en la tela de una araña y contemplaba con tal placer esa batalla que hasta se echaba a reír. También cogía en la mano su microscopio y observaba con él diminutos mosquitos y moscas, a fin de investigar igualmente sobre ellos[23].

C-27. Por otra parte, no era codicioso, sino que se contentaba con lo necesario para su sustento diario. Su amigo Simón de Vries, vecino de Amsterdam, al que él llama «amicum integerrimum» (*su fidelísimo amigo*), le ofreció en cierta ocasión una suma de 2000 florines para que pudiera vivir más desahogado. Pero él la rechazó amablemente en presencia de su hospedero, aduciendo que no tenía necesidad de nada y que, si lo aceptara, le distraería de sus ocupaciones y meditaciones. Este Simón de Vries, que murió soltero, quiso declararle heredero de sus bienes mediante testamento. Él, sin embargo, lo rechazó de plano, aconsejándole al mismo tiempo que lo hiciera a favor de su hermano, que vivía en Schiedam, puesto que era su más próximo heredero legal. Lo hizo, pues, así, pero con la condición de que éste pagara a Spinoza, durante toda su vida, una pensión anual que cubriera sus gastos diarios. Cuando este de Vries de Schiedam le ofreció una pensión anual de 500 florines, Spinoza no aceptó tanto, sino que se contentó con solo 300. Después de la muerte de Spinoza, el mismo de Vries pagó lo que por él se debía a van der Spyck por mediación de Jan Rieuwertsz, impresor de la ciudad de Amsterdam, como consta por la carta que éste escribió a aquél el 6 de marzo de 1678 [en 1677][24].

C-28. Cuando, tras la muerte del padre de Spinoza, se iba a dividir la herencia, sus hermanos intentaron excluirlo de ella y no admitirlo al

reparto; pero él les forzó legalmente a aceptarle. Sin embargo, cuando se llegó al reparto, les dejó quedarse con todo, no cogiendo para su uso más que una buena cama para acostarse y una colgadura para ella[25].

### Capítulo X. Es conocido de muchos personajes

C-29. Con la publicación de sus escritos fue, finalmente, conocido en el mundo y en especial entre los personajes distinguidos, llegando a tener fama de un destacado e inteligente filósofo. El señor Stouppe, teniente coronel de los suizos, que en tiempos de Cromwell había sido ministro de los saboyanos en Londres y que finalmente, siendo brigadier, murió en agosto de 1692 durante la batalla de Steenkerken, estaba por entonces al mando de las tropas en Utrecht. En el librito, que allí escribió, *La religión de los holandeses*, reprochaba a los teólogos de la iglesia reformada no haber refutado el libro de Spinoza, *Tratado teológico-político*, publicado en 1670, y reconocido como propio en su *Carta* 19 [69 en Gebhardt]. Pero el insigne Braunius, profesor en la universidad de Groningen, le mostró en su réplica lo contrario, y de hecho los múltiples escritos publicados contra este pernicioso tratado son de ello suficiente testimonio[26].

C-30. Este señor Stouppe, después de haber intercambiado varias cartas con Spinoza, intentó que viniera a pasar cierto tiempo a Utrecht en 1673, porque su alteza, el príncipe Condé, que era por entonces gobernador de dicha plaza, tenía deseos de hablar con él. Le aseguraba que el príncipe le conseguiría del rey de Francia una pensión anual, con la única condición de que le dedicara alguno de sus escritos. Se le envió a ese fin un salvoconducto y él se puso en camino.

El señor Bayle, en la vida de nuestro filósofo (p. 11), escribe que es totalmente seguro que Spinoza visitó al príncipe y pasó varios días en su compañía, así como de otros personajes y concretamente del teniente coronel Stouppe. Pero amigos suyos, que aún viven y que habían vivido con él entonces, me dicen que han sabido por él, al regresar a casa, que no llegó a hablar con el príncipe Condé, porque había salido de Utrecht unos días antes de que él llegara; que había conversado, en cambio, con el señor

Stouppe, el cual le había prometido que, por su recomendación, le iba a conseguir dicha paga del rey de Francia; pero que él la había rechazado cortésmente, puesto que no tenía intención de dedicar ninguno de sus libros a ese rey.

Cuando regresó de Utrecht, el populacho casi se le echó al cuello, ya que le miraba como a un espía y murmuraban que quizá estuviera en tratos con los franceses sobre asuntos del Estado y de la ciudad. Como su hospedero estaba muy inquieto y hasta temía que alguien irrumpiera en su casa por la fuerza para buscar a Spinoza, éste lo tranquilizó diciéndole: «no se inquiete usted por esto. Yo soy inocente y hay muchas personas influyentes que saben muy bien por qué he estado en Utrecht. En el momento en que usted perciba el mínimo alboroto en su puerta, me presentaré a la gente, aun cuando hubieran de hacer conmigo lo mismo que con los buenos señores de Witt. Yo soy un buen republicano y el supremo bien del Estado es mi objetivo»**[27]**.

C-31. El serenísimo elector palatino, Carlos Luis, de gloriosa memoria, llegó a tener noticia de nuestro gran filósofo y deseaba dotar a la universidad de Heidelberg con un hombre tan distinguido; sin duda porque desconocía el veneno que se escondía en su corazón y que solo después se manifestó abiertamente. Ordenó, pues, al célebre doctor Johann Fabritius, profesor de teología y consejero elector, que le ofreciera la cátedra de filosofía «cum libertate philosophandi amplissima», «con la mayor libertad de razonar». Pero la oferta incluía cierto supuesto y condición, que Spinoza no podía soportar fácilmente, a saber, que no podía malgastar esa libertad en perjuicio de la religión públicamente establecida, tal como se ve por la carta que le escribió el doctor Fabritius de Heidelberg el 16 de febrero (véase Spinoza: *Opera posthuma*, Ep 53, en la que le da el título de «philosophe acutissime ac celeberrime», «muy agudo y famoso filósofo».

Spinoza adivinó esta trampa y, como sabía de sobra que su libertad de análisis racional no podría coexistir largo tiempo con las leyes y principios de la religión revelada, declinó cortésmente este puesto de docencia pública. En su respuesta del 30 de marzo de 1673 decía al señor Fabritius que la educación de la juventud le impediría llevar adelante la investigación

de las verdades naturales y que, por otra parte, jamás había tenido la idea de dedicarse a la enseñanza pública. Pero no era eso realmente. En las siguientes palabras de su carta se delata a sí mismo: «cogito deinde, me nescire, quibus limitibus libertas illa philosophandi intercludi debeat, ne videar publice stabilitam religionem perturbare velle». Es decir: «pienso, además, que no sé dentro de qué límites debe mantenerse esta libertad de filosofar, si no quiero dar la impresión de querer perturbar la religión públicamente establecida» (véase *Opera posthuma*, p. 563, Ep. 54)[28].

## Capítulo XI. Escritos de Spinoza y sus ideas en ellos expresadas

C-32. Respecto a las obras por él redactadas y publicadas, en parte son dudosas, en parte fueron ocultadas o destruidas y en parte están públicamente editadas y a la vista de todo el mundo. El señor Bayle, en las varias veces aludida biografía de Spinoza, traducida por F. van Halma, dice que él habría escrito en español una *Apología* o defensa y que debió haberla entregado a los judíos antes de separarse de su comunidad, aunque realmente nunca fue divulgada por la imprenta. En ella debían de entrar muchas cosas que se han encontrado después en su *Tratado teológico-político*. Yo no he podido hallar ninguna noticia de este escrito, ni siquiera entre aquellos que le han tratado habitualmente y que aún viven[29].

C-33. En 1664 publicó *Renati des Cartes Principiorum Philosophiae pars 1. 2 More geometrico demonstratae*. («Primera y segunda parte de los Principios de Filosofía de Descartes, demostrados según un método geométrico»), a los que se añadieron sus *Cogitata metaphysica* («Pensamientos metafísicos»). ¡Oh, si este hombre se hubiera detenido aquí, aún cabría dejarlo pasar por un filósofo sincero![30].

C-34. En 1665 vio la luz cierto librito titulado *Lucii Antistii Constantis de jure Ecclesiasticorum, Alethopoli apud Cajum Valerium Pennatum*. («Lucius Antistius Constans “Del derecho de los eclesiásticos”, en Veraciudad, en casa de Cayo Valerio Pennato»). En este tratado intenta su autor demostrar que todo derecho eclesiástico y humano, que los

predicadores se prescriben a sí mismos o les prescriben otros a ellos, se les atribuye de modo falso e impío, ya que solo depende de seres infradivinos, a saber, los magistrados o jefes de la república o ciudad en la que viven; y que, además, los doctores no tienen potestad de predicar la propia religión, excepto aquellos a quienes el magistrado ha designado al efecto maestros públicos. Todo lo cual se apoya en los mismos principios, de los que se sirve Hobbes en su *Leviatán*.

C-35. Este execrable, impío y calumnioso escrito ha sido atribuido por muchos a Spinoza. El señor Bayle, en su *Dictionnaire* (t. 111, p. 2773), se sirvió decir que el estilo, los principios y el contenido de dicho libro son semejantes a los del *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza. Pero son simples conjeturas. Que este tratado haya aparecido justamente en la misma época en que Spinoza comenzó a escribir el suyo y que haya visto la luz poco antes de este último, tampoco es una prueba de que aquél sea el precedente de éste. Pues pueden muy bien dos autores escribir a la vez y defender una y la misma idea impía, sin que por ello deban ser una y la misma persona. Según me han informado personas de crédito, el mismo Spinoza, al preguntarle en cierta ocasión un distinguido señor si era él el autor de dicho tratado, lo negó rotundamente. El estilo latino y las formas de expresión tampoco coinciden con las de Spinoza. Y así, el primero suele hablar de Dios con una profunda veneración, llamándole «Deum ter Opt. Max.» («Dios óptimo y supremo»), expresiones que yo no encuentro en los escritos de Spinoza[31].

C-36. Muchos expertos han querido convencerme de que el autor del funesto tratado *Philosophia Sacrae Scripturae interpres* («La filosofía, intérprete de la Sagrada Escritura»), publicada in 8.º en 1666, y el autor del tratado anterior eran una y la misma persona, a saber, Lodewijk Meyer. Esto es probable; pero lo dejo al juicio de otros, que quizá tengan un conocimiento más ajustado[32].

C-37. En 1670 apareció su *Tractatus theologico-politicus*, titulado por el traductor holandés *De rechtzinnige theologant of Godgeleerte staatkunde* («El teólogo juicioso o el político teológico»). El propio Spinoza se

reconoce como autor de este libro en la *Carta* 19 [Ep 68 en Gebhardt] dirigida a Henry Oldenburg, al rogarle que tenga a bien indicarle las dificultadas sobre él formuladas por hombres cultos, ya que se propone reeditarlo añadiéndole nuevas notas. El texto de la portada da a entender que este pernicioso libro fue impreso en Hamburgo, en casa de Hendrik Kühnraht, si bien es cierto que ni el magistrado ni el venerable consejo eclesiástico hubieran soportado jamás que un tratado tan impío se imprimiera y vendiera públicamente en su ciudad. Fue más bien impreso en Amsterdam, en casa de Christoffel Koenrad, impresor del canal Egelantiers, ya que, cuando yo fui llamado a esta ciudad en 1679, me ofreció varios ejemplares del mismo, sin saber que era un libro tan perjudicial. Al traductor holandés le pareció oportuno manchar con él la ciudad de Bremen, como si hubiera salido allí en 1694 de las prensas de Hans Jurgen van der Weyl. Pero esto es tan correcto como lo anterior, ya que sería mucho más difícil que tales libros se imprimieran y publicaran en Bremen que en Hamburgo[33].

C-38. El ya citado Philopater, en la continuación de su vida (p. 231), escribe abiertamente que el anciano Jan Hendryksz Glazemaker, muy bien conocido por mí, fue el traductor de esta obra y se congratula además de que haya traducido también al holandés las *Opera posthuma* de Spinoza, que aparecieron en 1677. Por otra parte, hasta tal punto alaba este tratado, que se diría que el mundo no había visto nunca otro igual. El autor o, al menos, impresor de la *Levens vervolg van Philopater*, Aart Wolsgryn, antaño librero de Amsterdam, en la esquina del Rozemaryn-steeg, ha debido pagar esta su temeridad con algunos años en el correccional. Pido a Dios todopoderoso que haya logrado llegar a pensamientos mejores y que de esa forma se haya liberado de ellos. Así lo he visto yo aquí, en La Haya, todavía el pasado verano, cuando venía a reclamar a nuestros libreros el pago de unas deudas de libros impresos, que él les había librado antes[34].

C-39. Mi opinión acerca de este superficial tratado, *Tractatus theologico-politicus*, la expresaré simplemente aduciendo el juicio de dos escritores de peso, uno de la confesión augsburgense y otro de la reformada.

El primero, Theophilus Spizelius, en su tratado *Infelix literatus* (p. 363), escribe de él lo siguiente:

«irreligiosissimus author, quippe qui stupenda plane fidentia sui fascinatus, eo progressus impudentiae et impietatis fuit, ut Prophetiam dependisse dixerit a fallaci imaginatione Prophetarum, cosque pariter ac Apostolos non ex revelatione et divino mandato scripsisse, sed tantum ex ipsorummet naturali judicio, accomodavisse insuper religionem, quoad fieri potuerit, hominum sui temporis ingenio, illamque fundamentis tum temporis maxime notis et acceptis superaedificasse». Esto es: «el irreligiosísimo autor, hechizado por una admirable confianza en sí mismo, ha llegado a tal grado de desvergüenza y de impiedad, que ha osado afirmar que las profecías y escritos de los hombres sagrados son producto de sus engañosas imaginaciones y que tanto ellos como los apóstoles no han escrito nada por inspiración u orden divina, sino tan solo por su juicio natural, y que, en cuanto les fue posible, se adaptaron al ingenio de sus contemporáneos y apoyaron la religión en argumentos tan necios, porque eran los mejor conocidos y adaptados a aquel tiempo», y que esto había que observarlo al interpretar la Sagrada Escritura[35].

C-40. De hecho, así lo confiesa y quiere exigir Spinoza en su *Tractatus theologico-politicus* (p. 243), escribiendo, entre otras cosas: «así como la Escritura fue antaño adaptada a la capacidad del vulgo, así también cualquiera es libre de adaptarla a sus propias opiniones». Si esto es verdad, ¿cómo sigue siendo verdad que la Escritura está inspirada por Dios y que es una palabra profética firme; que los hombres sagrados han hablado y, por tanto, también escrito de Dios guiados por el Espíritu Santo; que ella es segura y puede dar seguridad a nuestros corazones; que es una guía para nuestros pensamientos y una regla firme, conforme a la cual debemos creer y vivir? De esa forma, la Sagrada Biblia no sería más que una nariz de cera que se podría manejar como se quisiera, un cristal por el que cada cual podría ver lo que se le antojara, un auténtico gorro de circo que cabría colocar según todos los caprichos de la razón humana. ¡Que Dios te maldiga a ti, Satán![36].

C-41. El mismo Spizelius aduce aquí el juicio de Regnerus van Mansfeldt, en otro tiempo profesor en Utrecht, quien, en su tratado, impreso en 1674 en Amsterdam, escribe así sobre este libro: «tractatum hunc ad aeternas condemnandum tenebras», «que este libro merece ser condenado a las tinieblas eternas». Y así es en realidad, ya que ahí rechaza él sin distingos toda la religión cristiana, que se funda exclusivamente en la palabra de Dios[37].

C-42. El segundo testimonio es el de Willem van Blijenbergh, de Dordrecht, que ha intercambiado con Spinoza varias cartas y que en la *Carta* 31 [Ep 18 en Gebhardt] de las *Opera posthuma* escribe de sí mismo: «nulli adscriptus sum professioni, honestis mercaturis me alo», «no estoy ligado a ningún oficio, sino que me sostengo con un comercio honesto». Este culto comerciante en su tratado, que lleva por título *De waarheid van de Christelijken Godsdienst* («La verdad de la religión cristiana») y fue impreso en Leiden en 1674, se expresa así en su saludo al lector: «este libro está atestado de rebuscadas atrocidades y de un cúmulo de conceptos fraguados en el infierno, ante los cuales una persona razonable, por no hablar de un cristiano, debería sentir horror. Con ellos se ha esforzado por erradicar la religión cristiana y su esperanza y por introducir un ateísmo, o más exactamente una religión natural, modelada según el interés y el humor de cada soberano, en la cual el mal solo se evitaría por el temor a las penas, mientras que sin el miedo al verdugo es perpetrado libremente sin conciencia, etc.»[38].

C-43. Yo mismo he leído y releído con pasión este libro de Spinoza del principio al fin y, sin embargo, puedo confesar ante Dios que no he hallado en él nada sólido, que haya podido provocar en mí algún titubeo acerca de la solidez de la verdad evangélica. Por el contrario, todos los argumentos que en él descubro, son presupuestos o peticiones de principio, es decir, presuposiciones en las que la misma cosa es tomada como prueba y que, si no son creídas, no son otra cosa que embustes y calumnias. Spinoza querría obligar a los hombres a creer todo cuanto él escribe sin ofrecer ninguna razón o prueba[39].

C-44. Entre sus escritos están, finalmente, las así llamadas *Opera posthuma*, impresas en 1677, el mismo año de su muerte, encabezadas con las letras B. D. S. Incluyen cinco tratados: 1) *Ethica more*(1) *geometrico demonstrata*, «Ética demostrada en forma geométrica»; 2) *Politica*, «Política»; 3) *De emendatione intellectus*, «De la reforma del entendimiento»; 4) *Epistolae et responsiones ad eas*, «Cartas y respuestas a las mismas»; 5) *Compendium grammaticae linguae hebraeae*, «Compendio de gramática de la lengua hebrea»[40].

C-45. No se menciona ni el lugar donde fueron impresas ni el nombre del impresor, señal evidente de que el editor ha querido mantenerse encubierto. No obstante, el hospedero de Spinoza, Hendryck van der Spyck, que aún vive, me ha contado que él había ordenado que su escritorio [pupitre], con los libros y cartas en él contenidos, inmediatamente después de su muerte deberían ser enviados a Amsterdam, al librero Jan Rieuwertsz, y que él así lo hizo puntualmente. De hecho, Jan Rieuwertsz, en su respuesta al mismo van der Spyck, datada en Amsterdam el 25 de marzo de 1677, reconoce haber recibido dicho escritorio. Las palabras finales de su carta rezan así:

«los amigos de Spinoza tenían gran interés en saber a quién ha sido enviado el tal escritorio, porque piensan que había en él mucho dinero, y querían averiguar por los barqueros a quién fue entregado. Pero, como en La Haya no se toma nota de los paquetes que se entregan al barco, no veo cómo lograrán averiguarlo. Y es mejor que no lo sepan. Con esto concluyo», etc.

Por todo ello ve claramente el lector de qué carcaj han sido lanzadas al mundo estas malditas lanzas[41].

C-46. Qué atrocidades cabe encontrar en estos escritos publicados después de su muerte, lo han mostrado antes de hoy con suficiente claridad hombres expertos, que han querido alertar a todo el mundo. Yo solo tocaré algunos datos a vuela pluma. Su *Ethica* o moral comienza por Dios. ¿Quién no creería, a primera vista, que quien sabe formular tan hermosas definiciones o descripciones de Dios, es un filósofo cristiano? Y sobre todo,

si se fija en la sexta donde dice: «entiendo por Dios un ser absolutamente infinito, es decir, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita». Pero, tan pronto se examina esto a plena luz, se ve que su Dios no es Dios, sino un no-Dios. Yo diría de él lo que el apóstol (Tit. 1, 16) afirma de los impíos: «dicen que reconocen a Dios, pero con sus obras (escritos y explicaciones) reniegan de él». O lo que dice David (Salmos, 14, 1) de los ateos: «dicen los necios en su corazón: no hay Dios». Lo mismo sucede con Spinoza. Se toma la libertad de usar el nombre de Dios en un sentido en que jamás cristiano alguno lo ha usado. Según su propia confesión en la *Carta* 21 [Ep 73 de Gebhardt] a Henry Oldenburg: «reconozco, dice, que yo tengo de Dios y de la naturaleza una idea totalmente distinta de la que han sólido defender los nuevos cristianos». Y añade: «Deum omnium causam inmanentem, non vero transeuntem statuo», «yo afirmo que Dios es la causa inmanente y no transcendente de todas las cosas». Y para explicarlo se sirve abusivamente de las palabras de Pablo (Hechos, 17, 28): «en Dios vivimos, nos movemos y somos»**[42]**.

C-47. A fin de aclarar mejor sus ideas, diremos que una causa transcendente es la que produce un efecto fuera de ella misma, como cuando un carpintero construye una casa o alguien lanza una piedra a lo alto. Una causa inmanente es la que produce un efecto en sí misma, el cual permanece en ella y no va fuera de ella. Y así, cuando nuestra alma piensa y desea algo, ella permanece en estos pensamientos o deseos, sin salir fuera. Del mismo modo, el Dios de Spinoza es la causa del universo, pero a la vez está en el universo y no fuera del mismo. Ahora bien, como el universo es finito, él hace a Dios finito. Y, aun cuando afirma de su Dios que es un ser infinito, que consta de infinitos atributos, juega con las palabras infinito y eterno. Pues, en realidad, con ellas no designa algo que ha existido y consistido en todo tiempo y creatura, sino algo infinito para la inteligencia y la comprensión del hombre. Efectivamente, los efectos de su Dios son tan numerosos que el hombre con su razón no puede abarcarlos, y tan firmes que deben durar eternamente. Es cierto que él se queja de que algunos le atribuyen erróneamente la tesis de que Dios y la materia en que él obra son

una y la misma cosa. Pero esto se debe, en última instancia, a que estos dos juntos son su Dios y a que Dios no es ni obra más que en su materia, que es el universo. Su Dios es, pues, esta naturaleza material e infinita, tomada en su totalidad, ya que él supone que en Dios existen dos atributos infinitos, «cogitatio et extensio», «pensamiento y extensión». En virtud del primero está en el universo; en virtud del segundo es el universo mismo; los dos juntos constituyen su Dios[43].

C-48. En la medida en que yo he conseguido entender el pensamiento de Spinoza, la diferencia entre él y nosotros, los cristianos, consistiría en lo siguiente: si el verdadero Dios es otra sustancia eterna, distinta del universo y de la naturaleza total, que por su libre voluntad ha producido de la nada este mundo y todas sus creaturas, o si más bien el mundo, con todas sus creaturas, pertenece a la naturaleza y a la esencia de Dios, en cuanto que se lo considera como un ser o sustancia que es el pensamiento y la extensión infinitos. Esta última es la opinión de Spinoza, que él intenta constantemente sostener (véase Wittich: *Anti-Spinoza*, pp. 18 ss.).

De ahí que Spinoza afirme claramente que Dios es la causa de todas las cosas, pero no en virtud de la libertad de su voluntad o de su propio beneplácito, sino necesariamente. Todo cuanto sucede, sea bueno o malo, virtud o vicio, buenas o malas obras, debe proceder, pues, necesariamente de Dios. Por consiguiente, no puede existir ni pena ni juicio, ni resurrección ni salvación ni condenación, ya que, de lo contrario, su Dios debería castigar o premiar su propia obra, por él producida de forma necesaria. ¿No es esto el más infame ateísmo, que jamás se ha visto?

He ahí por qué Frans Burman, profesor de los reformados en Enkhuizen, en su libro titulado *Het hoogste goed der spinozisten* («El supremo bien de los spinozistas», p. 21), llama con razón a Spinoza el más impío ateo que jamás haya aparecido en el mundo[44].

C-49. No es mi propósito citar aquí todas las ideas absurdas e impías de Spinoza, sino tan solo algunas, sin duda las más importantes, a fin de infundir a los lectores cristianos terror y aversión hacia los escritos y enseñanzas de este hombre. Veo claro, en efecto, por la segunda parte de su

*Ethica* o moral que del cuerpo y del alma hace una sola cosa, que es captada ora bajo el atributo del pensamiento ora bajo el de la extensión. Y así, en la página 40 dice: «per corpus intelligo modum, qui Dei essentiam, quatenus ut res extensa consideratur, certo et determinato modo exprimit», etc.; esto es: «por un cuerpo entiendo un cierto modo que expresa de cierta y determinada manera la esencia de Dios, en cuanto que éste es considerado como extensión». Pero el alma en el cuerpo es otra modificación o modo de la naturaleza, que se manifiesta a través del pensamiento; ella es, lo mismo que el cuerpo, no un ser sustancial o espíritu, sino una modificación que expresa la esencia de Dios, en cuanto que se muestra activa a través de los pensamientos. ¡Oh atrocidades jamás oídas entre cristianos! De esta forma, Dios no puede castigar ni al alma ni al cuerpo, ya que se castigaría y perdería a sí mismo[45].

C-50. Al final de su *Carta* 21 [Ep 73] echa por tierra el sublime misterio de la santidad de Dios (1 Tim, 3, 16), al dar por supuesto que la encarnación del Hijo de Dios no consiste en otra cosa, sino en que la eterna sabiduría de Dios, que se ha manifestado en todas las cosas, especialmente en el espíritu o alma humana, llegó a encontrarse en Jesucristo en su más alto grado. Y un poco más abajo afirma: «quod quaedam ecclesiae his addunt, quod Deus naturam humanam assumpserit, monui expresse, me quid dicant nescire», etc.; esto es: «lo que algunas iglesias añaden a esto, de que Dios ha asumido la naturaleza humana, sobre esto digo explícitamente que no sé qué quieren decir y me resulta tan absurdo como si se quisiera afirmar que un círculo ha tomado la naturaleza de un cuadrado». Y por eso también, al final de la *Carta* 23 [Ep 75], explica las palabras de *Juan*, 1, 14, «la palabra se hizo carne», como una expresión oriental: «Dios se ha revelado especialmente en Cristo».

De qué manera ha procurado, en las *Cartas* 23 y 24 [Ep 77], destruir la resurrección de Jesucristo de entre los muertos, que es la enseñanza primordial y el principio consolador de los cristianos, lo he mostrado breve y sencillamente en mi predicación. Otras horribles doctrinas las paso aquí por alto[46].

## Capítulo XII. Escritos postergados de Spinoza

C-51. Entre los escritos postergados de Spinoza el editor de sus *Obras póstumas* incluye su tratado *De iride*, («Sobre el arco iris»). Conozco aquí a gentes de renombre que han visto y leído este escrito, pero que desaconsejaron a Spinoza publicarlo. Y, según me han informado sus hospederos, medio año antes de su muerte lo quemó, porque estaba descontento con él.

Había comenzado, además, una traducción del *Antiguo Testamento* al holandés, para lo cual consultaba a menudo a filólogos y preguntaba por la interpretación dada por los cristianos a tal o cual pasaje. Los cinco libros de Moisés [*Pentateuco*] hacía tiempo que estaban terminados; no obstante, pocos días antes de su muerte, les prendió fuego en su cuarto[47].

## Capítulo XIII. Sus escritos han sido refutados por muchos

C-52. No bien salieron a la luz sus escritos, Dios, el Señor, incitó al instante, para su gloria y la defensa de la religión cristiana, a algunos héroes que lo atacaron y desarmaron con éxito. Theophilus Spizelius, en su libro *Infelix literatus* (p. 364), nombra a dos, a saber, Frans Kuyper de Rotterdam, en *Los misterios ocultos del ateísmo revelados*, impreso en Amsterdam en 1676, y el escrito de Reinier van Mansvelt, profesor en Utrecht, impreso en 1674 en dicha ciudad[48].

C-53. Al año siguiente, es decir, en 1675, salió de las prensas de Isaac Naeranus la *Enervatio Tractatus theologico-politici* de Johannes Bredenburg, cuyo padre ha sido anciano de la iglesia luterana de Rotterdam. Georg Mathias Koenig, en su *Bibliotheca Vetus et Nova* (p. 70), llama a este Bredenburg «textorem quendam roterodamensem» («cierto tejedor de Rotterdam»). Si ha sido el hombre un tejedor, puedo con verdad decir que jamás he visto a un tejedor tan diestro y culto sentarse en un telar. Porque en dicho escrito prueba clara e irrefutablemente, siguiendo un orden geométrico, que la naturaleza no es ni puede ser Dios mismo, como pretende Spinoza.

Redactó este tratado en holandés, porque no dominaba perfectamente el latín, como para redactarlo en esta lengua. Por eso advierte en el prólogo que acudió a otro (para traducirlo al latín), a fin de que Spinoza, que aún vivía entonces, no tuviera disculpa alguna, si no llegara a contestarle. Dejo, en cambio, al juicio de todos los avisados, si no coinciden conmigo en que la lanzadera de este experto tejedor falla el tiro de vez en cuando y en que se le cuela aquí o allá una hebra gorda en el tejido, como si éste hubiera sido hilado y urdido con hilo siciliano.

Se sabe, por lo demás, que él y Frans Kuyper han intercambiado diversos escritos, que han sido impresos y publicados, en los que el último pretendía acusar y convencer al primero de ateísmo[49].

C-54. En 1676 vio la luz *Lamberti Velthusii Ultrajectensis Tractatus moralis de naturali pudore et dignitate hominis* (Lambert Velthuysen: «Tratado moral sobre el pudor natural y la dignidad del hombre»). En él destruye de raíz los principios con que Spinoza intenta demostrar que el bien y el mal que hace el hombre es realizado en virtud de una absoluta y constringente acción de Dios[50].

C-55. Acerca de nuestro comerciante de Dordrecht, Willem van Blijenbergh, ya he informado antes. Se dio a conocer en 1674 con su refutación del despiadado libro *Tractatus theologico-politicus*. Yo lo comparo con el mercader, de que habla el Salvador (Mateo, 13, 45-6), ya que no nos ofrece tesoros temporales y perecederos, sino eternos e imperecederos. Sería de desear que en las bolsas de Amsterdam y de Rotterdam pudiéramos encontrar más mercaderes de éstos.

C-56. Tampoco nuestros teólogos luteranos quedaron en deuda con Spinoza. No bien les llegó a las manos su *Tractatus theologico-politicus*, tomaron la pluma para escribir contra él. El más distinguido entre ellos fue Johannes Musaeus, profesor de teología en Jena, hombre inteligente y grave, que no tenía en su tiempo casi igual. En el año 1674, todavía en vida de Spinoza, publicó una disputación de doce pliegos, titulada *Tractatus theologico-politicus ad veritatis lumen examinatus* («El tratado teológico y político examinado a la luz de la verdad»). Su horror y aversión a este

impío tratado los expresa en las páginas 2-3 en estos términos: «jure merito quis dubitet, num ex illis, quos ipse daemon, ad divina humanaque jura pervertenda, magno numero conduxit, repertus fuerit, qui in iis depravandis operosior fuerit, quam hic impostor, magno Ecclesiae malo et Reipublicae detrimento natus». Es decir: «con razón cabría dudar si, entre aquellos que el mismo demonio ha alquilado para subvertir los derechos divinos y humanos, se ha encontrado alguno que, para desgracia de la Iglesia y daño del Estado, se haya mostrado más laborioso en destruirlos, que este impostor».

En las páginas 5-8 explica con toda nitidez las expresiones filosóficas de Spinoza, purificándolas de toda ambigüedad y mostrando claramente en qué sentido las ha empleado, a fin de captar mejor su opinión. En la página 16, muestra cuál es propiamente el objetivo de Spinoza, a saber, que todo hombre posee por sí mismo el derecho y la libertad de creer y fijar la religión, lo cual coincide con su propia comprensión. En el pliego precedente (p. 14, § 28) muestra claramente la diferencia efectiva entre nosotros, los cristianos, y Spinoza. De esta forma va recorriendo el tratado de Spinoza, sin dejar el más pequeño detalle sin refutar de forma radical y eficaz. El mismo Spinoza debe haber leído este escrito de Musaeus, puesto que fue hallado entre sus libros póstumos[51].

C-57. Por mi parte, confieso que nunca ha escrito nadie contra el «Tratado teológico» de Spinoza mejor que este profesor, y este testimonio también es compartido por otros. El autor de cierto tratado, *Origo atheismi* («Origen del ateísmo»), llamado Theodorus Securus, escribe, entre otras cosas, en su librito *Prudentia theologica* («La prudencia teológica»): «me sorprende que la disertación de Musaeus contra Spinoza sea tan poco conocida o que incluso no se encuentre aquí en Holanda». El señor Fellerus, en *Continuatio historiae universalis* de J. Laetus, dice de él: «celeberrimus ille jenensium theologus, Job. Musaeus, Spinozae pestilentissimum factum acutissimis, queis solet, telis confodit»; es decir: «el celebérrimo teólogo de Jena, Joh. Musaeus, ha acribillado el ponzoñoso fruto de Spinoza con los afiladísimos dardos que él suele emplear»[52].

C-58. Este mismo señor menciona también a Frederich Rappolt, profesor de teología en Leipzig, el cual refutó las ideas de Spinoza en su discurso de recepción, aunque veo que solo lo hace veladamente, sin nombrar a Spinoza. Su título es *Oratio contra naturalistas, habita ipsis calendis junii anno 1670*, y se encuentra en *Operibus Theologicis Rappolti* (t. l, pp. 1386 ss.), editadas por Joh. Bened. Carpzovius e impresas en Leipzig el año 1692. Joh. Konradus Durrius, profesor en Altdorf, ha hecho lo mismo en una *Oratio*, que yo no poseo, pero me ha sido muy alabada por otros[53].

C-59. En el año 1681 publicó Hubert de Versé un libro titulado *L'impie convaincu, ou dissertation contre Spinoza, dans la quelle l'on réfute les fondements de son athéisme*. El año 1687 escribió Pierre Yvon, sobrino y discípulo de Labadie y predicador de los labadistas en Wierwerden, en Frisia, un tratadito contra Spinoza, que lleva por título *L'impieté convaincue*. El señor Moreri, en su suplemento de su *Diccionario*, informa, bajo el nombre «Spinoza», de que han hecho lo mismo: Petrus Daniel Huet, en su tratado *De concordia rationis et fidei* («De la concordia entre la razón y la fe»), editado en 1692 en Leipzig (véase *Acta Eruditorum*, Leipzig, 1692, p. 395, donde las ideas de Spinoza son correctamente aducidas y adecuadamente refutadas); así como Richad Simon y La Motte, predicador francés de los saboyanos en Londres.

Yo he visto personalmente estos escritos, pero, como no sé el francés, no puedo opinar sobre ellos. Petrus Poiret, que vivía entonces en Rijnsburg, cerca de Leiden, en la segunda edición de su libro *De Deo, anima et malo*, ha añadido un tratado titulado *Fundamenta atheismi eversa, sive specimen absurditatis spinosianae*, que merece ser leído con toda atención[54].

C-60. Finalmente, en el año 1690, después de la muerte de su autor, apareció *Christophori Wittichii Professoris Leidensis Anti-Spinoza, sive Examen Ethices B. de Spinoza*, traducido más tarde al holandés e impreso en Amsterdam en casa de Waasbergens. El escritor del pernicioso tratado *Vervolg van't leven van Philopater* («Continuación de la vida de Philopater») no se recata de ladrar indignamente y deshonrar, como a perro

cochambroso, los huesos muertos de este sabio varón. Supone que, siendo Wittich un profundo filósofo y un gran amigo de Spinoza, conversaron muchas veces los dos y mantuvieron una correspondencia epistolar, hasta llegar a tener sus mismas ideas. Pero que, para no ser tenido por spinozista, compuso esta refutación de su ética, que fue publicada después de su muerte para salvar con ella su reputación.

No sé yo de dónde ha sacado este desvergonzado detractor tales mentiras ni con qué visos de verdad pretende avalarlas. ¿Quién le ha informado del trato personal y del intercambio epistolar que este señor habría mantenido con Spinoza? No encuentro a nadie, ni en sus obras impresas ni en sus cartas póstumas. Lo cual me hace suponer que este calumniador lo ha maquinado y sacado todo de su mollera. Yo no he hablado nunca con el señor Wittich. Pero el hijo de su hermana, Zimmermann, que ha vivido con él los últimos años y es actualmente predicador de la Iglesia episcopaliana en Inglaterra, me ha expresado una opinión totalmente distinta. Incluso me ha mostrado un escrito, que su tío le dictó, y que contiene una explicación y una refutación de las ideas de Spinoza. ¿Qué más se puede hacer en defensa de este hombre, si no es remitir al lector a ese su último escrito, que él ha ratificado con su muerte? ¿Qué conciencia cristiana va a pensar, y menos escribir, que se hizo por hipocresía para no ir a la iglesia con el manto del ateísmo? Si esto se siguiera del trato habitual y del supuesto intercambio epistolar entre ambos, tanto yo como otros maestros deberíamos temblar ante semejantes detractores, puesto que nos toca a veces tener que tratar con tales hombres[55].

C-61. También quiero hacer aquí honor a la memoria de Willem Deurhoff de Amsterdam, que con frecuencia en sus obras y especialmente en sus *Prelecciones a la Sagrada Teología* impugna las ideas de Spinoza. Con razón dice de él Frans Halma en sus notas a la *Vida* y pensamiento de Spinoza [de P. Bayle], que ha refutado tan valientemente sus ideas que ningún ateo, hasta el día de hoy, se ha aventurado a enfrentarse directamente a este agudo escritor y que él es capaz de sacudir los agravios del autor de la *Vida de Philopater* (pp. 193 y ss.) y de taparle la boca.—

También Bayle, profesor de filosofía en Rotterdam, y Jaquelot, antaño profesor de la comunidad francesa aquí, en La Haya, y ahora distinguido predicador de su majestad la reina de Prusia, han escrito y publicado eruditas y sólidas anotaciones sobre las actividades, los escritos y las ideas de Spinoza. Y Frans van Halma, distinguido y culto librero de Utrecht, no solo nos ha ofrecido todo esto en su traducción, sino que le añadió un prólogo con algunas notas básicas sobre la *Continuación de la vida de Philopater*, dignas de ser leídas por todos[56].

## Capítulo XIV. Enfermedad, muerte y entierro de Spinoza

C-62. No me he propuesto hacer ahora una relación detallada de los escritores que recientemente, con motivo de la aparición de «Hemel op Aarden», «*El cielo sobre la tierra*» (un tratado así titulado), de Frederik Leenhof, profesor de los reformados en Zwölf, han atacado las ideas de Spinoza y demostrado que dicho libro descansa sobre los fundamentos de este ateo.

Pasaré más bien a la muerte de Spinoza, acerca de la cual encuentro tantas descripciones trastocadas que no puedo menos de sorprenderme de que personas cultas hayan abordado el tema sin hacer nuevas investigaciones, limitándose a publicar cuentos por ellos oídos. Debo aducir uno como muestra[57].

C-63. El señor Menage, miembro de la universidad francesa de París, apoyándose en razones falaces, sucesos divertidos, pensamientos ingeniosos, etc., escribe en la segunda parte de sus *Menagiana* (p. 15), impresas en 1696 en Amsterdam, en casa de Pieter Laulne, lo siguiente:

«Spinoza murió, como algunos quieren, de terror y pavor de que sería encerrado en la cárcel de París. Había ido a Francia, a instancias de dos altos personajes, que deseaban hablar con él. El gran ministro Pomponne, muy celoso en lo concerniente a su religión, tan pronto tuvo noticia de ello, estimó que Spinoza no haría cosa muy buena en Francia y decidió, por precaución, encerrarlo en la Bastilla. Advertido de ello Spinoza, cogió los bártulos y se largó. Se cuenta que regresó volando a Holanda vestido de

franciscano», aunque a esta última circunstancia ni el propio Menage se atreve a darle crédito.

Se trata de simples fábulas. Pues es seguro que Spinoza jamás estuvo en Francia. Que, en cambio, fue invitado a ir allí por personas de renombre, lo reconoció más de una vez él mismo ante sus hospederos. Pero añadiendo que esperaba no volverse nunca tan estúpido como para hacer tal cosa.

En cuanto a que murió de horror y pavor, demostraré lo contrario a continuación. Describiré, pues, su muerte con imparcialidad y con pruebas concretas, puesto que tanto ésta como su entierro tuvieron lugar aquí en La Haya[58].

C-64. Spinoza era de constitución física enfermiza y ya a los veinte años cogió la tuberculosis. Por eso se puso muy delgado y se vio obligado a guardar una moderación mayor de lo habitual en la comida y en la bebida. Ninguno de los que convivían con él tenía la menor idea de que su fin estaba tan próximo y que le sobrevendría tan rápidamente la muerte.

El sábado, 22 de febrero, fue el hospedero con su esposa a la predicación penitencial y preparatoria, porque al día siguiente, por ser el domingo anterior al carnaval, en nuestra iglesia luterana se debía dar la comunión. Cuando, hacia las cuatro de la tarde, regresó el hospedero de la iglesia, también Spinoza bajó de su habitación, fumó una pipa y charló un buen rato con él, incluso del sermón que había tenido lugar después de mediodía. Después, se fue pronto a la cama, que tenía para su uso en un cuarto de la fachada y en la que dormía.

El domingo por la mañana, antes de la hora de ir a la iglesia, descendió de nuevo y habló con el hospedero y su mujer. Spinoza había llamado a su lado a cierto médico, L. M., de Amsterdam, el cual encargó a los hospederos que compraran un gallo viejo y que lo cocieran aún aquella mañana, a fin de que a mediodía pudiera Spinoza tomar su caldo. Así lo hicieron y, cuando el hospedero y su esposa regresaron a casa, aún tomó un poco con apetito.

Después de mediodía fueron los hospederos juntos a la iglesia y dicho doctor, L. M., se quedó solo con él. Pero, al volver de la iglesia, se enteraron de que Spinoza había muerto a las tres, en presencia del mismo

doctor. Éste zarpó aquella misma tarde en el barco de la noche hacia Amsterdam, sin preocuparse más del muerto. Sí había cogido, en cambio, algún dinero que Spinoza había dejado sobre la mesa, a saber, un ducado de plata y unas monedas pequeñas, así como un cuchillo con mango de plata, y se los había llevado[59].

C-65. Se ha escrito y manipulado mucho en torno a ciertas circunstancias que habrían rodeado la enfermedad y la muerte de Spinoza. Se cuenta:

1. que había tomado precauciones para no ser sorprendido ni molestado en sus últimos momentos por ninguna visita.

2. que se le había oído pronunciar una o más veces estas palabras: «¡Señor, apiádate de mí, pecador!».

3. que había exclamado a menudo: «¡oh Dios!», y que, al preguntarle los acompañantes si admitía, por fin, ahora la existencia de Dios, al que debía temer como a juez después de su muerte, habría dicho que la costumbre le debía haber traído ese nombre a los labios.

4. que había puesto a mano zumo de adormidera (*maankop*) y la utilizó al acercarse su muerte, que cerró después las cortinas de su lecho y pasó en un profundo sueño a la eternidad.

5. que él habría ordenado que, al aproximarse su fin, no se dejara entrar a nadie junto a él y que, además, al sentir que se moría, llamó a su lado a la hospedera y le encargó que no le visitara en ese estado ningún ministro, ya que quería morir sin discusiones, etc.[60].

C-66. He investigado cuidadosamente todos estos detalles e interrogado repetidas veces sobre ellos al hospedero junto con su mujer, que aún viven. Pero siempre me responden que no tienen la menor noticia de ello y que la mayor parte de las circunstancias referidas las tienen por falsas.

1. Nunca, en efecto, les había prohibido que dejaran pasar alguna visita para él. En los últimos momentos no estuvo con él nadie más que el médico de Amsterdam.

2. Nadie le había oído pronunciar la frase «¡Señor, apiádate de mí, pecador!», porque ni él ni sus hospederos tenían la menor idea de su

muerte. Tampoco guardó cama, sino que aún la última mañana estuvo abajo. No dormía en una cama, sino en un mueble cama situado en un cuarto de la fachada.

5. En cuanto a que habría pedido a la señora de la casa que no dejase pasar junto a él a ningún ministro, dice ella que jamás oyó tal cosa de su boca.

3. La exclamación «¡Dios mío!» tampoco se la oyó ninguno de los inquilinos durante su enfermedad, puesto que ésta era lánguida y él poseía un temperamento estoico o impasible, por lo que reñía a otros cuando se quejaban demasiado en sus enfermedades y se mostraban sensibleros.

4. Que, finalmente, se había provisto de zumo de adormidera para morir sin dolor, también es desconocido a los hospederos, pese a que ellos le han proporcionado la comida, la bebida y las medicinas que necesitaba. Tampoco yo encuentro esto en las cuentas de los boticarios, donde consta incluso aquello que le prescribió el último día el médico de Amsterdam[61].

C-67. Su hospedero se ocupó de su entierro tal como se le rogó, mientras que Jan Rieuwertsz, librero de Amsterdam, se comprometió a que le serían pagados todos los gastos. Se lo ratificó con toda amplitud en una carta, que le escribió de Amsterdam el 6 de marzo de 1678 [1677]. En ella le anunciaba, además, que el amigo de Schiedam (al que se ha aludido antes), para mostrar su buen corazón y demostrar que el difunto había sido un buen amigo suyo, ya le había enviado lo que aún se debía al señor van der Spyck, y que él le remitía junto con la carta[62].

C-68. El cantor de nuestra iglesia luterana, que era un buen carpintero, hizo el ataúd de acuerdo con la siguiente nota: “Nota de lo servido por Paulus van der Haard al señor Spinoza:

1. Un ataúd confeccionado – 18 florines.

2. Otros 9 tornillos servidos — 3, 15 florines.

Total: 21, 15 florines.

Agradecido por el pago, a 26 de febrero de 1677. Firmado: Paulus van der Haard”.

Estando aún el difunto sin enterrar, fue presentada una reclamación por el boticario Johannes Frederik Schröder, relativa a una cuenta de medicinas suministradas, por un total de 16, 10 florines. Encuentro en ella tintura de azafrán, bálsamo, polvos, etc., mas no zumo de adormidera. Esta cuenta fue pagada por el hospedero con 14, 60 florines, de acuerdo con el siguiente recibo: «Este importe, de 14, 60 florines, fue abonado por el señor Hendryck van der Spyck el 10 de noviembre de 1677. Johan Frederik Schröder, boticario».

El 25 de febrero fue llevado el difunto a enterrar en la Nueva Iglesia, junto al río Spuy, seguido de seis carrozas y acompañado por muchas personas de renombre. El recibo del acto es el siguiente: «el 25 de febrero de 1677 fue enterrado Benedictus Spinoza. Los derechos son 20 florines. Reconozco que esto está pagado. Teuntje Pieters, viuda del inspector Norwiths».

Al regresar del entierro, los amigos fueron invitados, según la costumbre del lugar, a un vaso de vino, del que he hallado esta cuenta pagada: «Año 1677. En la casa mortuoria del señor Spyck: se debe a Geredina Boom, el 24 de febrero, 50 litros de vino, con impuestos y gastos de porte: 19, 65 florines. La que suscribe, reconoce que se le ha abonado el total el 28 de febrero de 1677. Geredina Boom»[63].

C-69. Un cirujano, que lo había afeitado, entregó esta cuenta: «el bienaventurado señor Spinoza debe a Abraham Kervel, cirujano, por un trimestre de afeitado 1, 90 florines».

El empleado de la funeraria daba un pésame similar en la cuenta que presentó: «los herederos del bienaventurado Spinoza deben a Cornelis Brekeveld, empleado de funeraria de La Haya, un total de 13, 22 florines. Conforme con el pago, a 28 de febrero de 1677».

Lo mismo hace un hojalatero, Libertus van der Burg, según la nota de su cuenta: «memoria de lo suministrado a mi señor, el bienaventurado Spinoza, etc. Son 4, 40 florines. Conforme con el pago, a 14 de septiembre de 1677».

Así reza también la cuenta de un tendero francés: «servido para el entierro de mi señor, el bienaventurado Spinoza, a 25 de febrero de 1677: 6

pares de pañuelos blancos, a 0, 65 florines el par, hacen 3, 90 florines. Conforme con el pago: Thomas Talbot».

De nuevo un hojalatero veneraba al difunto con este título: «el 6 de diciembre de 1676 suministrado a mi señor, el bienaventurado Spinoza, por mí, Adriaan van Til, un embudo de hojalata, provisto de un caño, para laboratorio por 2, 75 florines. Recibí el importe: Adriaan van Til».

Estos señores no debían de saber sobre qué fundamentos había construido Spinoza, pues, de lo contrario, no hubieran jugado tan a la ligera con la palabra «bienaventurado» (*zalíger*). O es que quizá la han escrito en el sentido que se le suele dar actualmente, según el cual también a los hombres malvados, que han expirado sin ninguna señal de penitencia o conversión de sus pecados, se les llama bienaventurados o de santa memoria[64].

C-70. Una vez enterrado Spinoza, su hospedero hizo que un notario inventariara su herencia. Éste entregó su acta en estos términos: «Declaración de los honorarios que corresponden al notario Willem van den Hove por sus servicios en la herencia del bienaventurado Benedictus de Spinoza, y que ascienden a 17, 40 florines. Cobrado el importe, dado en La Haya el 14 de noviembre de 1677»[65].

C-71. La hermana del difunto, Rebeca de Spinoza, se dirigió a la casa mortuoria como heredera de sus bienes. Pero no quería pagar previamente los gastos ocasionados por el entierro, como tampoco algunas deudas atrasadas. Por eso fue citada a Amsterdam a través de Robert Smeding, en calidad de procurador del señor van der Spyck, según consta en el acta notarial levantada el 30 de marzo de 1677 por Libertus Loef. Ella, sin embargo, quería saber primero qué le restaría[66].

C-72. Entre tanto el señor van der Spyck pidió autorización al respetable tribunal de justicia de La Haya para vender en pública subasta los bienes dejados por Spinoza. El importe fue comunicado al alguacil; pero la gestión fue detenida por una denuncia de la susodicha hermana. Cuando comprobó, sin embargo, que no sobraría nada o muy poco, no quiso seguir oponiéndose y renunció a la herencia. El procurador Johan Louckers, que

había prestado sus servicios al hospedero, presentó por ellos una cuenta de 33, 80 florines, que reconoce haber recibido el 1 de junio de 1678[67].

C-73. Los bienes fueron vendidos el 4 de noviembre de 1677, en el lugar habitual de herencias de La Haya, por Rykus van Stralen, subastador oficial, que presentó la siguiente cuenta: «lista de la herencia, a saber, libros, vestidos, vidrios pulidos, etc., que, a petición del señor van der Spyck y con la autorización del respetable tribunal de justicia de La Haya, ha sido vendida en pública subasta, en su casa del Burgwal, el 4 de noviembre de 1677, y cuyos bienes habían pertenecido al bienaventurado Benedictus Spinoza, etc.»[68].

C-74. Descubro en esta cuenta los enseres de un curioso y verdadero filósofo: unos pequeños libros, láminas de cobre para esto y aquello, pequeñas piezas de vidrios pulidos, instrumentos para pulirlos, etc.

Cuán moderada y económicamente debía de vivir lo veo por las prendas que ha utilizado. Su abrigo turco verde oscuro, con un pantalón, fue vendido por 21, 70 florines; otro abrigo de color por 12, 70; cuatro sábanas, por 6, 40; siete camisas, por 9, 30; una cama y una almohada, por 15; diecinueve alzacuellos, por 1, 55; cinco pañuelos, por 0, 60; dos cortinas rojas, una colcha y un pequeño cobertor de cama, por 6.

Su utillaje de plata constaba de dos hebillas, que fueron vendidas por 2, 50 florines.

El importe total ascendió a 430, 65 florines. Descontadas las costas de la subasta, quedaron 390, 78 florines[69].

C-75. Esto es lo que he logrado averiguar acerca de la vida y muerte de Spinoza. Murió el 21 de febrero de 1677 y fue enterrado el 25, a la edad de cuarenta y cuatro años, dos meses y veintisiete días[70].

## LUCAS. La vida de Spinoza (1719)[†]

### L-a. *La vida y el espíritu del señor Benoît de Spinosa, &)*[1]

Aunque, por falta de un fiel pincel,
del célebre Spinosa no se han dibujado los rasgos,
puesto que la sabiduría es inmortal,
sus escritos no morirán jamás.
1719.

### L-a. *Advertencia* [*del editor*][2]

No hay nada quizá que dé a los espíritus fuertes un pretexto más fácil para atacar a la religión que la forma de comportarse con ellos los que la defienden. Por un lado, tratan sus objeciones con el máximo desprecio y, por otro, reclaman con el celo más ardiente la supresión de los libros que las condenen, por considerarlos igualmente despreciables.

Hay que reconocer que tal procedimiento perjudica a la causa por éstos defendida. Pues, si estuvieran seguros de su bondad, ¿temerían que fracasara por no apoyarla más que con buenas razones? Y, si tuvieran esa confianza plena, que inspira la verdad a quienes creen luchar por ella, ¿acudirían a las falsas ventajas y a las malas vías para hacerla triunfar? ¿No se apoyarían únicamente en su fuerza y, seguros de la victoria, no se expondrían gustosos a combatir contra el error con armas iguales? Aprenderían a dejar a todo el mundo la libertad de comparar las razones de ambas partes y de juzgar con esa comparación de qué lado está la ventaja. Quitar esta libertad ¿no es dar lugar a los incrédulos a imaginarse que se

temen sus razonamientos y que resulta más fácil suprimirlos que hacer ver su falsedad?

Sin embargo, aunque están convencidos de que publicar lo más duro que aquéllos escriben contra la verdad, lejos de perjudicarla, contribuiría más bien a hacer el triunfo de ésta más brillante y la derrota de aquéllos más vergonzosa, no se han atrevido a ir contra el aluvión, publicando *La vida y el espíritu del señor Benoît de Spinosa*.

Se han tirado de ella tan pocos ejemplares[3]; que la obra seguirá siendo casi tan rara como si hubiera quedado en manuscrito. Se procurará distribuir este pequeño número de ejemplares entre gente hábil, capaz de refutarla. No hay duda de que batirán en retirada al autor de este monstruoso escrito y destruirán de raíz el impío sistema de Spinosa, sobre el que se fundan los sofismas de su discípulo. Tal es el objetivo que nos hemos fijado al mandar imprimir este tratado, al que los libertinos van a extraer sus capciosos argumentos.

Lo damos sin ningún corte ni maquillaje, a fin de que esos señores no digan que se han mitigado las dificultades para hacer más fácil su refutación. Por lo demás, las injurias groseras, las mentiras, las calumnias, las blasfemias, que en ella se leerán con horror y execración, se refutan por sí solas y no pueden menos de volverse contra quien las lanzó con tanta extravagancia como impiedad, para confundirlo.

### *Prefacio del copista*[4]

Baruch o Benoît de Spinosa se granjeó un nombre tan poco honorable en el mundo, en cuanto a su doctrina y a la singularidad de sus sentimientos en torno a la religión que, como dice el autor de su *Vida*, al comienzo de esta obra, cuando se quiere escribir sobre él o en su favor, hay que ocultarse con tanto cuidado y valerse de tantas precauciones como si se tuviera que cometer un crimen. Nosotros, sin embargo, no creemos que debamos ocultar que reconocemos haber copiado este escrito según el original, cuya primera parte trata de la vida de este personaje y la segunda ofrece una idea de su espíritu.

Su autor es realmente desconocido, aunque hay indicios de que quien lo compuso haya sido uno de sus discípulos, como se explica con suficiente claridad. Ahora bien, si estuviera permitido fundar algo en conjeturas, cabría decir, y quizá con certeza, que toda la obra se debe al difunto señor Lucas, tan famoso por sus «Quintessences» y aún más por sus costumbres y forma de vida. En cualquier caso, la obra es bastante rara como para que merezca ser examinada por personas inteligentes. Y es ésta la única intención con que nos hemos tomado el trabajo de hacer una copia de ella. He ahí todo el objetivo que nos hemos propuesto, dejando a los demás el cuidado de hacer las reflexiones que estimen oportunas.

**La vida del señor Benoît de Spinosa.**

L-1. Nuestro siglo es muy ilustrado, mas no por eso es más equitativo con los grandes hombres. Aunque les deba sus luces más hermosas y se aproveche felizmente de ellas, no puede soportar que se les alabe, sea por envidia o por ignorancia. Y es sorprendente que haya que ocultarse para escribir su vida, como se hace para cometer un crimen. Pero, sobre todo, si esos grandes hombres se han hecho célebres por vías extraordinarias y desconocidas al común de los mortales. Pues entonces, bajo el pretexto de respetar las opiniones recibidas, aunque sean absurdas y ridículas, se defiende la propia ignorancia, sacrificando para ello las más sanas luces de la razón y, por así decirlo, la verdad misma.

Pero, cualquiera que sea el riesgo que se corra en tan espinosa carrera, bien poco provecho habría sacado yo de la filosofía de aquel cuya vida y máximas me propongo describir[5], si temiera asumirlo. Temo poco a la furia del pueblo, puesto que tengo el honor de vivir en una república que deja a sus súbditos libertad de sentimientos y donde incluso los deseos serían inútiles para vivir feliz y tranquilo[6], si las personas de honradez probada fueran[7] miradas sin envidia. Y, si esta obra que consagro a la memoria de un ilustre amigo, no[8] es aprobada por todo el mundo, lo será al menos por aquellos que no aman más que la verdad y tienen una especie de aversión por el vulgar impertinente.

**[I. Juventud y excomunión]**

L-2. Baruch de Spinosa era de Amsterdam, la más bella ciudad de Europa, y de cuna muy mediocre. Su padre, que era judío de religión y portugués de nación[9], al no contar con medios para dedicarlo al comercio, decidió hacerle estudiar las Letras hebreas. Este tipo de estudios, que constituye toda la ciencia de los judíos, no era capaz de llenar a un espíritu brillante como el suyo.

Aún no tenía quince años, cuando ya planteaba problemas, que los más doctos entre los judíos resolvían con dificultad. Y, aunque tan inmadura juventud no sea apenas la edad del discernimiento, él ya tenía bastante como para darse cuenta de que sus[10] dudas desconcertaban a su maestro. Por temor a irritarle, fingía quedar muy satisfecho con sus respuestas, contentándose con escribirlas para utilizarlas en el tiempo y lugar oportunos. Como no leía más que la Biblia, estuvo muy pronto en condiciones de no necesitar ya de intérprete. Hacía reflexiones tan atinadas sobre ella que los rabinos solo le contestaban al estilo de los ignorantes, que, cuando ven su razón agotada, acusan a quienes les presionan demasiado, de tener opiniones poco conformes con la religión. Tan extraño procedimiento le hizo comprender que era inútil informarse de la verdad: «el pueblo no la conoce y, por lo demás, creer ciegamente en los libros auténticos[11] equivale —decía él— a aferrarse a los antiguos errores».

Tomó, pues, la resolución de no consultar más que consigo mismo, pero sin ahorrar ningún esfuerzo para llegar a descubrirla. Había que tener un espíritu grande y sumamente fuerte para concebir, con menos de veinte años, tan importante proyecto. Y, efectivamente, en seguida dio muestras de que no había acometido una empresa temeraria, pues, comenzando a leer de forma totalmente nueva la Escritura, penetró su oscuridad, desveló sus misterios y descubrió la luz a través de las nubes, tras las cuales se le había dicho que estaba escondida la verdad.

Después de haber examinado la Biblia, leyó y releyó el *Talmud* con la misma exactitud. Y, como no había nadie que le igualara en la comprensión del hebreo, no encontraba en aquél nada difícil ni nada tampoco que le

satisfaciera. Pero era tan sensato que quiso dejar madurar sus pensamientos antes de aprobarlos.

L-3. En cambio, Morteira, hombre célebre entre los judíos y el menos ignorante de todos los rabinos de su tiempo, admiraba la conducta y el genio de su discípulo. No podía comprender que un joven tan penetrante fuera tan modesto. Para conocerle a fondo, le sometió a todo tipo de pruebas y confesó después que jamás había hallado nada que corregirle, tanto en sus costumbres como en la belleza de su espíritu. Aunque la aprobación de Morteira aumentaba la buena opinión que se tenía de su discípulo, no le hacía vanidoso. A pesar de ser tan joven, su prudencia precoz le hacía conceder poca importancia a la amistad y a las lisonjas humanas. Por lo demás, el amor a la verdad era hasta tal punto su pasión dominante que no veía apenas a nadie. No obstante, por más precauciones que tomara por sustraerse a los demás, hay encuentros que no se pueden honestamente evitar, aun cuando muchas veces sean muy peligrosos[12].

L-4. Entre los más apasionados y más empeñados en trabar relaciones con él había dos jóvenes que, diciendo ser sus amigos más íntimos, le suplicaron que les manifestara sus verdaderos sentimientos. Le hicieron ver que, «cualesquiera que fueran, no tenía nada que temer, ya que su curiosidad no tenía otro fin que salir de sus dudas». El joven discípulo, sorprendido por un discurso tan inesperado, estuvo algún tiempo sin responderles. Mas, al fin, viéndose acosado por su importunidad, les dijo riendo que «ellos tenían a Moisés y a los profetas, que eran verdaderos israelitas y habían decidido de todo; que les siguiesen en todo, si eran verdaderos israelitas».

—«Si se ha de creerles, replicó uno de los jóvenes, no veo que exista un ser inmaterial, que Dios no tenga cuerpo, ni que el alma sea inmortal ni que los ángeles sean una sustancia real. ¿Qué te parece a ti?, prosiguió, dirigiéndose a nuestro discípulo. ¿Posee Dios cuerpo? ¿Existen los ángeles? ¿Es el alma inmortal?»

—«Confieso, dijo el discípulo, que, al no hallar nada inmaterial o incorporal en la Biblia, no existe inconveniente alguno en creer que Dios

sea un cuerpo; tanto más cuanto que, siendo Dios grande, tal como dice el rey profeta (Sal 48, 1), es imposible entender una magnitud sin extensión y que, por tanto, no sea un cuerpo. En cuanto a los espíritus, es cierto que la Escritura no dice que sean sustancias reales y permanentes, sino simples fantasmas, llamados ángeles, porque Dios se sirve de ellos para manifestar su voluntad. De suerte que los ángeles y todo otro género de espíritus no son invisibles sino porque su materia es tan sutil y diáfana que solo puede ser vista como se ven los fantasmas en un espejo, en sueños o en la noche: como Jacob que, mientras dormía, vio subir y bajar ángeles por una escalera[13]. Y por eso no leemos que los judíos excomulgaran a los saduceos por no haber creído en los ángeles: porque el Antiguo Testamento no dice nada de su creación. En cuanto al alma, siempre que la Escritura habla de ella, esa palabra se utiliza simplemente para expresar la vida o todo lo que es vivo. Sería inútil buscar en ella sobre qué apoyar su inmortalidad. Por el contrario, el alma es visible en muchos pasajes, y nada resulta más fácil de probar. Pero no es éste el momento ni el lugar de hablar de ello».

—«Lo poco que acabas de decir, replicó uno de los dos amigos, convencería a los más incrédulos. Pero no basta para satisfacer a tus amigos, que necesitan algo más sólido, puesto que la materia es demasiado importante como para tan solo rozarla. Te despedimos, pues, ahora, solo a condición de volver a ella en otra ocasión»[14].

L-5. El discípulo, que solo intentaba romper la conversación, les prometió cuanto quisieron. Pero, en adelante, evitó con cuidado todas las ocasiones en que intuía que intentaban reanudarla. Y, recordando que rara vez la curiosidad humana tiene buenas intenciones, estudió la conducta de sus amigos y encontró tanto que reprocharles que rompió con ellos y no quiso hablarles más.

Al darse cuenta éstos de la decisión que él había tomado, se contentaron con murmurar entre ellos, mientras creyeron que solo lo hacía para probarles. Pero, cuando perdieron la esperanza de poder doblegarle, juraron vengarse de él y, para hacerlo con mayor seguridad, comenzaron a difamarlo ante el pueblo. Publicaron «que era un error creer que este joven

pudiese llegar a ser un día uno de los pilares de la sinagoga; que había más indicios de que sería su destructor, ya que solo sentía odio y desprecio hacia la ley de Moisés; que ellos lo habían frecuentado fiados del testimonio de Morteira, pero que, al fin, habían reconocido en su conversación que era un verdadero impío; que el rabino, por hábil que fuera[15], estaba equivocado y se engañaba torpemente si tenía de él tan buena opinión; y que, en fin, el trato con él les causaba horror»[16].

L-6. Este falso rumor, lanzado con sordina, se hizo público muy pronto y, cuando vieron la ocasión propicia para darle un nuevo impulso, presentaron su informe a los sabios de la sinagoga y los enardecieron de tal manera que, sin haberlo oído, estuvieron a punto de condenarlo.

Pasado el ardor del primer momento (pues los sagrados ministros del templo no están más exentos de la cólera que los demás), le intimaron a que compareciera ante ellos. Él, que sentía que la conciencia no le reprochaba nada, fue alegremente a la sinagoga, donde sus jueces le dijeron con la mirada abatida y como roídos por el celo de la casa de Dios: «que, después de haber puesto tantas esperanzas en su piedad, se resistían a creer en la murmuración, que sobre él corría; que le habían llamado para saber la verdad y que con gran pesar le citaban para que diera cuenta de su fe; que estaba acusado del más negro y horrible de los crímenes, que es el desprecio de la Ley; que deseaban ardientemente que pudiera lavarse de él; pero que, si estaba convencido del mismo, no existía suplicio bastante duro para castigarlo».

Seguidamente, le conminaron a que les dijera si era culpable. Cuando vieron que lo negaba, sus falsos amigos, se adelantaron y declararon descaradamente: «que le habían oído burlarse de los judíos como de gente supersticiosa, nacidos y educados en la ignorancia, que no saben lo que es Dios y que, no obstante, tienen la audacia de llamarse su pueblo para desprecio de las otras naciones. En cuanto a la Ley, que había sido instituida por un hombre, ciertamente más hábil que ellos en política, pero apenas más informado en física ni siquiera en teología; que con una onza de sentido común se podía descubrir la impostura y que había que ser tan

estúpidos como los hebreos de tiempos de Moisés para hacer caso a hombre tan orgulloso»[17].

L-7. Esto, unido[18] a lo que había dicho de Dios, de los ángeles y del alma y que sus acusadores no olvidaron de señalar[19], conmocionó los espíritus y les hizo gritar «anatema», antes incluso de que el acusado tuviera tiempo de justificarse. Los jueces, animados de un santo celo por vengar su Ley profanada, interrogan, presionan, amenazan e intentan intimidar. Pero el acusado no replicó a todo esto sino: «que esas muecas le causaban lástima y que, en cuanto a la declaración de tan buenos testigos, reconocería lo que le imputaban, si, para avalarlo, solo se pudieran aducir razones incontestables».

Advertido, sin embargo, Morteira del peligro en que estaba su discípulo, corrió inmediatamente a la sinagoga y, tomando asiento junto a los jueces, le preguntó: «si había olvidado los buenos ejemplos que le había dado, si la rebeldía era fruto del esmero que él había puesto en su educación, y si no temía caer en manos del Dios vivo, ya que, aunque el escándalo ya era grande, quedaba[20] tiempo para el arrepentimiento».

Después que Morteira agotó su retórica, sin hacer vacilar la firmeza del discípulo, en un tono más amenazante y cual jefe de la sinagoga, le presionó a que se decidiera por el arrepentimiento o por la pena, y le amenazó con excomulgarle, si no les daba al instante signos de enmienda.

El discípulo, sin sorprenderse, le repuso: «que conocía el peso de la amenaza y que, en compensación al esfuerzo que había hecho por enseñarle la lengua hebrea, quería enseñarle también la forma de excomulgar». Ante estas palabras, el rabino encolerizado vomitó toda su hiel contra él y, tras algunos fríos reproches, suspende la asamblea, sale de la sinagoga y jura no volver a ella, si no es con el rayo en la mano. Pero, por más que jurara, no creía que su discípulo tuviera la valentía de esperarle. Se equivocó, sin embargo, en sus cálculos, pues el desarrollo de los hechos le hizo ver que, si estaba bien informado de la belleza de su espíritu, no así de su fuerza. Transcurrido inútilmente el tiempo, que después se empleó en hacerle ver en qué abismo iba a arrojarse, se fijó el día para excomulgarle[21].

L-8. Tan pronto como él lo supo, se dispuso a la retirada. Y, muy lejos de asustarse, dijo a quien le trajo la noticia:

«¡Enhorabuena! No se me fuerza a nada que no hubiera hecho por mí mismo de buen grado, de no haber temido el escándalo. Pero, ya que se lo quiere así, entro con júbilo por el camino que se me ha abierto y con el consuelo de que mi salida será más inocente que la de los primeros hebreos de Egipto, aunque mi subsistencia no esté mejor garantizada que la suya[a] [22] [23]. No me llevo nada de nadie y, cualquier injusticia que se me haga, puedo gloriarme de que no hay nada que reprocharme»[24].

L-9. Al pasar algún tiempo sin tratar con los judíos, se vio obligado a hacerlo con los cristianos, por lo cual trabó amistad con personas inteligentes que le advirtieron del inconveniente de no saber ni griego ni latín, por más versado que estuviera en hebreo, italiano y español, por no mencionar el alemán, el flamenco y el portugués, que eran sus lenguas naturales. Bien veía él mismo cuán necesarias le eran estas lenguas cultas; pero la dificultad estaba en hallar el medio de aprenderlas, puesto que no poseía ni bienes ni linaje ni amigos en los que apoyarse[25]. Como pensaba constantemente en ello y lo comentaba a todos, Van den Enden, que enseñaba con éxito el griego y el latín, le ofreció sus servicios y su casa, sin exigirle otra recompensa que ayudarle durante algún tiempo a instruir a sus alumnos cuando fuera capaz de hacerlo[26].

L-10. Entre tanto Morteira, irritado por el desprecio que su discípulo manifestaba hacia él y la Ley, cambió su amistad en odio y saboreó, fulminándole, el placer que encuentran las almas bajas en la venganza.

La excomunión[a] [27] de los judíos no tiene nada muy especial. No obstante, a fin de no omitir nada que pueda ilustrar al lector, aludiré aquí a sus circunstancias principales. Congregado el pueblo en la sinagoga, esta ceremonia, que ellos denominan «herem»[b], se inicia encendiendo gran cantidad de velas negras y abriendo el tabernáculo, en el que se guardan los libros de la Ley. Acto seguido, el chantre, situado en un lugar un poco más alto, entona con voz lúgubre las palabras de execración, mientras otro

chantre toca un cuerno[c] y se vuelcan las velas a fin de que se derritan gota a gota en una cubeta llena de sangre. A la vista de tan sombrío espectáculo, el pueblo, impulsado por un horror sagrado y por una rabia santa[28], responde amén en un tono furioso, que testimonia el buen servicio que creería prestar a Dios, si despedazara al excomulgado, como sin duda lo haría si lo encontrara en ese instante o al salir de la sinagoga. A este respecto hay que señalar que el sonido del cuerno, las velas volcadas y la cubeta llena de sangre son ceremonias que solo se ejecutan con un blasfemo. En otro caso, el acto se reduce a lanzar la excomunión, como se hizo con Spinosa, que no fue acusado de haber blasfemado, sino de haber faltado al respeto a Moisés y a la Ley.

La excomunión tiene tanta importancia entre los judíos que ni los mejores amigos del excomulgado se atreverían a prestarle el menor servicio, ni siquiera a hablarle, sin incurrir en la misma pena. De ahí que quienes temen la dulzura de la soledad y la impertinencia del pueblo, prefieren sufrir cualquier otra pena antes que el anatema.

L-11. Spinosa, al haber encontrado un asilo, en el que creía estar a salvo de los insultos de los judíos, pensaba exclusivamente en avanzar en las ciencias humanas. Contando con un talento tan excelente como el suyo, no podía dudar de que haría en muy poco tiempo progresos muy notables.

Pero los judíos, turbados y confusos por haber errado el golpe y comprobar que aquél, que ellos habían resuelto perder, estaba fuera de su alcance, le cargaron con un crimen, del que no habían podido convencerle. Hablo de los judíos en general; pues, aunque quienes viven del altar no perdonan jamás[29], no me atrevería a afirmar que Morteira y sus colegas fueran en este caso los únicos acusadores. Haberse sustraído a su jurisdicción y subsistir sin su ayuda eran dos crímenes que les parecían imperdonables. Morteira, sobre todo, no podía tragar ni soportar que su discípulo y él viviesen en la misma ciudad, después de la afrenta que de él creía haber recibido. Mas ¿cómo actuar para expulsarle? Él no era el jefe de la ciudad, como lo era de la sinagoga. La malicia, encubierta de falso celo, es, sin embargo, tan poderosa que este viejo lo consiguió[30].

L-12. He aquí cómo se las arregló[31]. En compañía de otro rabino del mismo temple que él, se fue a visitar a los magistrados y les hizo saber que, si había excomulgado a Spinosa, no había sido por las razones habituales, sino por sus execrables blasfemias contra Moisés y contra Dios. Exageró la impostura por todos los motivos, que un odio santo sugiere a un corazón irreconciliable y pidió, como conclusión, que el acusado fuera desterrado de Amsterdam.

Viendo la irritación del rabino y la saña con que peroraba contra su discípulo, resultaba fácil juzgar que no era tanto un celo piadoso cuanto una rabia secreta lo que le incitaba a vengarse. Al percatarse de ello los jueces, intentaron eludir sus quejas remitiéndole] a los ministros. Pero éstos, tras examinar el asunto, se sentían embarazados. Por un lado, no apreciaban nada impío en el modo como el acusado se justificaba. Por otro, el acusador era un rabino y el rango que ocupaba les hacía acordarse del suyo. De suerte que, sopesándolo todo, no podían permitirse, sin menoscabo del cargo, absolver a un hombre, al que su colega quería perder. Buena o mala, esta razón les hizo decidirse en favor del rabino. [¡Qué verdad es que los eclesiásticos, cualquiera que sea su religión —gentiles, judíos, cristianos, mahometanos—, son más celosos de su autoridad que de la equidad y de la verdad, y que todos están animados del mismo espíritu de persecución!][32][33]

L-13. Los magistrados, no[34] atreviéndose a contradecirles por razones fáciles de adivinar, condenaron al acusado a un exilio de algunos meses. Por este medio el rabinismo logró su venganza, aunque lo cierto es que influyó menos la intención directa de los jueces que el propio deseo de librarse de las quejas importunas de los más enojosos e incómodos de todos los hombres. Por lo demás, esta medida, lejos de perjudicar a Spinosa, favoreció su deseo de abandonar Amsterdam. Tras haber aprendido de humanidades cuanto un filósofo debe saber, estaba pensando desprenderse de la masa de una gran ciudad, cuando vinieron a molestarle. No fue, pues, la persecución la que le echó, sino el amor a la soledad, ya que no dudaba que en ella encontraría la verdad[35].

**[II. Madurez]**

L-14. Esta fuerte pasión, que apenas si le dejaba descansar, le hizo dejar con alegría la ciudad que le había visto nacer[36] por una aldea llamada Rijnsburg[a], donde, alejado de todos los obstáculos que solo huyendo podía vencer, se entregó plenamente a la filosofía. Como había pocos autores que fueran de su agrado, recurrió a sus propias meditaciones, pues estaba decidido a comprobar hasta dónde podían llegar. En cuya tarea dio tan alta idea de su espíritu[37] que hay sin duda muy pocas personas que hayan penetrado tan lejos en las materias por él tratadas[38].

L-15. Permaneció dos años en este retiro, donde, por más cuidado que puso en evitar todo comercio con sus amigos, iban a visitarle de vez en cuando los más íntimos y le dejaban muy apenados. Sus amigos, en su mayoría cartesianos, le proponían dificultades, insistiendo en que no podían ser resueltas más que con los principios de su maestro. Spinosa les sacó de un error que abrigaban por entonces los sabios, resolviéndoselas satisfactoriamente con razones totalmente opuestas. Pero ¡cómo es el espíritu humano y la fuerza de los prejuicios! Al regresar a sus casas, estos amigos estuvieron a punto de ser apaleados por afirmar públicamente que Descartes no era el único filósofo que merecía ser seguido[39].

L-16. La mayor parte de los ministros preocupados por la doctrina de este gran genio, celosos del derecho que creían tener a ser infalibles en su elección, claman contra un rumor que les ofende, sin olvidar nada de cuanto saben para sofocarlo en su origen. Pero, pese a sus esfuerzos, el mal crecía de tal forma que estaba a punto de estallar una guerra civil en el imperio de las letras, cuando se tomó la decisión de rogar a nuestro filósofo que se explicara abiertamente acerca de Descartes. Spinosa, que no reclamaba más que la paz, accedió a dedicar unas horas de su descanso a este trabajo y lo dio a la imprenta en 1663[40].

En esta obra prueba geométricamente las dos primeras partes de los *Principios*[a] de Descartes, como dice en el Prefacio por la pluma de uno de sus amigos[b] [41]. Pero, a pesar de lo que dice a favor del célebre autor, los

partidarios de este gran hombre, a fin de exculparle de la acusación de ateísmo[42], han hecho después todo lo posible por lograr que cayera el rayo sobre la cabeza de nuestro filósofo. Emplearon en esta ocasión la política de los discípulos de San Agustín, quienes, para lavarse del reproche que se les hacía, de inclinarse hacia el calvinismo, escribieron contra esta secta los libros más violentos[43]. Sin embargo, la persecución, que los cartesianos atizaron contra el señor Spinosa y[44] que duró toda su vida, lejos de hacerle vacilar, le fortaleció en la búsqueda de la verdad[45].

L-17. Él (Spinoza) imputaba la mayor parte de los vicios de los hombres a los errores del entendimiento. Por miedo a caer en ellos, se entregó, pues, aún más a la soledad, dejando el lugar donde residía para ir a vivir a Voorburg[a] [46], donde creyó que estaría más tranquilo. Los verdaderos sabios que, tan pronto dejaban de verlo, comenzaban a comentarlo, tardaron muy poco en descubrirlo y le abrumaron con sus visitas en esta última aldea, como habían hecho en la primera. Y, como él no era insensible al sincero amor de las gentes de bien, accedió ante la insistencia de que abandonara el campo para irse a una ciudad donde pudieran verle con menos dificultad. Se instaló, pues, en La Haya, que prefirió a Amsterdam por ser su aire más sano y permaneció allí el resto de su vida[47].

L-18. Al principio solo era visitado por un pequeño número de amigos, que lo hacían con moderación. Mas, como este agradable lugar no está nunca sin viajantes, que desean ver lo que merece ser visto, los más inteligentes de ellos, cualquiera que fuese su condición, habrían creído perder su viaje, si no hubieran visto a Spinosa. Y, como los efectos respondían a la fama, no había sabio que no le escribiera para que le aclarara sus dudas. Buena prueba de ello son el gran número de cartas que forman parte del libro que se imprimió después de su muerte[a] [48].

Sin embargo, ni el número de visitas que recibía ni de respuestas que debía dar a los sabios, que de todas partes le escribían, ni esas admirables obras que hacen ahora nuestras delicias[49], ocupaban plenamente el tiempo de ese gran genio. Todos los días empleaba unas horas en preparar lentes para microscopios y telescopios, oficio en el que descollaba tanto que, de

no haberle sobrevenido la muerte, cabe creer que habría descubierto los más bellos secretos de la óptica.

Tan entusiasta era en la búsqueda de la verdad que, aunque era muy enclenque de salud y necesitaba distraerse, tan poco lo hacía que llegó a estar tres meses completos sin salir de casa. Hasta el punto de que rehusó dar clases en la universidad de Heidelberg[b] [50] por temor a que ese empleo le distrajese de su objetivo.

L-19. Después de haberse esforzado tanto en rectificar su entendimiento, no hay que admirarse de que todo cuanto ha publicado sea de una calidad inigualable. Antes de él la Sagrada Escritura era un santuario inaccesible. Todos los que habían hablado de ella, lo habían hecho como ciegos. Solo él habla de ella como un sabio en su *Tratado de teología y política*[a-aa] [51] [52] [53] [54], puesto que es cierto que nadie ha conocido tan bien como él las antigüedades judaicas.

Aunque no exista herida más peligrosa ni menos fácil de soportar que la de la maledicencia, jamás se le ha oído hablar con resentimiento contra aquellos que le desgarraban. Cuando muchos se proponían denostar ese libro con injurias llenas de hiel y amargura, en vez de emplear las mismas armas para destruirlos, él se contentó con aclarar aquellos pasajes a los que daban un sentido erróneo[b-bb] [55] [56], a fin de evitar que su malicia ofuscara a las almas sinceras. Pues, si ese libro suscitó contra él un torrente de perseguidores, no es porque solo hoy se interprete mal el pensamiento de los grandes hombres y la buena reputación sea más peligrosa que la mala.

L-20. Tuvo la suerte de ser conocido del señor Pensionario J. de Witt, que quiso que le enseñara las matemáticas y que con frecuencia le hacía el honor de consultarle sobre asuntos importantes. Pero le inquietaban tan poco los bienes de fortuna que, tras la muerte del señor de Witt, que le pasaba una pensión de 200 florines, después de mostrar el documento de su mecenas a sus herederos, que se resistían a mantenerla, se lo entregó con tanta tranquilidad como si contara con otros recursos. Este talante tan desinteresado les hizo recapacitar, hasta el punto de que le otorgaron gustosos lo que acababan de negarle. Ésta era la mejor base de su

subsistencia, ya que de su padre no había heredado más que ciertos negocios embrollados. Mejor dicho, los judíos con los que este buen hombre había negociado, pensando que su hijo no tendría la paciencia de deshacer sus embrollos, le enredaron de tal forma que prefirió dejarles todo antes que sacrificar su tranquilidad a una esperanza incierta[57].

L-21. Era tal su inclinación a no hacer nada por ser mirado o admirado por el pueblo que, al morir, encargó que no pusieran su nombre a su Moral, diciendo que tales sentimientos eran indignos de un filósofo[58].

L-22. Puesto que tanto se había extendido su fama que se hablaba de él en los círculos intelectuales, el príncipe Condé, que se hallaba en Utrecht, al comienzo de las últimas guerras[59], le envió un salvoconducto con una atenta carta en la que le invitaba a que fuera a verle. Spinosa tenía el espíritu demasiado bien formado y sabía de sobra lo que debía a personas de tan alto rango como para ignorar en esta circunstancia cómo comportarse con Su Alteza. Pero, como jamás abandonaba su soledad más que para regresar inmediatamente, un viaje de algunas semanas le tenía indeciso.

Al fin, tras algunas dilaciones, sus amigos le persuadieron a que se pusiera en camino. Como entre tanto una orden del rey de Francia había llamado al Príncipe a otro lugar, el señor de Luxemburgo, que le recibió en su ausencia, le colmó de atenciones y le transmitió los buenos sentimientos de Su Alteza. Aquella multitud de cortesanos no perturbó a nuestro filósofo, ya que poseía una educación más afín a la de la Corte que a la de una ciudad comercial, como aquella en que había nacido, de la que, puede decirse, no tenía ni los vicios ni los defectos[60].

Como el Príncipe quería verle, mandó varias veces que le esperara. Y los curiosos, que le apreciaban y que descubrían cada día en él nuevos motivos de aprecio, estaban encantados de que Su Alteza le mandara esperar.

Cuando, después de algunas semanas, el Príncipe comunicó que no podía volver a Utrecht, todos los curiosos de entre los franceses se disgustaron, ya que, a pesar de las amables ofertas que le hizo el señor de

Luxemburgo, nuestro filósofo les despidió inmediatamente y regresó a La Haya.

### [III. Apología de Spinoza: virtudes y hechos]

L-23. Poseía una cualidad tanto más estimable cuanto que rara vez se halla en un filósofo: que era extremadamente limpio y que jamás salía sin ir bien arreglado, lo que suele distinguir al hombre digno del pedante. «No es, decía, ese porte sucio y desaliñado lo que nos hace sabios; al contrario, añadía, esa negligencia afectada es la marca de un alma baja, donde no habita la sabiduría y las ciencias no pueden engendrar más que corrupción»[61].

No solo no le tentaban las riquezas, sino que ni siquiera temía las enojosas consecuencias de la pobreza. La virtud le había colocado por encima de todas esas cosas y, aunque no fuera muy aventajado en las gracias de la fortuna, jamás la lisonjeó ni murmuró contra ella. Si su fortuna fue de las más mediocres, su alma, en recompensa, fue de las mejor dotadas de todo lo que constituye a los grandes hombres. Era liberal ante una extrema necesidad, prestando, de lo poco que él recibía de la largueza de sus amigos, con tanta generosidad como si viviera en la opulencia. Enterado de que un hombre que le debía doscientos florines, había caído en la bancarrota, lejos de inquietarse, dijo sonriente: «tengo que quitar algo de mis gastos ordinarios para compensar esta pequeña pérdida; es a este precio, añadió, como se compra la firmeza». No relato esta acción como algo deslumbrante, sino que, como no hay nada en que el genio brille más que en este tipo de pequeñas cosas, no he podido omitirla sin sentir escrúpulos[62].

L-24[63]. Era tanto más desinteresado cuanto menos lo son los devotos que más gritan contra él. Ya hemos visto una prueba[a] de su desprendimiento; [pero] vamos a referir a otra, que no le honrará menos. Uno de sus íntimos amigos[b], hombre acomodado, quería regalarle dos mil florines a fin de que pudiera vivir con más holgura; pero él los rechazó con su cortesía habitual, diciendo que no los necesitaba. Era, en efecto, tan

moderado y sobrio[c] que con muy pocos bienes no carecía de nada. «La naturaleza, decía, se contenta con poco y, cuando ella está satisfecha, yo lo estoy también».

No era, sin embargo, menos justo que desinteresado, como se va a ver. El mismo amigo que le había querido dar dos mil florines, como no tenía ni mujer ni hijos, había decidido hacer un testamento a su favor y declararle su heredero universal. Le habló de ello y quiso comprometerle a aceptarlo. Pero, lejos de dar su aprobación, el señor de Spinosa le argumentó tan vivamente que obraría contra la equidad y la naturaleza, si en perjuicio de su propio hermano dispusiese de su herencia a favor de un extraño, por muy amigo suyo que fuese, que su amigo se rindió a sus sabias razones y dejó todos sus bienes a aquel[d] que por naturaleza debía ser su heredero; pero a condición de que asignara una pensión vitalicia de quinientos florines a nuestro filósofo. Es de admirar, sin embargo, también aquí su desinterés y moderación, puesto que, estimando que esa pensión era demasiado elevada, hizo que se redujera a trescientos florines. Bello ejemplo, que será poco secundado, especialmente por los eclesiásticos, ávidos del bien ajeno, ya que, abusando de la debilidad de los ancianos y de los devotos, a quienes embaucan, no solo aceptan sin escrúpulos sus herencias en perjuicio de sus legítimos herederos, sino que hasta acuden a la sugestión para conseguirlos. Mas dejemos ya a esos tartufos y volvamos a nuestro filósofo[64].

L-25. Al no haber gozado de perfecta salud durante toda su vida, había aprendido a sufrir desde su más tierna juventud, de suerte que nadie comprendió jamás mejor que él esta ciencia. No buscaba el consuelo más que en sí mismo y, si era sensible a algún dolor, era al dolor de otro. «Creer que el mal es más llevadero, cuando nos es común con otras personas, es, decía, una gran señal de ignorancia, y es tener bien poco sentido común dar las comunes penas por consuelos propios»[65].

L-26. Con esta actitud de ánimo derramó lágrimas, cuando vio que sus conciudadanos desgarraban a su padre común[a] [66]. Y, aunque supo mejor que nadie en el mundo de qué son capaces los hombres, no dejó de estremecerse ante la vista de ese horrible y cruel espectáculo. Por un lado,

veía cometer un parricidio sin ejemplo y una ingratitud sin límites; por otro[67], se veía privado de un ilustre mecenas y del único apoyo que le quedaba. Demasiado era para abatir a un alma ordinaria; pero un alma como la suya, habituada a vencer los conflictos interiores, no tenía miedo a sucumbir. Como era siempre dueño de sí, se sobrepuso en seguida a tan terrible accidente. Cuando uno de sus amigos, que no le dejaba un momento, se mostró sorprendido por tal actitud, nuestro filósofo le replicó: «¿de qué nos serviría la sabiduría si, al caer en las pasiones del pueblo, no tuviéramos fuerzas para levantarnos por nosotros mismos?»[68].

L-27. Como no estaba comprometido con ningún partido, no debía tributo a ninguno. Dejaba a cada cual la libertad de sus prejuicios, aunque sostenía que la mayor parte constituyen un obstáculo para la verdad y que la razón es inútil, si no se la usa por negligencia o si se prohíbe usarla, cuando hay que elegir. «He ahí, decía, los dos mayores y más frecuentes defectos de los hombres: la pereza y la presunción. Los unos se sumen cobardemente en una crasa ignorancia, que los sitúa por debajo de los brutos; los otros se elevan cual tiranos sobre los espíritus sencillos, dándoles por oráculos eternos un mundo de falsos pensamientos. He ahí la fuente de esas absurdas creencias, de las que se pavonean los hombres, y[69] lo que les divide a unos de otros y se opone directamente al fin de la Naturaleza, que consiste en hacerles iguales como a hijos de una misma madre. Por eso decía que solo quienes se habían liberado de las máximas de su infancia, podían conocer la verdad y que hay que hacer esfuerzos extraordinarios para superar las impresiones de la costumbre y borrar las falsas ideas que invaden al espíritu del hombre, antes de que sea capaz de juzgar las cosas por sí mismo[70]. Salir de este abismo era, según decía, un milagro tan grande como el de desenmarañar el caos»[71].

L-28. No hay que sorprenderse, pues, de que haya hecho durante toda su vida la guerra a la superstición. Aparte de que le inclinaba a ello una tendencia natural, las enseñanzas de su padre, que era un hombre sensato, contribuyeron mucho a reforzarla, inculcándole que no confundiera la superstición con la sólida piedad. Deseando, pues, probar a su hijo, que aún

no tenía diez años, le envió a recoger un dinero que le debía una mujer anciana de Amsterdam. Tan pronto entró en su casa y la vio que estaba leyendo la Biblia, ella le indicó que esperara a que terminara de rezar. Una vez que concluyó, el niño le comunicó su recado; la buena anciana, después de contarle el dinero, le dijo mostrándoselo sobre la mesa: «¡aquí tienes lo que debo a tu padre! ¡Ojalá seas tú un día un hombre tan honrado como él! Jamás se ha apartado de la Ley de Moisés, y el cielo no te bendecirá, si no le imitas». Al concluir estas palabras, cogió el dinero para introducirlo en la bolsa del niño. Pero él, que recordaba que esta mujer tenía todas las trazas de la falsa piedad, que su padre le había indicado, quiso contarlo después de ella, a pesar de que se resistía. Al comprobar que faltaban dos ducatones, que la piadosa anciana había dejado caer, por una hendidura hecha al efecto, en un cajón situado debajo de la mesa, se confirmó en su idea. Orgulloso con el éxito de esta aventura y, al ver que su padre le había aplaudido, observaba a esta clase de gentes con más cuidado que antes y hacía sobre ellas bromas tan finas que todo el mundo se sorprendía[72].

L-29. En todas sus acciones tenía por objetivo la virtud. Pero, como no se hacía de ella una imagen horrible, a imitación de los estoicos, no era enemigo de los placeres honestos. Es verdad que los del espíritu constituían el principal objetivo de su estudio y que los del cuerpo le interesaban poco. No obstante, cuando se encontraba con esa clase de distracciones, de las que no podemos honradamente dispensarnos, las tomaba como un objeto indiferente, sin que perturbaran la tranquilidad de su alma, que prefería a todas las cosas imaginables. Lo que más aprecio, sin embargo, en él, es que, aunque nacido y educado en un pueblo tosco, que es la fuente de la superstición, no haya mamado su amargura y haya purgado su espíritu de esas falsas máximas, de que tanta gente se vanagloria. Estaba totalmente curado de esas opiniones insulsas y ridículas que los judíos tienen de Dios. Un hombre que conocía el fin de la sana filosofía y que, de acuerdo con los más sagaces de nuestro siglo, la ponía mejor en práctica, tal hombre, digo, no podía imaginar de Dios lo que ese pueblo se imaginó. Ahora bien, ¿no creer ni a Moisés ni a los profetas, cuando se adaptan, como él dice, a la tosquedad del pueblo, es razón para condenarle? Yo he leído a la mayoría

de los filósofos y aseguro de buena fe que no hay quienes den ideas más hermosas sobre la divinidad que la que nos da Spinosa en sus escritos[73]. Dice que, «cuanto más conocemos a Dios, más dueños somos de nuestras pasiones; que es en este conocimiento, donde se halla la perfecta quietud del espíritu y el verdadero amor de Dios, en lo que consiste nuestra salvación, que es la felicidad y la libertad»[74].

L-30. Tales son los puntos principales que, según nuestro filósofo, son dictados por la razón acerca de la verdadera vida y el soberano bien del hombre. Compárense con los dogmas del *Nuevo Testamento* y se verá que es exactamente la misma cosa. La Ley de Jesucristo nos conduce al amor de Dios y del prójimo, que es propiamente lo que la razón nos inspira según la opinión de Spinosa. De donde se infiere fácilmente que la razón, por la que San Pablo llama a la religión cristiana religión razonable[a], es que la razón[b] la ha prescrito y es su fundamento, puesto que la que llamamos religión razonable es, en opinión de Orígenes, todo cuanto está sometido al imperio de la razón. Añádase a esto que un antiguo Padre[75] asegura que debemos vivir y actuar según las reglas de la razón.

He ahí los sentimientos que ha seguido nuestro filósofo, apoyado en los Padres y en la Escritura. Y, sin embargo, es condenado; claro que por aquellos a quienes el interés lleva a hablar contra la razón o que jamás la han conocido. Hago esta pequeña digresión a fin de incitar a los simples a sacudir el yugo de los envidiosos y de los falsos sabios que, no pudiendo soportar la reputación de las gentes de bien, les acusan falsamente de tener opiniones poco conformes a la verdad[76].

L-31. Volviendo a nuestro tema, Spinosa mostraba en sus conversaciones un talante tan atractivo y ponía comparaciones tan justas que insensiblemente lograba que todos se adhirieran a su opinión. Era persuasivo, aunque no aparentara usar un estilo pulido ni elegante. Su razonamiento era tan comprensible y tan lleno de buen sentido que todos cuantos le escuchaban, quedaban satisfechos.

L-32. Estos hermosos talentos atraían a su casa a todas las personas razonables y, en cualquier circunstancia, se le encontraba siempre con el mismo buen humor. Ninguno de cuantos le frecuentaban, dejaba de testimoniarle una especial amistad. Pero, como nada hay más oculto que el corazón humano, se ha visto después que la mayor parte de esas amistades eran ficticias, de suerte que quienes más le debían, le trataron de la forma más ingrata del mundo, sin que hubiera motivo alguno, ni aparente ni real. Estos falsos amigos, que le adoraban en apariencia, lo desgarraban bajo cuerda, ya fuera para halagar a los poderosos, que no aman a la gente de talento, ya para hacerse célebres criticándole.

Cierto día, habiendo sabido que uno de sus mayores admiradores intentaba sublevar al pueblo y a los magistrados contra él, replicó impasible: «No es de hoy que la verdad cuesta cara; no será la maledicencia la que me la hará abandonar». Ya querría yo saber si se ha visto nunca mayor firmeza ni virtud más depurada, si alguno de sus enemigos ha hecho jamás algo que se aproxime a tal moderación. Veo muy bien, por el contrario, que su desgracia fue ser demasiado bueno y demasiado ilustrado[77].

L-33. Descubrió a todo el mundo lo que se quería mantener oculto. Halló la *Llave del santuario*[a] [78], donde antes de él no se veían más que vanos misterios. He ahí por qué, aunque era un hombre de bien, no pudo vivir seguro.[79]

L-34. A pesar de que nuestro filósofo no era de esas gentes severas que consideran el matrimonio como un estorbo para el ejercicio del espíritu, no asumió tal compromiso, ya porque temiera el mal humor de una mujer, ya por entregarse enteramente a la filosofía y al amor de la verdad[80].

## [IV. Muerte y panegírico]

L-35. Aparte de que no era de una complexión muy robusta, su gran dedicación contribuyó a debilitarla más; y, como no hay nada que desgaste

más que las vigilias, sus incomodidades habían llegado a ser casi continuas a causa de la malignidad de una fiebrecilla lenta que había contraído en sus meditaciones. De ahí que, después de haber ido languideciendo los últimos años de su vida, la terminó en medio de su carrera. Vivió, pues, cuarenta y cinco años o en torno a ellos, ya que había nacido el año 1632 y falleció el 21 de febrero de 1677[81].

L-36. Era de estatura media[82]. Tenía los rasgos del rostro bien proporcionados, la piel muy morena, el cabello negro y rizado, las cejas del mismo color, los ojos pequeños, negros y vivos, una fisonomía, bastante agradable y el aspecto portugués[83]. En cuanto al espíritu, lo tenía grande y penetrante, y era de un humor totalmente complaciente. Tan bien sabía sazonar la broma que los más delicados y los más severos hallaban en ella un particular encanto[84].

L-37. Sus días fueron breves. Cabe decir, sin embargo, que ha vivido largamente, puesto que adquirió los verdaderos bienes que consisten en la virtud y no tenía más que desear después de la alta reputación que se había conquistado con su profundo saber[85].

L-38. La sobriedad, la paciencia y la veracidad no eran más que sus virtudes menores. Tuvo la dicha de morir[86] en el punto más alto de su gloria, sin haberla tachado con ninguna mancha y dejando al mundo de los sabios y doctos la pena de verse privados de una luz que no les era menos útil que la del sol. Pues, aunque no tuvo la dicha de haber visto el fin de las últimas guerras, en que los Estados Generales recuperaron el gobierno de un imperio, que medio habían perdido por la suerte de las armas o por una desventurada decisión, fue para él una dicha no pequeña haber escapado a la tempestad, que sus enemigos le preparaban[87]. Le habían hecho odioso al pueblo, porque había proporcionado los medios de distinguir la hipocresía de la verdadera piedad y de extinguir la superstición.

Nuestro filósofo es, pues, bien dichoso, no solo por la gloria de su vida, sino también por las circunstancias de su muerte, a la que él ha mirado con ojo intrépido, según nos consta por quienes estaban presentes, como si se

sintiera satisfecho de sacrificarse por sus enemigos, a fin de que su memoria no fuese manchada con un parricidio.[88]

L-39. Somos nosotros, los que quedamos, los dignos de lamentar. Son todos aquellos a los que sus escritos han rectificado y a los que su presencia era todavía de gran ayuda en el camino de la verdad. Pero, ya que él no pudo evitar la suerte de todo cuanto tiene vida, procuremos caminar sobre sus pasos o, al menos, reverenciarle con nuestra admiración y alabanza, si no podemos imitarle. Es lo que yo aconsejo a las almas fuertes, así como seguir sus máximas y sus luces, de tal suerte que las tengan siempre ante los ojos y les sirvan de regla a sus acciones. Lo que amamos y veneramos en los grandes hombres, está siempre vivo y vivirá por todos los siglos[89].

L-40. La mayor parte de los que han vivido en la oscuridad y sin gloria, permanecerán enterrados en las tinieblas y en el olvido. Baruch de Spinosa vivirá en el recuerdo de los verdaderos sabios y en sus escritos, que son el templo de la inmortalidad[90].

**[V. Apéndice. Catálogo de las obras de Spinoza].**

L-41.1. *R. Descartes Principiorum Philosophiae (1663, 4.º).*

2. *Tractatus theologico-politicus* (1670, 4.º). Esta misma obra ha sido reimpresa bajo el título de «*Danielis Hensii* (sic) *P. P. Operum Historicorum Collectio prima…* 1673, 8.º». Esta edición es mejor que la in quarto, que es la primera.

3. B. D. S. *Opera posthuma* (1677, 4.º).

4. *Apologie de Benoit de Spinosa, où il justifie sa sortie de la Synagogue*. Esta apología fue escrita en español y nunca ha sido impresa.

5. *Traité de l’Iris ou de l’Arc-en-ciel* que ha arrojado al fuego.[91]

L-42. Además de las obras precedentes, de las que Spinosa es verdaderamente el autor, se le han atribuido las siguientes:

1. *Lucii Antistii Constantis de jure Ecclesiasticorum Liber Singularis* (1665, 8.º). Spinosa ha asegurado a sus mejores amigos que no era el autor

de este libro. Se lo ha atribuido a Luis Meyer, médico de Amsterdam, a Hermanus Schelius y a Van den Hooft [Hove], que ha mostrado gran celo en las Provincias Unidas contra el «estatuderazgo». Todo hace creer que este último es su autor y que lo ha escrito para vengarse de los ministros de Holanda, que eran grandes partidarios de la casa de Orange y que clamaban constantemente en el púlpito contra el Pensionario de Witt.

2. *Philosophia sacrae Scripturae interpres* (1666, 4.º). La voz pública asigna esta obra a Luis Meyer. Este tratado ha sido reimpreso bajo el título de «*Danielis Hensii P. P. Operum Historicorum collectio secunda*… 1673, 8.º»[92].

L-43. Todas las obras de Spinosa, así como las que le son atribuidas, han sido traducidas al holandés por Jan Hendrik Glazemaker, el Perrot d'Ablancourt de Holanda. Solo el TTP ha sido traducido al francés (cfr. *supra*, L-19). Un discípulo de Spinosa, llamado Abraham Cuffeler, ha escrito una *Lógica* según los principios de su maestro. Se titula: *Specimen artis ratiocinandi naturalis et artificialis ad Pantosophiae principia manuducens*, Hamburgi, apud Henricum Kunrath, 1684, 8.º[93].

## NOTICIAS sobre Spinoza

N-1. 1492, 31 marzo. *Edicto de expulsión de los judíos de España*.

Don Fernando é doña Isabel, por la gracia de Dios rey é reyna de Castilla, de León – etc. Al príncipe don Juan nuestro muy caro e muy amado hijo – é á las aljamas de los judíos – salud é gracia. Sepades é saber debedes que porque Nos fuimos informados que hay en nuestros reynos é avia algunos malos cristianos que judaizaban de nuestra Santa Fée Católica, de lo qual era mucha culpa la comunicación de los judíos con los cristianos —, lo cual – podría crescer si la causa prencipal desto no se quitasse, que es echar los judíos de nuestros reynos –.

Por ende Nos, en consejo é parecer de algunos prelados é grandes é caballeros de nuestros reynos é de otras personas de ciencia é conciencia de nuestro Consejo, aviendo avido sobre ello mucha deliberación, acordamos – dar esta nuestra Carta, por la cual mandamos á todos los judíos é judías de qualquier edad que seyan, que viven é moran é están en los dichos reynos é señoríos, — que hasta el fin deste mes de julio, primero que viene deste presente año, salgan con sus hijos é hijas é criados é criadas é familiares judíos – é non seyan osados de tornar á ellos de viniendo nin de paso, nin en outra manera alguna; só pena que, si lo non fiçieren, é complieren asi, — incurran en pena de muerte é confiscación de todos sus bienes, para la nuestra Cámara é fisco. En las quales dichas penas caigan é incurran por el mismo fecho é derecho, sin otro proceso, sentencia ni declaración…

É porque los dichos judíos é judías puedan – dar mejor disposición de si é de sus bienes é faciendas, — los aseguramos para que — puedan andar é estar seguros, é puedan vender é trocar é enagenar todos sus bienes muebles é raices. É asimismo damos licencia é facultad á los dichos judíos é judías

que puedan sacar fuera de todos los dichos nuestros reynos é señoríos sus bienes é faciendas por mar é por tierra, en tanto que non seya oro nin plata, nin moneda amonedada, nin las otras cosas vedadas por las leyes de nuestros reynos —. Dada en la cibdad de Granada, treynta é uno del mes de Marzo, año – de mil quatrocientos é noventa é dos. (J. Amador de los Ríos, (20), III, 603-607)[1].

N-2. 1596, 16 de dic. *Manuel Rodríguez Vega otorga un poder a Manuel Rodríguez Espinoza, alias Abraham Espinoza*.

Hoy [16 de diciembre de 1596] se ha aparecido ante mí, Jan Fransz Bruyningh, notario público, con residencia en Amsterdam, en presencia de los testigos abajo mencionados, el honorable Emmanuel Rodrigues Vega, comerciante de la nación portuguesa, actualmente en Amsterdam y que me es conocido. Y ha declarado que, hace algún tiempo, ha fletado y cargado el barco llamado «De Hope» [*La Esperanza*], cuyo patrón es Jan Rutten […] Y, dado que dicho barco de Jan Rutten, que iba destinado a Viana en Portugal, fue apresado […] con su cargamento por los soldados de […] Su Majestad de España, acampados en Blavet, y retenido allí, el declarante […] autoriza y da un poder al honorable Emanuel Rodrigues Spinosa, que reside en Nantes, en Bretaña, etc. (Vaz Dias, 116.1); v. 1619[2].

N-3. ca. 1600-1605. *Pedro Rodríguez Espinoza/alias Isaac Espinoza, y Mor Álvarez, padres de Gabriel Álvarez/alias Miguel Espinoza, padre de Spinoza, se van de Vidigueira a Francia*.

Pº. Roiz, mercader, natural de Lisboa, hijo de Fernâo de Espinhosa, se casó en esta villa [Vidigueira] con Maior Álvarez, hija de Gabriel Álvarez, escribano de los huérfanos, que había sido preso por el Santo Oficio. Se fue con mujer e hijos para Francia. Él estaba en la ciudad de Nantes y dicen que viene a Valladolid. Será hombre de 53 años. La mujer es alta, blanca de cara, bien dispuesta y delgada de cuerpo. Será de la misma edad de 53 años. Los hijos, a uno le llaman Fernando despinhoza. Era mozo alto, la cara redonda y delgado de cuerpo. Será de edad de 24 años. A otro hijo le llaman Gabriel Álvarez. A la hija la llaman Maria Clara. También era moza alta, bien dispuesta, blanca, los ojos hermosos. Y toda esta gente se fue antes del

perdón (de 1605). (Coelho, 441[76] = ANTT, Inquisiçâo Conselho Geral, Papéis avulsos, n.º 2606 (maço 7))[3].

N-4. 1616, 18 de junio. *Abraham Espinoza de Nantes, alias Manuel Rodríguez Espinoza, ingresa en la sinagoga de Amsterdam*.

En la fecha […] entró como hermano de esta Santa Companhía de Dotar Orphas e Donzellas, en Amsterdam, Abraham Espinoza de Nantes, alias Manuel Roiz espinoza, y me pagó a mi, tesorero, la suma de 20 florines… (Vaz Dias, 117. 2-a)[4].

N-5. 1617, 10 enero. *Manuel Rodríguez de Espinoza es comerciante en Amsterdam*.

«Dijimos los abajo firmantes, comerciantes portugueses en esta ciudad de Amsterdam, que estamos contentos de que Manuel Álvarez, comerciante que reside en Rouen, pueda beneficiarse de las lanas salvadas del barco de Pedro Licardi, que dio en la costa en Saint Valery, a saber, que haga evaluar los tres sacos más dañados por medio de cuatro hombres designados por la Justicia, y que de las restantes haga, en beneficio suyo, como mejor le pareciera, para lo cual le damos y otorgamos todos los poderes necesarios, sin fraude, hoy en Amsterdam, a 10 de enero de 1617. [Firman] Johan de Haro. M$^{ell}$ Roiz despinoza». (Vaz Dias, 118.3)[5].

N-6. 1618, 8 mayo. *Entierro en Ouderkerk de Abraham Israel Vilha Lobos, al lado de un niño suyo*. (Vaz Dias, 114.B)[6].

N-7. 1618-1630. *Abraham Espinoza de Nantes cotiza, junto con Miguel Espinoza, como miembro de la sinagoga Bet Jacob y participa en su dirección*.

1. 1618/pascua. «Ab. Espinoza de Nantes y su hijo»: paga 12 fl. (Vaz Dias, 118.4).

2. 1625, 11 mayo. «Abraham Espinoza»: 1 fl.

«Michael Espinoza»: 3 fl. (Vaz Dias, 119.6).

3. 1628, 8 oct. «Abraham d’Espinoza de Nantes»: 6 fl.

«Michael d’Espinoza»: 6 fl. (Vaz Dias, 120.7).

4. 1630, 11 marzo. Abraham Espinosa firma un documento, por el que se adquiere la casa en la que se establece la «Bet Jacob», como uno de sus cinco «parnás», a cuyas firmas se añaden, como testigos, las de los 39 miembros más jóvenes, entre ellas la de Miguel Espinoza. (Vaz Dias, 126-127.d; nota a n.º 9)[7].

N-8. 1619, 13 de marzo. *Entierro de Baruch Senior, alias Henrique Garcés, padre de Hanna Débora, madre de Spinoza*.

1. «Maria Nunes Garses tuvo Jacob y Jeosua Senior y la mujer de Micael Espinoza». (Coelho, p. 445, nota 94).

2. «Josua Senior, hijo de Garcez». (Coelho, p. 446 y nota 96).

3. «El 13 de marzo se enterró Baruk Senior, por otro nombre Henrique Garcés, junto con el hijo incircunciso de Lobato, el cual fue circuncidado después de muerto». (Coelho, p. 446 y nota 97)[8].

N-9.1620, 3 dic. *Arresto de Abraham Espinoza, junto con su sirvienta*.

Emanuel Rodrigues Spinosa, portugués, fue dejado libre de la custodia por el Consejo judicial, con la solemne promesa de que, etc. (.) Toboda Okema de Nantes, sirvienta de dicho Emanuel Rodrigues fue suelta de la misma forma y condiciones. (Vaz Dias, 119.5, del Archivo Judicial de Amsterdam)[9].

N-10. 1621, 28 oct. *Entierro de un niño de la casa de Isaac Espinoza, padre de Miguel Espinoza y abuelo de Spinoza*. (Vaz Dias, 114.B-2)[10].

N-11. 1622, 29 dic. *Entierro de un nieto de Abraham Espinoza*. (Vaz Dias, 114.B)[11].

N-12. 1623, 3 dic. *Entierro de un niño de Miguel Espinoza*. (Vaz Dias, 114.B)[12].

N-13. 1624, 2 febr. *Entierro de David Israel Espinoza* (Freudenthal, p. 109. 20)[13].

N-14. 1624, 29 abril. *Entierro de una niña prematura* (no cumplida = *onvoldragen*) *de la esposa de Miguel Espinoza*. (Freudenthal, p. 109. 21) [14].

N-15. 1625, 7 enero. *Entierro de Doña Sara Espinoza, hermana de Abraham Espinoza de Nantes, calle 8, num. 9, al lado de la mujer de D. de Fonseca*. (Vaz Dias, 114.B)[15].

N-16. 1625, 1 dic. *Manuel Rodríguez Espinoza otorga poderes a Miguel Espinoza*.

Hoy, 1 de diciembre de 1625, en mi presencia, Sijbrant Cornelisz, notario publico con residencia en Amsterdam —, se presentó el Sr. Manuel Rodriges Dispinosa, comerciante portugués, que vive en la misma ciudad, el cual – declaró autorizar y autoriza – a Gabriel Álvarez Dispinosa, su yerno y socio, dándole plenos poderes y autoridad para actuar en su propio nombre… (Vaz Dias, 120.8)[16].

N-17. 1627, 21 febr. *Entierro y sepultura de Raquel Espinoza, mujer de Miguel Espinoza*. (Vaz Dias, 113.A)[17].

N-18. 1627, 9 abril. *Entierro de Isaac Espinoza, que vino de Nantes a Rotterdam, donde murió, calle 9, num. 29*. (Vaz Dias, 114.B)[18].

N-19. 1627, 8 oct. *Identificación notarial y edad de Miguel Espinoza*.

1. Hoy, 8 de oct. de 1627 aparecieron <ante mi, Sijbrant Cornelisz, notario en esta ciudad de Amsterdam>, en presencia de Mendo Lopes, de unos 50 años, Michiel Despinosa, de unos 38 años de edad, y Jorge Fernandes Canero, de unos 31 años, todos ellos portugueses de nación, que viven en dicha ciudad, conocidos de mí, el notario… (Vaz Dias, 127.1-a).

2. Ante el notario Daniel Bredan, Miguel Espinoza, comerciante, dice (10-02-1633) tener «unos 45 años» (Vaz Dias, 127.1-b).

3. Ante el notario Sijbrant Cornelisz, Miguel Espinoza dice (2-11-1634) tener «unos 46 años» (Vaz Dias, 128.1-c)[19].

N-20. 1631-1652. *Miguel Espinoza como comerciante y avalista o fiador bancario*.

En el Libro de cuotas del Ayuntamiento y del Banco de Amsterdam aparecen las siguientes anotaciones:

1. 1631. Miguel Espinoza, paga 78 florines, a la vez que Abraham paga 56 fl. (Vaz Dias, 127, nota a n.º 9, fin).

2. 1641, en 5 meses: Miguel es fiador de 28.052’88 fl (Vaz Dias, 147).

3. 1642/1 febr (una vez)¸ Miguel, fiador de 1.323’11 fl (Vaz Dias, 147.s).

4. 1651/21 agosto-1652/28 enero. Miguel Espinoza, fiador de 61.883’18 fl. (Vaz Dias, 147: síntesis).

5. 1652, 3 agosto. Miguel Espinoza recibe de su yerno, Samuel de Cáceres, ya viudo, la cantidad de 600 florines como fianza por la fragata «Estrella», que se había hundido y del que era propietario o armador, junto con Jan Janssen Boschaer (Vaz Dias, 147).

6. 1652, 16 agosto, 8 octubre. En la primera fecha, el notario presenta a Miguel Espinoza, como fiador de la carga de un barco, la denuncia de los dueños por haber detenido a su armador y le reclama los gastos; al no recibir el pago, insiste de nuevo, en la segunda fecha, para lo cual su hija y su sirvienta tienen que traducirle el documento, del holandés al portugués (Vaz Dias, 194-195).

N-21. 1633-1650. *Puestos de honor de Miguel Espinoza en la comunidad judía*.

[Síntesis de fechas y cargos]

1. 1633-1638, «parnás» o diputado de «Bet Jacob».

2. 1635-1636, presidente de la sociedad «Talmud Torá».

3. 1642-1643, presidente de la «Talmud Torá» (escuela y comunidad) y tesorero (gabbai) de «Ets Haim».

4. 1649-1650, de nuevo, presidente de «Talmud Torá» (Vaz Dias, 130-131. 4.a-c)[20].

N-22. 1633, 2 dic. *Identidad y vivienda de Miguel Espinoza en Amsterdam*.

Hoy, 2 de diciembre de 1633, yo, Daniel Bredan, notario – con residencia en Amsterdam, vine, a petición del señor Michel despinosa, comerciante portugués de esta ciudad, a su casa, en Vlooienburg, y este último declaró que… (Vaz Dias, 128.2-a)[21].

N-23. 1636-1638. *Miguel Espinoza apunta a sus tres hijos —Isaac, Baruch y Gabriel— en la fundación* «Ets Haim».

1. 1636-1637. Baruch Espinosa

fº de Michael/Miguel Espinosa.

2. 1637-1638.

Michael Espinoza.

Iscah <Ishac>/Isaac Espinoza (su hijo).

Abraham Espinoza (su hijo).

3. 1637-1638. Ishac/Isaac Espinoza fº de Michel/Miguel Espinoza.

Baruch/Baruj Espinoza fº del mismo.

Abraham Espinoza [Gabriel]

Michael/Miguel Espinoza.

(Walther, 1998, p. 180.27; remite a W. Meijer, «Encycopedia Sepharditica», 1949-50, p. 42s.)[22].

N-24. 1637, 24 julio. *Miguel Espinoza, socio de la «Santa Companhia de dotar orphas e donzellas pobres»*

El 24 de julio de 1637 Migeel despinoza dijo que deseaba hacerse miembro de esta santa comunidad y, estando reunidos los siete electos del consejo, se votó mediante bolas y fue aceptado por todos. Eligió recibir la bendición en las tres comunidades el sábado siguiente, pagó los veinte florines y se comprometió a cumplir las obligaciones de la santa comunidad. (Vaz Dias, 131-132.5)[23].

N-25. 1637, 22 dic. *Solicitud de Miguel Espinoza para su primo Jacob Espinoza*.

El 22 de diciembre de 1637 se reunió el consejo de los siete y, a petición de Migel despinoza, de que se permitiera que su primo Jacob Espinoza ocupara la plaza de su padre Abrâo despinoza de Nantes, fue aceptado por

los siete, como único hijo legal, en lugar de su mencionado padre. (Vaz Dias, 132.6)[24].

N-26. 1638, 30 junio/1 julio. *Miguel Espinoza acepta una letra de cambio a nombre de Pedro Henríquez, que había dado quiebra*.

Hoy, 30 de junio de 1638, a petición, etc. vine a la casa del difunto Pedro Henriques, en vida también comerciante portugués en esta ciudad, y pedí a su viuda, Sra. Ester Steven, el abono del pagaré, que le mostré, dirigido al dicho Pedro Henríques (.) Dicha viuda contestó que ella no podía pagarlo, etc.

Después de esto, el día 1 de julio de 1638, apareció ante mí, el notario y los testigos abajo mencionados, Michael Despinosa, comerciante portugués en esta ciudad, conocido de mí, notario. Él declaró que aceptaría y pagaría el billete de cambio antes citado, en honor de la carta por cuenta del que la expide y suscribe, y por nadie más, etc. (Vaz Dias, 132.7, fin; cfr. 184)[25].

N-27. 1638, 8 sept. *Enfermedad y problemas de negocios de Miguel Espinoza*.

Hoy, 8 de septiembre de 1638 —, en presencia y a petición de Simón Barkman, he venido (Jan Warnaerts, notario) a la casa y al lecho de enfermo de Miguel d espinoza y su mujer y le requerí si aceptaba la letra de cambio, dirigida al susodicho Miguel despinoza, y que mostré en la copia arriba transcrita. A lo cual, la mujer del mencionado Miguel despinoza, que estaba enfermo en cama, en otra cama en la misma habitación, contestó: «a causa de la enfermedad, que ha sobrevenido a mi esposo, la letra de cambio no será aceptada». (Vaz Dias, 188, apéndice 1)[26].

N-28. 1638, 5 nov. *Sepultura de Hanna Débora Espinoza, mujer de Miguel Espinoza, que la llevó Dios para sí*. (Vaz Dias, 113.A)[27].

N-29. 1639, enero-marzo. *Miguel Espinoza y su primo Jacob pactan herencia y negocios*.

1. 1639, 14 enero. Hoy, 14 de enero de 1639, apareció ante mí, Jan Volkaertsz Oli, notario, el S^r^. Jacob Espinosa, que vive en Grancairo en Palestina y actualmente en Amsterdam, como hijo y heredero legal del

difunto Manuel Rodrígues Espinosa, alias Abraham Espinosa, su padre – (y) declaró haber recibido – de Michael despinosa, comerciante portugués de esta ciudad, la suma 220, 38 florines… (Vaz Dias, 133.8).

2. 1639, 21 marzo. De acuerdo con el compromiso hecho el 26 de enero de este año de 1639, han pasado ante mí — Michael d'Espinosa – y Jacob Espinoza —. Ambos, Jacob Espinosa en calidad de hijo y heredero de su mencionado padre y personalmente, y Michael Despinosa por haberse casado con su (de Jacob) hermana, prometen – renunciar a toda reclamación que pudieran haber hecho o hacer, con todos los efectos y pertenencias que les pertenecen, sin exceptuar ninguno… (Vaz Dias, 134-135.10)[28].

N-30. 1639. *Profesores y plan de estudios de la escuela judía «Talmud Torá».*

Las obligaciones que los actuales funcionarios deberán desempeñar y cumplir son las siguientes:

1. Mordochay de Castro enseñará a todos los niños a deletrear y silabear y tendrá de salario anual 150 florines.

2. Joseph de Faro enseñará a leer con soltura y el inicio de parasha [sección] y tendrá por salario anual 250 florines.

3. Yacob Gómez enseñará la sección de la semana en hebreo con acentos y tendrá de salario 250 florines al año.

4. Abraham Baruch hará el oficio de hazan (chantre), enseñará la sección de la semana en ladino y tendrá de salario 350 florines y 40 para (el alquiler de) la casa, que hacen 390 florines al año.

5. Salom ben Yoseph enseñará las lecciones de profetas y (el comentario de) Rashi y recibirá de salario 350 florines y 40 para la casa, que hacen un total de 390 florines.

6. El Haham Ishac Aboab enseñará Gramática y la primera lección de guemara, y pronunciará los sermones de la noche, teniendo por salario 450 florines.

7. El Haham Menasseh (ben Israel) tendrá obligación de pronunciar un sermón un sábado al mes y recibirá un salario de 150 florines.

8. El Haham (Saúl Leví) Morteira enseñará la lección superior de guemara [comentario] y pronunciará tres sermones cada mes, como antes se

ha dicho, y recibirá un salario anual de 600 florines y 100 cestos de turba.

(Vaz Dias, 148.1; Freudenthal, n.º 26, pp. 113-114, 263-264; cfr. pp. 209-210: S. Bass)[29].

N-31. 1639/1683. *Plan de estudios de la escuela judía según M. de Barrios*.

«Ordenaron la enseñanza de las Sacras letras en siete escuelas [clases]:

1. la primera del Rabí Mordojay de Castro para enseñar el alfabeto, cartilla y puntos hebraicos.

2. la segunda del Rabí Joseph Pharo para instruir a leer las parasiot o capítulos del Pentateuco con acentos pausantes y harmónicos.

3. la tercera del Rabí Jacob Gomez con el oficio de hacer construir las parasiot mosaycas de hebreo en español.

4. la cuarta del Jazán [Haham] Abraham Barux, maestro de las con construyciones (sic) propheticas de israelitico en castellano.

5. la quinta del Rabí Selomoh Salom con el exercicio de guiar a los estudiantes en las lecciones de Rassis [Rashi].

6. la sexta del Jazán [Haham] Ishac Aboab con los aprendedores de Guemara, de gramática y composición de retórica y poesía hebraica.

7. y la séptima del Jazán [Haham] Leví Mortera (sic), preceptor de la Guemara, con tossaphot o acrecentamientos rabínicos en la instrucción talmudística». (Freudenthal, n.º 43, pp. 214-215, 298-299)[30].

N-32. 1641, 11 y 28 abril. *Esponsales y matrimonio de Miguel Espinoza con Ester Espinoza*.

1. El 11 de abril de 1641, ante los comisarios Reynst y Spiegel, — aparecieron – Michael de Espinose de Vidiger, viudo de Débora despinosa, que vive en Vlooienburg, y Hester de spinose, de Lisboa, de unos 40 años de edad y sin padres vivos, asistida por Margrieta Fernand, su hermana, — y pidieron que se leyeran las amonestaciones durante tres domingos, después de lo cual quieren casarse solemne y oficialmente… Michael despinoza —-— ester despinoza. (Freudenthal, p. 111, n.º 17 y nota en p. 362; Vaz Dias, 136-137, n.º 11-a).

2. El 28 de abril de 1641 fueron confirmados en matrimonio Michael de Espinosa, de Vidiger, viudo de Débora Despinosa, y Hester de Espinosa, de Lisboa, que viven ambos en Vlooienburg. (Vaz Dias, 137-b y 143-144)[31].

N-33. 1649, 24 sept. *Sepultura de Ysaac, de Miguel Espinoza, fallecido* … (Vaz Dias, 113.A-3)[32].

N-34. 1650, 2 junio. *Matrimonio de Miriam con Samuel de Cáceres*.

El 2 de junio de 1650, comparecieron, como antes, Samuel de Cáceres, de 22 años de edad y que no tiene padres, estudiante, que vive en la Batavierstraat, y Marian Spinosa, de unos 21 años de edad, que todavía tiene padre; vive como antes, acompañada de su madrastra Ester Spinosa.

Samuel de Cáceres (firma). Miguel Espinoza, el padre, consintió en este matrimonio.

(Freudenthal, pp. 112.21; Vaz Dias, 137, n.º 12)[33].

N-35. 1651, 6 sept. *Sepultura de Sa. Da. Miriam De Cáceres, mujer de Samuel De Cáceres fallecida*… (Vaz Dias, 113.A)[34].

N-36. 1652, 23 oct. *Testamento de Ester Espinoza a favor de su marido, Miguel Espinoza*.

El 23 de octubre de 1652, a las tres de la tarde, apareció ante mí, Jan Volkaertsz, notario, — la señora Giomar de Soliz, alias Hester d'Espinoza, mujer del señor Michael d'Espinoza —, estando ella enferma de cuerpo en cama, pero en su juicio —, la cual – declaró que instituía y nombraba – como heredero universal de todos sus bienes muebles y raíces y de todo cuanto dejare a su muerte, sin excluir nada, al mencionado Michael despinoza, su esposo… La testadora, por debilidad, no pudo firmar y pidió que firmásemos por ella. (Vaz Dias, 188-189.ap 2; cfr. 179)[35].

N-37. 1653, 24 oct. *Sepultura de Ester, mujer de Miguel Espinoza, fallecida* (Vaz Dias, 113.A-5)[36].

N-38. 1654, 28 marzo. *Sepultura del Bienaventurado Miguel Espinoza, fallecido*… (Vaz Dias, 113.A-6)[37].

N-39. 1654-1656. *Contribuciones de Spinoza a la comunidad judía*.

Baruch d'Espinosa… Promesas… Finta… Imposta…

1654, 13 sept. f. 11'8 f. 5 f. 16'10.

1655, 11 abril f. 43'2 f. 5 f. 6.

1655, 4 oct. f. 4'14 f. 5.

1656, 29 marzo f. 0'12.

(Vaz Dias, 190-191; Révah, 1964, pp. 384-387)[38].

N-40. 1655, 20 abril-7 de mayo. *Problemas de Spinoza por un préstamo no devuelto*.

1. Hoy, 20 de abril de 1655, yo, Benedict Baddel, notario público con residencia en Amsterdam, con los testigos, etc. y actuando a petición Anthonij Álvarez, comerciante, vine a la casa de Bento d'Espinosa y, en su ausencia, me he dirigido a la sirvienta y le advertí, etc., que, a su regreso a casa, debía decirle que yo había venido para notificarle, etc. – Más tarde, en el mismo día, el dicho Bento d'Espinoza vino personalmente a mi despacho. Cuando le hube informado del contenido de dicha notificación, contestó que, por el mismo motivo, él había denunciado al dicho Anthonij Álvarez para que se presentara ante los Señores Comisionarios, y que él iba a esperar el veredicto en este asunto, etc. [Firman dos testigos]. (Vaz Dias, 158. n.º 3).

2. Hoy, 7 de mayo de 1655, aparecieron ante mí, Adriaen Lock, notario, — Hendrick Fransen – y Jan Lodewijcxen —, ambos al servicio del – sherif principal de esta ciudad, y – testificaron solemnemente que —, a petición de Bento Despinose, comerciante aquí, — arrestaron – la persona de Anthonij Álvarez por deuda y lo metieron en la cárcel «De Vier Hollanders»— a fin de cobrar cierta letra de cambio de 500 florines —; y que, cuando A. Álvarez le había garantizado la suma de los 500 florines, Isaack Álvarez, hermano suyo, — preguntó al demandante si pagaría los gastos del arresto, pero que éste lo negó. Que entonces le preguntó de nuevo Isaack Álvarez si adelantaría y pagaría dichos gastos a comisión, con la promesa de que [Anthonij] no solo le reintegraría esos gastos, sino que le pagaría los daños e intereses por él sufridos, por no haberle pagado dicho

dinero a tiempo, aparte de un sombrero que Gabriel Álvarez, también hermano de dicho Anthonij Álvarez, había arrojado a la cuneta estropeado —. Bajo esta promesa y garantía el demandante pagó los gastos de dicho arresto al sherif jefe y a los testigos y al carcelero… (Vaz Dias, 160.6)[39].

N-41. 1655, 21 mayo. *Firma notarial de Bento de/Spinoza*.

El 21 de mayo de 1655, ante mi, Bento Badelo, notario público —, en esta ciudad de Amsterdam, — se han presentado personalmente los señores Jaques de Costa, comerciante con residencia en esta ciudad, que dice tener unos 44 años, y Bento de Spinoza, de 22 años de edad —, y Manuel Javelo los cuales me aseguran conocer bien a… Bento despinoza y cuatro más. (Vaz Dias, 161.7)[40].

N-42. 1655, 17 nov. *Spinoza y su hermano Gabriel Espinoza dirigen el comercio familiar*.

Hoy, 17 de noviembre de 1655, ha aparecido ante mí, Adriaen Lock, notario —, el señor Bento de Espinosa, comerciante portugués en la misma ciudad, que actúa en su nombre y en el de Gabriel de Espinosa, su hermano y socio, y ha cedido – a Joseph Francis, también comerciante portugués de ésta, una letra de cambio de 876 cruceiros – de la que son propietarios el declarante y su hermano —. El actuante declara por sí mismo y por su hermano que el susodicho Joseph Francis les ha pagado y satisfecho el importe de dicha letra hasta el último céntimo —, [que le] pone en plena posesión de dicha letra – [y que] ya no tendrá derecho alguno sobre la propiedad de la misma… (Vaz Dias, 162.8)[41].

N-43. 1656, 16 y 23 marzo. *Por medio de su tutor legal Spinoza renuncia a la herencia de su padre y reclama la de su madre*.

1. *Louis Crayer es nombrado tutor de Spinoza*.

El 16 de marzo de 1656, los Srs. Jefes de Huérfanos, han nombrado y ordenado como tutor de Bento de Espinosa, hijo de Miguel de Espinosa, engendrado de Hanna <Débora> de Espinosa, a Louis Crayer, para que represente, promueva y cuide de los derechos de Bento de Espinosa, y además para que regule y administre sus bienes para su mejor uso y provecho permisible, cuya tutoría y administración ha sido aceptada por el

dicho Louis Crayer, el cual se presentó en la Oficina de Huérfanos y prometió que cumpliría este deber correctamente. Estaban presentes todos los Jefes de Huérfanos, a excepción de Spiegel. (Vaz Dias, pp. 162-163, n.º 10).

2. *Louis Crayer actúa como tutor de Spinoza*.

El 23 de marzo de 1656, Louis Crayer, designado por los encargados de huérfanos de la ciudad de Amsterdam tutor de Bento d Spinosa, menor de edad e hijo del difunto Michael de Spinosa, — respetuosamente les [a los altos magistrados de la Corte de Amsterdam] comunica que a dicho Bento de Spinosa se le debe, por parte de su padre, una suma considerable de lo dejado por su madre —; que él se encargó de pagar unas pequeñas deudas de dicha herencia a fin de poder actuar más fácilmente – como heredero de su padre; pero que, como ahora se ve que dicha herencia está tan gravada con atrasos que le resultaría sumamente perjudicial, ha llegado a la conclusión de que le es mejor renunciar totalmente a ella —. Por tanto suplica – ser descargado de todo acto – respecto a la herencia de su padre —; y que, en los bienes de su madre por él reclamados, se le dé preferencia sobre todos los demás acreedores y en particular – sobre los encargados de la herencia de Pedro Henríques, en lo relativo a los bienes de Michael/Miguel de Spinosa, en razón de los gastos por él hechos con ese fin. (Vaz Dias, 163.11)[42].

N-44. 1656, 27 julio. *Excomunión de Spinoza*.

Nota de la excomunión («herem») que se publicó en la tribuna («teva») contra Baruch Espinoza. Los señores del Comité directivo («Mahamad») hacen saber a sus señorías cómo hace días, teniendo noticias de las malas opiniones y obras de Baruch de Espinoza, procuraron por distintas vías y promesas apartarlo de sus malos caminos; y que, no pudiendo remediarlo, antes al contrario teniendo cada día mayores noticias de las horrendas herejías que practicaba y enseñaba y de las enormes obras que obraba; teniendo de ello muchos testimonios fidedignos, que presentaron y testificaron todo en presencia del susodicho Espinoza, y quedando éste convencido; que examinado todo ello en presencia de los señores rabinos («hahamim»), decidieron, con su acuerdo, que dicho Espinoza sea

excomulgado y apartado de la nación de Israel, como por el presente lo ponen en excomunión, con la excomunión siguiente:

Con la sentencia de los ángeles y con el dicho de los santos, con el consentimiento del Dios Bendito y el consentimiento de toda esta Comunidad Santa, y en presencia de estos santos libros («sepharim»), con los seiscientos trece preceptos que en ellos están escritos, nosotros excomulgamos, maldecimos, apartamos y execramos a Baruch de Espinoza con la excomunión con que excomulgó Josué a Jericó, con la maldición con que maldijo Elías a los jóvenes y con todas las maldiciones que están escritas en la Ley.

Maldito sea de día y maldito sea de noche, maldito sea al acostarse y maldito sea al levantarse, maldito sea al entrar y al salir; no quiera el Altísimo perdonarle, hasta que su furor y su celo abrasen a este hombre. Lance sobre él todas las maldiciones escritas en el libro de esta Ley, borre su nombre de bajo los cielos y sepárelo, para su desgracia, de todas las tribus de Israel, con todas las maldiciones del firmamento, escritas en el Libro de la Ley.

Y vosotros, los unidos al Altísimo, vuestro Dios, todos vosotros (estáis) vivos hoy: advirtiendo que nadie le puede hablar oralmente ni por escrito, ni hacerle ningún favor ni estar con él bajo el mismo techo ni a menos de cuatro codos de él, ni leer papel hecho o escrito por él. (Freudenthal, 115-116: remite a J. van Vloten, 1862; Vaz Dias, 164.12 y 169.12: remite al ms. P. I. G. 19, p. 408 de los Archivos de la Comunidad Portuguesa-Israelita de Amsterdam)[43].

N-45. 1659, 8 agosto. *Declaración de Fray Tomás Solano ante la Inquisición de Madrid sobre Juan de Prado y Spinoza*.

En la villa de Madrid, a ocho días del mes de agosto de 1659, estando en su audiencia de la tarde el Señor Inquisidor, Doctor D. Gabriel de la Calle y Heredia, pareció de su voluntad un religioso – y dijo llamarse Fray Tomás Solano y Robles, de la Orden de San Agustín.

Preguntado para qué ha pedido audiencia, dijo que la ha pedido para decir y manifestar que – en el discurso de los siete meses que estuvo en la dicha ciudad de Amsterdam [18 de agosto de 1658 a 25 de marzo de 1659]

– vio y trató algunos judíos judaizantes —. Y, habiendo – llegado a Sevilla el mes de mayo de este año, estando allí, le envió un recado Juana de Cisneros, diciendo cómo había sabido que había venido de Amsterdam y que había visto allá al dicho Lorenzo Escudero, su marido, y que se había tornado judío, y que éste lo declarase, porque ella se quería casar.

Preguntado qué otras personas asistían entonces en Amsterdam, que ahora estén en España, que puedan saber lo que ha declarado, dijo que – el Capitán Miguel Pérez de Maltranilla, que al presente está en esta Corte…

Preguntado qué otras personas de estos reynos y de los Señoríos de su Magestad conoció en Amsterdam que viviesen como Judíos —, dijo que conoció un fulano Pacheco —. Y también conoció al Dr. Prado, médico, que se llamaba Juan y no sabe qué nombre tenía de judío, que había estudiado en Alcalá; y a un fulano de Espinosa, que entiende era natural de una de las ciudades de Holanda, porque había estudiado en Leiden y era un buen filósofo; los cuales profesaban la ley de Moisés, y la Sinagoga los había expelido y apartado de ella por haber dado en ateístas. Y ellos mismos le dijeron a éste que estaban circuncidados y guardaban la ley de los judíos, y que ellos mismos habían mudado de opinión por parecerles que no era verdadera la dicha Ley y que las almas morían con los cuerpos ni había Dios sino filosofalmente, y que por eso los habían echado de la Sinagoga. Y, aunque sentían las faltas de las limosnas que les daban en la sinagoga y la comunicación con los demás judíos, estaban contentos con tener el error del ateísmo, porque sentían que no había Dios, si no es filosofalmente (como ha declarado), y que las almas morían con los cuerpos, y así no habían menester fe.

Preguntado por las señas de los susodichos, dónde son originarios y naturales, y a dónde han vivido en España, qué edad y oficio tienen, y de qué casta y generación sean, dijo que – Doctor Juan de Prado es alto de cuerpo, delgado, narigón, moreno, cabello negro, ojos negros, de edad treinta años, médico que estuvo en Alcalá de Henares, no sabe cuándo y a qué se fue a Amsterdam, y es descendiente de Judíos —. Spinosa es un hombre bajo de cuerpo, de buena cara, blanco, cabello negro, ojos negros, de veinticuatro años de edad, que no tenía oficio y era judío de nación…

Preguntado si sabe que las dichas personas, que ha declarado son judaizantes, tengan correspondencia en España con algunas personas, dijo que es muy común, que todos ellos tratan en España y tienen correspondencia con personas, vecinos y estantes en ella, que no sabe cuáles son… (Révah, 1959, pp. 61-65; Albiac, (22), 1987, 492-495)[44].

N-46. 1659, 9 agosto. *Declaración del Capitán Miguel Pérez de Maltranilla ante la Inquisición de Madrid sobre Juan de Prado y Spinoza*.

En la villa de Madrid, a 9 de agosto de 1659, estando en su audiencia de la mañana el Señor Inquisidor, Doctor D. Gabriel de la Calle y Heredia, mandó entrar en ella a un hombre – y dijo llamarse Miguel Pérez de Maltranilla, Capitán de Infantería Española en el ejército de Flandes.

Preguntado si sabe o presume la causa para la que ha sido llamado, dijo que presume será para ser examinado en razón de un español que se ha vuelto judío y vive en Amsterdam; porque, habiendo dado cuenta de ello al Ilustrísimo Señor Obispo Inquisidor General, le mandó – que viniese ante el presente Señor Inquisidor a declarar lo que tuviese que decir.

Y lo que sabe es que, habiendo pasado desde Brujas en Flandes – a Holanda por guardarse de la justicia, y estando en La Haya, — yendo un día por la calle, le llamaron dos o tres judíos portugueses – y le preguntaron si era español; y, habiéndoles respondido que sí —, le dijeron si había conocido en España un comediante muy afamado que se llamaba Lorenzo Escudero, y éste les dijo que no le había conocido, pero que tenía noticia de él; y entonces le dijeron: «pues sepa usted que nos ha venido a rogar para ser judío y, por ser hombre ruin, no le hemos querido admitir, y se fue a la Sinagoga de los tudescos donde fue admitido y se tornó judío. Para que sepa ya cómo los españoles nos vienen a rogar que los admitamos por judíos y no queremos»…

Ítem, dice que en Amsterdam conoció por el dicho tiempo, hasta 14 de enero de este año, que salió de dicha ciudad, al Dr. Reynoso, médico, natural de Sevilla, y a un fulano de Spinosa, que no sabe de dónde era, y al Dr. Prado, también médico, y a fulano Pacheco —; y acudían a casa de D. Joseph Guerra, un caballero de Canarias.

Y en las ocasiones que los vio allí —, les oyó decir al dicho Dr. Reynoso y al dicho fulano Pacheco cómo ellos eran judíos y profesaban la ley de ellos —; y al dicho Dr. Prado y fulano Spinosa les oyó decir muchas veces cómo ellos habían sido judíos y profesado la ley de ellos, y que se habían apartado de ella, porque no era buena y era falsa, y que por eso los habían excomulgado, y que andaban estudiando cuál era la mejor ley para profesarla, y les pareció que ellos no profesaban ninguna…

Preguntado por las señas de los susodichos —, dijo que – Dr. Prado es alto de cuerpo, — de edad de cincuenta años, y entiende que era de Córdoba —; y este Prado fue el que compuso un libro en diferentes versos castellanos alabando la muerte que había tenido un judío pertinaz que había quemado la Inquisición en Córdoba —. Spinosa es mozo de buen cuerpo, delgado, cabello largo negro, poco bigote del mismo color, de buen rostro, de treinta y tres años de edad, y que de la pregunta no sabe otra cosa más de haberle oído decir a él mismo que nunca había visto España y tenía deseo de verla. (Révah, 1959, pp. 66-68; Albiac, (22), 1987, 496-497)[45].

N-47. 1664, 31 oct. *Bento Gabriel Espinoza otorga plenos poderes a otros*.

Hoy, 31 de octubre de 1664, apareció ante mí, Adriaan Lock, notario – Sr. Bento Gabriel de Espinosa, portugués, que vive en esta ciudad, que está a punto de salir para Barbados y que había constituido y autorizado, como constituye y autoriza con el presente, a los señores Moisés y David Judá León, que también viven aquí, a ambos juntos y a cada uno por separado, particularmente para que se ocupen, en nombre del declarante y durante su ausencia, de todas sus materias y asuntos, y para que le representen propiamente – ante todos los señores, Cortes, Justicias y jueces como sea necesario… (Vaz Dias, 189.apéndice 3)[46].

N-48. 1665. *Spinoza ya tiene fama de ateo entre sus vecinos de Voorburg*.

El Consejo parroquial no puede confiar, pues, ni creer que los susodichos comisionados (como ellos se califican), como Rottenveel, Daniel Tydeman y otros, cuenten con autorización alguna de su comunidad

—. Añádase que el mencionado Daniel Tydeman tiene viviendo con él en su pensión a un tal Spinosa, nacido de padres judíos, y que ahora es (según se dice) un ateo o un hombre que desprecia toda religión, y un instrumento perjudicial en esta república. Así lo pueden atestiguar muchos hombres cultos y predicadores, entre ellos el Sr. Lantman, y quienes le conocen. La solicitud enviada a los señores burgomaestres (según sospechan los miembros del Consejo parroquial) la ha escrito él. Esto es… (Freudenthal, pp. 118-119)[47].

N-49. 1667-1668. *Huygens se interesa por Spinoza como pulidor de lentes*.

1. 1667, 30 sept. No sé por qué querrías tú platinas mayores que las mías, que empleo haciéndoles un reborde, ya que el cristal grande que he montado sobre ellas está tan perfectamente pulido que, como todos los expertos reconocen, no podría estarlo mejor. Por lo que veo, el señor Spinosa no ha profundizado todavía en esta materia y tú eres poco caritativo en dejarle en su error.

2. 1667, 30 sept. Querría saber qué tamaño de abertura determinan Spinosa y Hudde para los 40 pies.

3. 1667, 14 oct. Infórmame, por favor, si tu pequeña lente está bastante pulida como para no tener que frotarla sobre el papel con el trípoli, puesto que entonces sería una buena forma. Siempre me recuerdo de las que el Judío de Voorburg tenía en sus microscopios, que tenían un pulimento admirable, aunque no se extendía por todo el cristal.

4. 1667, 4 nov. El Judío de Voorburg terminaba sus pequeñas lentes por medio del instrumento y los resultados eran excelentes. No sé por qué no haces tú lo mismo. Si continúa labrando cristales grandes, me darás una gran alegría diciéndome cómo lo consigue.

5. 1667, 2 dic. Hay que dejar a nuestro Judío con su manía sobre las aberturas, y la experiencia le refutará mucho mejor que la teoría, puesto que de hecho la determinación de las aberturas tiene su primer fundamento en la experiencia.

6. 1667, 19 dic. Infórmame, por favor, en dónde andas en la microscopia y si no has sabido nada de lo que hace nuestro israelita.

7. 1668, 6 abril. Si los objetivos del israelita no son buenos en sus lentes de 3 y 6 pies, está todavía muy lejos de hacerlos con grandes aberturas, tal como había concertado con el señor Hudde.

8. 1668, 11 mayo. Es verdad que la experiencia confirma lo que dice Spinosa: que los objetivos pequeños en el microscopio representan los objetos con mayor precisión que los grandes con aberturas proporcionales; y sin duda que se puede dar razón de ello, aunque ni el señor Spinosa ni yo la sepamos todavía (p. 213). No es necesario recomendarte guardar el secreto; y, aun cuando el invento no resultara, no querría que le dijeras nada al israelita, no sea que Hudde u otros entren por él en esta especulación, que aún tiene otras ventajas. (Freudenthal, pp. 191-192; Huygens, *Oeuvres*, t. VI, pp. 148, 151, 155, 158, 164, 168, 205, 213 y 215)[48].

N-50. 1668, 20 julio. *A. Koerbagh confiesa que conoce a Spinoza y a F. van den Enden*.

Adriaan Koerbagh, jurisconsulto y doctor en medicina, de Amsterdam, de 35 años de edad, preguntado si ha compuesto un librito, titulado «Un jardín florido» (*Een bloemhof*), o traducción y explicación de todas las palabras bastardas o extranjeras, dice «sí». Preguntado si lo había hecho él solo, dice que sí y que no había recibido ayuda de nadie. Preguntado quién coincidía con él en estas ideas, dice que, en su opinión, nadie más que él; añade que sobre este punto no ha tenido contacto ni con Berckel ni con ningún otro.

Dice que no ha hablado de ello ni con Spinosa ni con su (propio) hermano —; dice que con Spinosa se ha relacionado y que ha estado algunas veces en su casa, pero que nunca ha hablado con él de este tema y esta cuestión… Preguntado si entiende la lengua hebrea, dice que solo con ayuda del diccionario —; dice que jamás ha hablado de ello con Spinosa. Preguntado por las palabras de su «Diccionario», hacia la mitad de la página 664, que comienzan «quién ha sido propiamente el Padre de Jesús», si ha hablado de esta doctrina con Spinosa, dice «no». Dice que solo estuvo una o dos veces en casa de Van den Enden, hace cinco o seis años. (Freudenthal, 119-120)[49].

N-51. 1669, 20 abril. *Leibniz habla a J. Thomasius de Spinoza como cartesiano*.

«Sobre Descartes y Clauberg estoy plenamente de acuerdo contigo, en que el discípulo es más claro que el maestro. No obstante, me atrevería a afirmar de nuevo aquello de que casi ninguno de los cartesianos ha añadido nada a los inventos del maestro. Ciertamente, Clauberg, Raey, Spinoza, Clerselier, Heereboord, Tobías Andrés, Henrique Regius no hicieron otra cosa que ser comentaristas de su jefe. Claro que solo llamo cartesianos a aquellos que siguen los principios de Descartes, de entre los cuales deben ser totalmente excluidos aquellos grandes varones <como> Verulamio, Gassendi, Hobbes, Cornelio de Hoghelande, etc., a los cuales el vulgo suele confundir con los cartesianos, siendo así que fueron o iguales o superiores en edad e ingenio a Descartes, y que yo nada me considero menos que cartesiano (…) Por lo cual no me ruborizo en decir que yo pruebo en los libros "peri physikés akroáseos" [¿sobre la lección de física?] más cosas que en las *Meditaciones* de Descartes; tan lejos estoy de ser Cartesiano (…)»**[50]**.

N-52. 1670, 8 mayo. *Jacob Thomasius asocia el TTP a Cherbury, a Hobbes y a la Peyrère*.

Pues, como concibió las dos partes de toda la obra con el ánimo de que una defendiera que tal libertinismo es acorde con la verdadera fe o la religión y la segunda con la paz del Estado, la primera se parece a la teología de Edward, conde Herbert de Cherbury, y la segunda a la política de Thomas Hobbes. Y parece deber algo al *Praeadamitae* de La Peyrère: compárese lo que dice el anónimo (TTP) en cap. 2, pp. 22-23 sobre la detención del sol en tiempos de Josué, la retrogradación de la sombra en el reloj de Acab, el diluvio de Noé, con el sistema teológico de *Praeadamitae*, IV, caps. 4, 5 y 7. (Freudenthal, pp. 192)**[51]**.

N-53. 1670, 28 junio. *J. Fridericus Miegius/Mieg informa a Samuel Andreas sobre el autor del TTP*.

Oigo que ha aparecido en los Países Bajos un libro sobre la libertad de filosofar, que tiene por autor a Spinoza, en otro tiempo judío (poseo su

Filosofía cartesiana explicada según el método geométrico), y que solivianta a las masas y se aleja muchísimo de la verdad y de la religión fundada en la Escritura; pero aún no he logrado verlo. (Freudenthal, p. 193) [52].

N-54. 1670, 30 junio. *Queja del Consejo parroquial de Amsterdam contra el TTP*.

Se ha concedido un turno de palabra para saber si nuestra iglesia tenía algunas quejas para transmitirlas al sínodo comarcal y éste, a su vez, al sínodo provincial, y se comprobó que no había nada nuevo. Nuestra iglesia desea, sin embargo, que, respecto a las quejas precedentes, se preste especial atención a las artimañas del papado y de los socinianos y a la impresión de obras licenciosas y en concreto al nocivo libro *Tratado teológico-político*. (Freudenthal, p. 121)[53].

N-55. 1672, después de agosto. *Panfletos contra Jan de Witt y el TTP*.

1. Llave que abre la caja de libros de la biblioteca de (Jan) de Witt, con su apéndice, y en la que se indican claramente y se dan a conocer los oscuros nombres de los libros. Por J. B., bibliotecario. La Haya, en *Nil volentibus Arduum*, 1672. Para los inteligentes (Freudenthal, p. 194).

2. *Tratado teológico-político*, etc., por el apóstata judío, Spinoza, sacado del infierno, en el que se demuestra de una forma ateísta inaudita, que la palabra de Dios se puede explicar y comprender mediante la filosofía, y que fue impreso y publicado a sabiendas del señor Jan. (Freudenthal, p. 194).

3. Apéndice del Catálogo de los libros del señor Jan de Witt, consistente en una partida de manuscritos curiosos y secretos, que deben ser vendidos en la Sala [de subastas] de La Haya el lunes, 5 de septiembre de 1672, y días siguientes. (Freudenthal, p. 194).

4. Número 33: *Tratado teológico-político*, forjado en el infierno por el apóstata judío junto con el diablo y publicado a sabiendas del señor Jan y sus cómplices. (Freudenthal, p. 194)[54].

N-56. 1673. *Stouppe contra el TTP y los teólogos holandeses*.

No creería haberos hablado de todas las religiones de este país, si no os dijera una palabra acerca de un hombre ilustre y sabio que, según me han

asegurado, tiene gran número de seguidores, que están totalmente identificados con sus ideas. Este hombre, que es judío de nacimiento y se llama Spinosa, no ha abjurado de la religión judía ni abrazado la cristiana, por lo que es muy mal judío y no mejor cristiano. Ha escrito, hace unos años, un libro en latín, cuyo título es *Tratado teológico-político*, en el que parece tener por principal objetivo destruir todas las religiones, y particularmente la judía y la cristiana, e introducir el ateísmo, el libertinaje y la libertad de todas las religiones —. Entre todos los teólogos que hay en este país no ha habido ni uno solo que se haya atrevido a escribir contra las opiniones que el autor avanza en su tratado. Estoy tanto más sorprendido cuanto que, como el autor da pruebas de conocer a fondo la lengua hebrea, todas las ceremonias de la religión judía, todas las costumbres judías y la filosofía, los teólogos no podrán aducir que este libro no merece que ellos se dignen refutarlo. Si persisten en su silencio, habrá que decir: o que no tienen caridad, pues dejan sin respuesta un libro tan pernicioso, o que aprueban las ideas del autor, o que no tienen el coraje y la fuerza de combatirlo. (Freudenthal, pp. 193-196)[55].

N-57. 1674, 19 julio. *Prohibición del TTP por el gobierno de Guillermo III de Orange*.

Guillermo Enrique, por la gracia de Dios Príncipe de Orange, — junto con el presidente y los Consejos de Holanda y Frisia Occidental:

«Puesto que constatamos que, desde hace algún tiempo, se han publicado aquí impresos diferentes libros socinianos y otros perniciosos y que incluso son divulgados y vendidos a diario, como son los titulados *Leviathan*, *Bibliotheca Fratrum Polonorum* (llamados unitarios), *Philosophia, Sacrae Scripturae interpres*, y *Tractatus theologico-politicus*; y que, tras examinar su contenido, comprobamos que no solo subvierten la enseñanza de la verdadera religión cristiana, reformada, sino que están saturados de todo tipo de calumnias contra Dios y sus atributos, — hemos considerado nuestro deber – declarar dichos libros – como injuriosos a Dios y perniciosos para el alma, llenos de proposiciones y atrocidades infundadas y peligrosas, en perjuicio de la verdadera religión y del oficio eclesiástico. Por la presente prohibimos, pues, de nuevo que todos y cada uno, los

mismos o similares, sean impresos, divulgados o vendidos a subasta o de otra forma, bajo las penas establecidas por los edictos gubernamentales y especialmente por el del 19 de septiembre de 1653…» (Freudenthal, pp. 139-140)[56].

N-58. 1675. *Jean Brun contra Stouppe sobre el TTP*.

Yo creo, en cambio, que Stouppe se engaña cuando dice que él (Spinoza) no ha abjurado de la religión de los judíos, puesto que no solo ha renunciado a sus sentimientos, sustrayéndose a todas sus observancias y ceremonias, sino que come y bebe cuanto se le ofrece, incluso el tocino y el vino que viniera de la bodega del papa, sin averiguar si es «casher» o «nesech» (legal o ilegal).

Sé muy bien que se ha vendido (el TTP) en Inglaterra, en Alemania, en Francia e incluso en Suiza; pero no sé si ha sido prohibido en estos países. Los Estados, en el momento en que estoy escribiendo esto, vuelven a dar prueba de su piedad prohibiéndolo de nuevo junto con otros varios [libros] de esta ralea (p. 158).

Antes de dejar este capítulo debo reconocer la extrañeza que me causa ver que Stouppe haya querido declamar tanto contra este Spinoza y que diga que hay muchos en este país que le visitan, puesto que él mismo había hecho y cultivado una gran amistad con éste durante su estancia en Utrecht. Pues me han asegurado que el Príncipe de Condé, a instancia suya, le hizo venir de La Haya a Utrecht, expresamente para conversar con él, y que Stouppe le elogió mucho y trató muy familiarmente con él (p. 164). (Freudenthal, pp. 199-200)[57].

N-59. 1676, nov. *Noticias de Leibniz sobre Spinoza*.

1. 1676. El señor Tschirnhaus me ha contado muchas cosas acerca del libro del señor Spinosa. Hay un comerciante de Amsterdam, llamado, según creo, Gilles Gerrit [Jarig Jelles], que le sustenta. El libro de Spinoza [*Ética*] será sobre Dios, la mente, la felicidad o idea del hombre perfecto, sobre la medicina de la mente, la medicina del cuerpo, etc. (Freudenthal, pp. 201 = ed. Gerhardt, *Sitzungsber. Berl. Ak. Wiss.*, 28 nov. 1889, p. 1076).

2. 1676. Que existe un ser perfectísimo. Llamo perfección toda cualidad simple, que es positiva y absoluta o que, cuanto expresa, lo expresa sin límite alguno, etc. Mostré este razonamiento al señor Spinosa, cuando estuve en La Haya, y le pareció que era sólido. Pues, como al principio lo negaba, lo formulé por escrito y le leí esa ficha. (Freudenthal, pp. 201 = Leibniz, *Phil. Schr*. VII, p. 261).

3. 1676, ca. 15-17 nov. He pasado unas horas, después de comer, con Spinoza. Me dijo que, el día del asesinato de los señores de Witt, había estado a punto de salir de noche y colocar en algún sitio, cercano al lugar, un cartel con la inscripción «ultimi barbarorum» [los últimos de los bárbaros]. Pero su hospedero le había cerrado la puerta para impedirle salir, ya que se habría expuesto a ser descuartizado. (Freudenthal, pp. 201 = Leibniz, en Foucher de Careil, *Réfutation inédite de Spinoza*, p. LXIV; Leibniz, *Teodicea*, n.º 376)**[58]**.

N-60. 1677, 6 febrero. *Schuller a Leibniz sobre la enfermedad de Spinoza*.

Me temo que el señor D. B. d. S. nos abandonará en breve, ya que la tuberculosis, enfermedad heredada de familia, parece que se agrava de día en día.— Te adjunto la demostración, que me pides, acerca de la proposición de que «en la naturaleza no se pueden dar dos o más sustancias de la misma naturaleza o atributo». Si se dieran más, etc. (E, 1/5d). (Freudenthal, p. 202 = A II 1, n. 135, p. 474s.)**[59]**.

N-61. 1677, 21 febrero. *Muerte de Spinoza y primer Inventario notarial*.

1. Estado e inventario de los bienes dejados por Benedictus de Spinoza, que era natural de Amsterdam y ha fallecido el día de hoy en casa del señor Hendryck van der Spyck, todo ello de acuerdo con los informes del susodicho señor Spyck.

2. En primer lugar, una cama, una almohada, dos almohadones y dos mantas, junto con un par de sábanas rojas, cortinas y un volante con una colcha de paño, y, además, siete camisas, buenas y malas, y dos pares de sábanas más.

3. Sigue lo que se halla en un cuartito de la fachada, cuya puerta ha sido sellada por mí, el notario: un molino de afilar, con distintos utensilios, para pulir cristales.

4. y un armario con diversos libros.

5. un pantalón y una chaqueta turcos, un pantalón y una chaqueta de paño, y un abrigo turco de color y otro turco negro; ítem un manguito negro.

6. una llave y un sello al lado.

7. ítem dos sombreros negros y un manguito negro; dos pares de zapatos, unos negros y otros grises.

8. con un par de hebillas de plata.

9. un cuadrito que representa a un tipejo.

10. una mesita de madera y otra mesilla de tres patas; otras dos mesitas con utensilios encima y un cofrecito que está debajo.

11. Así ha sido hecho e inventariado por mí, el notario, con residencia en La Haya, todo ello en conformidad con los informes del señor Spyck, sin que a sabiendas haya silenciado nada. Se ha procurado que este acta fuera levantada en presencia de Johannes van Kempen y Hendrick Soudael como testigos. Dado en La Haya, a 21 de febrero de 1677. Hendryck van der Spyck, Johannis van Kempen, Henrich zum Dahl. Quod attestor, W. van den Hove, notario público. (Freudenthal, pp. 154-156)[60].

N-62. 1677, 22 febrero. *Queja de Oldenburg a Leibniz, porque no entregó a Spinoza una carta suya*.

La verdad es que no logro adivinar cuál ha sido el motivo de que no hayas entregado a Spinoza mi carta. No entiendo qué demostraciones metafísicas quieres [indicar], de las que dices, en tu carta de Amsterdam, que han sido leídas y examinadas por ti, ya que has callado el nombre de su autor. (Freudenthal, p. 202 = Leibniz, GM 1 150 = GP I, 118)[61].

N-63. 1677, 25 febrero. *Entierro de Spinoza*.

Sepultura alquilada, núm. 162. El 20 de febrero fue enterrada Lisbet —, el 25 Mereige —, el mismo día un niño —, el mismo día fue enterrado Benedictus Spinoza, que vivía frente a las casas del «Espíritu Santo» – 12

florines. El 27 un niño —, el 15 de marzo Icario —, el 18 Greeberel… (Freudenthal, p. 156)[62].

N-64. 1677, 26 febrero. *Schuller ofrece la* «Ética» *a Leibniz*.

Espero que, al fin, te hayan entregado mis dos cartas. La tercera tuya la he recibido junto con las en ella incluidas; las destinadas a Tschirnhaus se las he remitido inmediatamente a Roma. Yo, en cambio, no he recibido ninguna carta de este queridísimo amigo. Por otra parte, no te debí ocultar que el célebre y agudísimo varón Spinoza, aquejado de una atrofia extrema, cambió la vida por la muerte el 21 de febrero. Parece, sin embargo, que le cogió de sorpresa la inesperada debilidad de la muerte, ya que se fue sin dejarnos testamento, expresión de la última voluntad. La *Ética*, que has visto en su casa, se conserva en autógrafo en manos de un amigo y está a la venta, si se paga un precio (creo que 150 florines) digno de tal obra. A nadie mejor que a ti creí que debía comunicarlo, puesto que, como conoces la obra, puedes inclinar el ánimo del príncipe a que la compre con sus fondos. (Freudenthal, p. 202 = A II 1, n. 136, p. 475s.)[63].

N-65. 1677, después de febro. *Leibniz habla a Jean Gallois/Galloys de su visita a Spinoza y de Stensen*.

[…] Nosotros tendremos aquí al Sr. Stensen en calidad de Obispo *in partibus* y de Vicario Apostólico en esta corte, en la plaza del difunto Sr. Obispo de Marruecos, al que S. A. S. sostenía. No sé si has visto las cartas de controversia del señor Stensen. Entre ellas había una que iba dirigida al señor Spinosa. Spinosa ha muerto este invierno. Yo le vi al pasar por Holanda y hablé varias veces y muy largamente con él. Tiene una extraña metafísica, llena de paradojas. Cree, entre otras cosas, que el mundo y Dios son una misma cosa o sustancia, que Dios es la sustancia de todas las cosas y que las creaturas no son más que modos o accidentes. Pero he advertido que algunas pretendidas demostraciones, que él me mostró, no son exactas. No es tan fácil como parece dar verdaderas demostraciones en metafísica. (Freudenthal, p. 206; Leibniz: GM I 179 (1677, sin precisar más); A II 1, n. 158, p. 568 (sept. 1677)[64].

N-66. 1677, 2 marzo. *Poder notarial para inventariar la herencia de Spinoza*.

A instancia de Rebeca Espinoza y Daniel de Caceris, por la presente se autoriza a los solicitantes para que ordenen que una persona pública inventaríe los muebles y bienes dejados por Baruch Espinosa, y se da orden – al señor Spyck, en cuya casa se hallan actualmente dichos bienes, de que permita y deje hacerlo, a fin de que, una vez hecho esto, se disponga de dichos bienes como corresponda. Dado el 2 de marzo de 1677. Firmado – Anthony de Veer. (Freudenthal, p. 157)[65].

N-67. 1677, 2 marzo. *El notario levanta los sellos de los bienes de Spinoza*.

Hoy, 2 de marzo de 1677, compareció ante mí, Willem van den Hove, notario público —, el señor Hendryck Spyck, a cuya petición se ha redactado esta lista e inventario, y me pide a mí, notario, que yo como notario abra el cuartito sellado. He hallado los sellos, por mí puestos como notario, limpios e intactos. Tras lo cual, el compareciente me pidió que yo, el notario, levantara acta de la apertura. Así se ha hecho en La Haya, en presencia del señor Johann Rieuwertsz, librero de Amsterdam, y Hendrick Soudael, testigos. Jan Rieuwertsz, Hendryck van der Spyck, Henrich zum Dahl. Quod attestor, W. van den Hove, notario público. (Freudenthal, pp. 157-158)[66].

N-68. 1677, 2 marzo. *Segundo inventario de los bienes de Spinoza*.

Lista e inventario de los bienes dejados por el difunto, señor Benedictus de Spinosa, natural de Amsterdam, fallecido el 21 de febrero de 1677 en casa del señor Spyck, en La Haya, todo ello de acuerdo con lo que se ha hallado en casa de dicho señor Spyck. (Freudenthal, pp. 158-159)[67].

N-69. 1677, 2 marzo. *Lanas*. En primer lugar, una cama, una almohada, dos almohadones, una colcha blanca y otra roja, dos sábanas, cortinas, volante y colcha. [Además], un abrigo turco negro y otro de color; una chaqueta de tela de color con una almilla y un pantalón de tela de color, una chaqueta turca negra y un pantalón turco y negro; una chaqueta vieja de

sarga, un par de medias de punto negras; dos sombreros negros, un manguito con un par de guantes; un par de zapatos negros y otros grises, un viejo bolso de viaje a rayas y un gorro viejo de guata. (Freudenthal, pp. 159).

N-70. 1677, 2 marzo. *Ropa blanca*. Dos pares de sábanas, seis fundas de almohada, dos bolsas de ropa; siete camisas, diecinueve alzacuellos, otro alzacuellos; diez pares de puños, buenos y malos; cuatro pañuelos de algodón, con otro pañuelito a cuadros; catorce pares de calcetines de hilo y otro más, entre buenos y malos; una bufanda, con dos corbatas de algodón, y dos pañuelos malos. (Freudenthal, pp. 159-160)[68].

**[N-71. 1677, 2 marzo. *Biblioteca Spinoza* [texto trasladado al final de las «Noticias»: pp. 923-932][69]**.

N-72. 1677, 2 marzo, *Objetos de madera, tinturas y objetos de plata*.

1. Una mesita de roble, otra mesita de roble de tres patas, dos mesitas de abeto cuadradas con un cajón, una caja de color, una librería de roble con cinco anaqueles, un cofre viejo, un juego de ajedrez en una bolsa, un molino de pulir y los utensilios correspondientes, junto con un telescopio inservible, y a su lado otro útil, así como algún vidrio y tubos de hojalata.

2. Tinturas. Un retrato con un marco negro brillante, así como un embudito de laboratorio.

3. Objetos de plata. Un par de hebillas de plata, un pequeño sello colgado de una llave de hierro. (Freudenthal, pp. 164-165)[70].

N-73. 1677, 2 marzo. *Ratificación del inventario*.

Hoy, 2 de marzo de 1677, compareció ante mí, Willem van der Hove, notario público, etc. y los testigos, el susodicho señor Spyck, el cual me explicó que había hecho el presente inventario de bienes según su mejor parecer y entender, sin haber ocultado nada a sabiendas y se ofreció, si fuera necesario, a ratificarlo con juramento. A petición, pues, del compareciente, se ha tomado nota de ello. Hecho y sucedido en La Haya en presencia del señor Abram Slingerlant, médico doctor, y el señor Johan Rieuwertsz, testigos, etc. Hendryck van der Spyck, Abraham Slingerlant, Jan

Rieuwertsz. Quod attestor, W. van den Hove, notario público. (Freudenthal, p. 165).

N-74. 1677, 25 marzo. *Carta de Rieuwertsz a Spyck: ya recibió el escritorio con los manuscritos de Spinoza)* [C-45].

«El hospedero de Spinoza, Hendryck van der Spyck, que aún vive, me ha contado que Spinoza había ordenado que su pupitre/escritorio con los libros y cartas en él contenidos, inmediatamente después de su muerte, deberían ser enviados a Amsterdam, al librero Jan Rieuwertsz, y que él así lo hizo puntualmente. De hecho, Jan Rieuwertsz, en su respuesta al mismo van der Spyck, datada en Amsterdam el 25 de marzo de 1677, reconoce haber recibido dicho escritorio. Las palabras finales de su carta rezan así:

»los amigos de Spinoza tenían gran interés en saber a quién ha sido enviado el tal escritorio, porque piensan que había en él mucho dinero, y querían averiguar por los barqueros a quién fue entregado. Pero, como en La Haya no se toma nota de los paquetes que se entregan al barco, no veo cómo lograrán averiguarlo. Y es mejor que no lo sepan. Con esto concluyo», etc. Por todo ello ve claramente el lector de qué carcaj han sido lanzadas al mundo estas malditas lanzas. (C-45)**[71]**.

N-75. 1677, 29 marzo. *Schuller a Leibniz sobre los manuscritos de Spinoza*.

Nobilísimo señor: En tu gratísima carta no aludes a la recepción de la caja que, como te había dicho, envié al señor Schumacher Breman. Me alegro mucho de que no hayas dicho nada todavía a tu príncipe acerca del proyecto de compra de la *Ética*, puesto que he cambiado totalmente de opinión, de suerte que, aunque su dueño actual aumentara el precio, no querría yo proponerte tal venta. El motivo es que he logrado tal acuerdo entre sus amigos, antes totalmente divididos, que he decidido, en beneficio público, editar no solo la *Ética*, sino también todos los fragmentos manuscritos, los más importantes de los cuales me han sido entregados autógrafos, a saber:

1) De emendatione intellectus.

2) De nitro.

3) De politia.

4) Epistolae variae.

Te lo comunico confidencialmente, porque no dudo que guardarás secreto ante todos, incluso los amigos, para que no se pongan trabas a este plan. (Freudenthal, pp. 203 = Leibniz: A II 1, n. 137, p. 476-478.)[72].

N-76. 1677, 29 marzo (sigue). *Schuller a Leibniz sobre su objeción acerca del origen de las cosas*.

«En cuanto a tu inteligentísima e ingeniosa objeción, tú mismo sabrás resolverla cuando puedas ver mejor la concatenación de toda la obra y la intención del autor. Objeciones similares contra dicha proposición se hallan en sus cartas, pero ha sido explicada con suficiente claridad por el autor». (Freudenthal, p. 203 = de Stein, p. 287).

N-77. 1677, 29 marzo (sigue). *Schuller a Leibniz. Lista de libros raros entre los Papeles de Spinoza*.

«Quisiera saber por ti si acaso has visto alguno de los siguientes libros, cuyo catálogo, con la inscripción de “libros rarísimos” he hallado entre sus papeles:

1. Florentinus: *De rebus sacris*. [Florentino: Acerca de las cosas sagradas].

2. Joh. Beneventensis: *De nefandis christianae religionis erroribus*. [Juan Beneventense. Acerca de los nefandos errores de la doctrina cristiana].

3. Alius Beneventensis: *De sodomiae laudibus*. [Otro Beneventense. Sobre las alabanzas de la sodomía].

4. Averrois: *Argumenta de aeternitate mundi*. [De Averroes: Argumentos sobre la eternidad del mundo].

5. Anonymus quidam Italus: *De commercio sanctorum et sanctarum*. [Cierto anónimo Italiano: Acerca del comercio de [entre] los santos y las santas].

6. Idem: *De stultitia gentium*. [El mismo: De la estupidez de las gentes].

7. Idem: *De magia Mosis et Muhamedis*. [El mismo: Acerca de la magia de Moisés y de Mahoma].

8. Franciscus Datisii (¡) [Datisius]: *Homo politicus, liber rarissimus*. [Francisco de Datisio: El hombre político, libro rarísimo].

9. Du Mas Abbas: *Opuscula missoria*. [Du Mas, Abad: Opúsculos de difusión].

10. A Sancto Bernardo monachus Hispanus: *De commercio daemonum*. [Monje Hispano de San Bernardo: Sobre el comercio de los demonios].

11. Idem: *De eorundem in hoc mundo politia et actionibus*. [El mismo: Sobre la política y las acciones de éstos en este mundo].

12. Ejusdem: *Cum ipsis familiaria colloquia*. [Del mismo: Coloquios familiares con los mismos].

13. Idem: *De examine conquestionum Joh. XXII papae de existentia Dei, animae immortalitate et inferno, opus rarissimum*. [El mismo: Acerca del examen de las cuestiones del papa Juan XXII sobre la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y el infierno].

14. Vir De religione Bona dictus, ubi: *de novis religionis christianae reformatoribus, e. gr. Luthero, Calvino et Melanchtone*. [Varón, dicho "de buena religión", donde se trata acerca de los nuevos reformadores de la religión cristiana, por ejemplo, de Lutero, Calvino y Melanchton].

15. Idem: *de examine duorum regum, Caroli V et Francisci I*, author Hispanus est. [El mismo: Acerca del examen de los dos reyes, Carlos V y Francisco I, es un autor español].

16. Abavillus, hispanus monachus turca factus: *De authoritate politices in eccles[ia], deque suae mutationis rationibus*. [Abavillo, monje español, que se hizo turco: Acerca de la autoridad de la política en la iglesia y de los motivos de su cambio[]

17. Idem: *Problemata politica*. [El mismo: Problemas políticos].

18. Idem: *Dicta Christiana*. [El mismo: Dichos cristianos].

19. *Prophetia Malachiae Hibern. Episcopi de Pontificibus*. [Profecía de Malaquías, obispo de Irlanda, sobre los Pontífices].»

(Freudenthal, pp. 203-204; notas en p. 295-6 = de Stein, p. 287)**[73]**.

N-78. 1677, 30 marzo. *H. van der Spyck otorga plenos poderes contra los herederos de Spinoza*.

Hoy, 30 de marzo de 1677, compareció ante mí, Libertus Loeff, notario público,— con residencia en La Haya, y en presencia de los testigos abajo nombrados, el señor Hendryck van der Spyck, maestro pintor aquí y conocido de mí, quien declaró nombrar y dar poderes, como por la presente nombra y da, al señor Robert Smeding, que vive en Amsterdam, para que, en nombre y beneficio del compareciente, exija y reciba de Rebeca Espinosa y Daniel de Caceris, hijo de Miriam Espinosa, casada con Samuel de Caceris, que viven en Amsterdam y son ambos herederos «ab intestato» del difunto Baruch Espinosa, fallecido recientemente en casa del compareciente; que exija y reciba, digo, aquellas cantidades de dinero que corresponden al compareciente, tanto por alquiler de habitación, por comidas y bebidas, y por gastos de entierro como, además, por facturas o extractos auténticos de ellas, ya sea previo juicio ya sea sin él… (Freudenthal, pp. 165-166)**[74]**.

N-79. 1677, 8 julio. *Spyck reclama a herederos las deudas y embarga los bienes*.

Hendryck van der Spyck, pintor en ésta, denunciante y embargante de todos los dichos bienes, ninguno excluido, que se hallan en su finca y pertenecen al conjunto de herederos del difunto Benedictus Spineosa (sic), [procede] contra dichos herederos y todos aquellos que pudieran actuar contra él como parte, denunciados y no presentados, y reclama provisionalmente la suma de 250, 72 florines en concepto de peniques adelantados, de alquiler de habitación vencido, de deudas de entierro saldadas y de otros gastos, según la cuenta adjunta, y que, etc. [Resolución]. Ante el «statu quo», se busca una salida justa legal, por la cual — Jurados: «Fiat» mediante circular [8 de julio de 1677] (Freudenthal, p. 168)**[75]**.

N-80. 1677, 27 julio. *Schuller a Leibniz: sobre la impresión de las OP*.

Nobilísimo señor y respetado amigo. Todas las «Obras póstumas» del señor Spinoza han sido entregadas al impresor y se sigue su edición con esmero. Se editarán simultáneamente en idioma latino y holandés.

(Freudenthal, p. 205 = Leibniz: A III 2, n. 66; citada en otra, anónima a él dirigida, con fecha de 2 de oct. de 1677= A II 1, n. 159, p. 574s.)**[76]**.

N-81. 1. 1677, 23 sept. H. van der Spyck, maestro pintor en ésta, denunciante y embargante del difunto Benedictus Spinosa, contra los denunciados y no presentados, [procede] como en la primera comparecencia. [Resolución] Al faltar formulación de sentencia, se hace segunda citación. Jurados: «Fiat» mediante circular. (Freudenthal, pp. 168-169)[77].

2. 1677, 13 oct. Spyck actúa contra los herederos de Spinoza.

H. van der Spyck, pintor en ésta, denunciante y embargante, contra el conjunto de los herederos de B. Spinosa y todos aquellos que quisieran hacer parte contra él, acusados y no presentados, exige la [declaración] de la tercera no comparecencia. [Resolución]. Ante el «statu quo», se remite el asunto para dentro de quince días [13 oct. 1677] (Freudenthal, p. 169).[78]

N-82. 1677, 2 nov. *Anuncio y subasta de los bienes de Spinoza*.

1. *Anuncio de la subasta del difunto Spinoza*.

En La Haya, en casa del señor Hendryck van der Spyck, pintor, en el Paviljoengracht frente a Dubeletstraat, se venderán, el próximo jueves, día 4 de noviembre, a las nueve horas, en pública subasta al mejor postor, todos los bienes dejados por el difunto.

Benedictus de Spinoza: libros, manuscritos, catalejos, lentes de aumento, vidrios pulidos al efecto y distintos utensilios de pulir, tales como molinos y pequeños platos [schotels = Schüsseln] de metal, grandes y pequeñas, apropiados a ese fin, etc. (Freudenthal, p. 172).

2. 1677, 4 nov. *Subasta de bienes de Spinoza y cuentas de Pieter de Graaf*.

El 4 de noviembre, a petición del señor Hendryck van der Spyck, autorizado por el respetable Jurado de La Haya para vender los bienes dejados por Benedictus Spinosa, se vendieron, efectivamente, aquí, en casa del mencionado señor H. van der Spyck, sobre el Burgwal, por la suma de 430, 65 florines. Los derechos que, según los datos anteriores, corresponden al compareciente, ascienden a 37, 73 florines. (Freudenthal, p. 173)[79].

N-83. 1677, nov.-dic. *Schuller a Leibniz sobre impresión y venta de OP/NS*.

1. 1677, 5 nov. *Ya impresas*.

Las obras póstumas de Spinoza ya están impresas y solo falta el índice; cuando éste esté hecho, te enviaré a ti, entre los primeros, dos o tres ejemplares o los que quieras. (Freudenthal, p. 205)**[80]**.

2. 1677, 13 nov. *Schuller antes y después de la muerte de Spinoza*.

Entre las cosas de Spinoza, aparte de los manuscritos dados a la imprenta, te digo que no había nada raro. Yo mismo, antes y después de su muerte (te lo digo al oído), las revisé todas una por una. Todo aquello que tenía visos de erudición o rareza, lo recogí por mandato de los amigos y de él mismo (cuando aún vivía) y no encontré nada, aparte de los títulos de los libros raros, consignados en el papel (que te envié). No creo, pues, que haya en su herencia nada digno de ser vendido. (Freudenthal, p. 205)**[81]**.

3. 1677, 31 dic. *Las OP a la venta*.

Las obras de Spinoza, ya editadas, se distribuirán el próximo año nuevo [1678, 1 enero], en cuya fecha no dejaré de enviarte, entre los primeros, un flamante ejemplar. (Freudenthal, p. 206).

N-84. 1678, 24 enero. *Graevius critica OP*.

«… Prodiit in Batavis liber sacerrimus, Spinosae doctrina moralis et de anima, cum aliis ejus opusculis postumis [sic], plenis impietatis et “azeótatos”, quae digna sane sunt, quae ad orci *tenebras, ex quibus* cum magno humani generis damno et pudore emerserunt in lucem, rejiciantur. Nihil enim perstilentius orbis terrarum vidit a multis seculis. Palam omnem, de Deo et animae immortalitate opinionem studet argumentis acutissimis convellere et ex animis hominum erradicare. Dii terris talem evertite pestem»

[… Ha aparecido entre los germanos [Holanda] el libro más execrable, la doctrina de Spinoza acerca de la moral y del alma, junto con otros opúsculos suyos póstumos, repletos de impiedad y de ateísmo. No hay duda alguna de que son dignos de que se los arroje a las tinieblas, de las que han emergido a la luz, con gran daño y vergüenza del género humano. Pues nada más pestilente ha visto el orbe, desde hace muchos siglos. Se esfuerza abiertamente en erradicar de los corazones de los hombres y destruir con sutilísimos argumentos toda opinión acerca de Dios y de la inmortalidad del

alma. ¡Oh Dioses, alejad de la tierra semejante peste!] (Freudenthal, p. 201 = en «Burmanus», *Sylloge Epist*.— IV, p. 475)[82].

N-85. 1678, enero— marzo. *Schuller envía a Leibniz las OP y le informa de ellas*.

1. 1678, 25/15 enero (envío de OP).

Ahora te añado que he entregado todos los escritos póstumos de Spinoza, ya editados, al hijo de un judío que partirá para Hannover dentro de tres o cuatro días (Amsterdam, 25 de enero de 1678). (Freudenthal, 206. = en Stein, p. 291)[83].

2. 1678, 6 febr. (nombre de Leibniz en las «Cartas»).

*Te he enviado hace poco un ejemplar de las obras de Spinoza* por el hijo de un judío. Con las prisas no pude adjuntar la carta en la que te explicaba que no debías enfadarte conmigo o imputarme que entre las cartas allí incluidas aparezca una con tu propio nombre. La verdad es que sucedió sin darme cuenta, ya que me pasó desapercibido hasta que lo he visto en este ejemplar. Pero me disculparás tanto más fácilmente cuanto que apenas si contiene más que matemáticas (Amsterdam, 6 de febrero de 1678). (Freudenthal, p. 206 = en Stein, p. 291; A III 2, n. 133; Laerke, (23), p. 572) [84].

3. 1678, 29 marzo. (otros nombres en las «Cartas»).

He reprendido duramente al editor por haber incluido, sin yo pedírselo, explícitamente tu nombre en las «Obras póstumas» de Spinoza, aunque creo que no tiene peligro alguno, dado que tu carta no habla más que de matemáticas. Desde la 61 en adelante fueron escritas o recibidas por mí o por Tschirnhaus. S. de Vries, comerciante y menonita, ya ha muerto hace unos años y legó al autor una renta de 100 imperiales anuales. I. V. M. es Joh. van der Meer y J. J. es Jarig Jelles, ambos comerciantes y aún vivos. J. O. es Jacob Ostens, cirujano de Rotterdam. La *Carta* 56 está dirigida al pensionario o síndico de Gorcum, Hugo Buxen [Boxel], depuesto de su cargo en 1672 con el cambio del Príncipe de Orange. La *Carta* 50 está dirigida a J. J. (Freudenthal, p. 207 = Leibniz: A II 1, n. 170, p. 611)[85].

N-86. 1678, 10 abril *Tschirnhaus habla a Leibniz sobre el TIE*.

«Yo he llegado a convencerme de esto y estoy cierto de ello, de que, por el mismo motivo (*eadem ratione*), en las cosas filosóficas, podemos usar un cálculo semejante al algebraico para investigar las verdades desconocidas. Pero aquí (en este caso) hay que exponer (*tradendae*) primero las definiciones de las cosas, las cuales exigen un ingenio bastante perspicaz. Y sobre esto nunca he visto preceptos más valiosos (*praestantiora*) que los que incluye (*habet*) el señor Spinoza en “De emendatione intellectus” (*Sobre la reforma del entendimiento*), que tengo en mi poder manuscrito (*quod manuscriptum*), porque me lo envió el señor Schuller. ¡Ojalá tuviera todas sus demás obras! Y en él pondré todos mis esfuerzos (*in eo totus ero*), después de que me haya perfeccionado (satisfecho) en las cosas matemáticas, si es que los hados me lo conceden». (Freudenthal, p. 207; Leibniz: A II 1, n. 172, p. 613s; GM IV 451)**[86]**.

N-87. 1678, mayo. *Leibniz habla a Tschirnhaus de las OP de Spinoza*.

«No ignorarás que han aparecido las *Opera Posthuma* de Spinoza. Se halla también en ellas el fragmento *De la reforma del entendimiento*. Pero allí donde yo con más fuerza esperaba algo, se echa en falta. En la *Ética* no siempre lo [¡?] suficiente sus opiniones, y basta con esta observación. No rara vez comete paradojas, lo cual le ocurre porque se alejó del rigor en las demostraciones. Pues yo pienso ciertamente que en la Geometría es útil alejarse del rigor, porque en sus temas se evitan fácilmente los errores; pero en los Metafísicos y en los Éticos pienso que hay que mantener el máximo rigor en las demostraciones, porque en ellas es fácil fallar. En cambio, si tuviéramos construida la *Característica*, razonaríamos con la misma seguridad en la Metafísica que en las Matemáticas» (Leibniz: A II 1, n. 177, p. 623, GM IV 459-462; Couturat, *Logique*, 281n)**[87]**.

N-88. 1678, mayo. *Tschirnhaus informa a Leibniz sobre su visita a Spinoza*.

Cuando después tuve noticia de Spinoza, rogué al señor Schuller que le preguntara por el verdadero método de investigar la verdad. Como había vuelto por entonces de Holanda a casa, fui a visitarle. Después de un rato, le mostré incluso una carta de Descartes y le pregunté qué opinaba de ella.

Pero él me respondía riendo: «¿crees, amigo mío, que todo cuanto dijo Descartes es verdad?» Le dije: «no».— «Muy bien, me replicó, entonces esta cuestión no nos inquietará demasiado». Y así otras cosas, como solía. Confieso, sin embargo, que ni casi probable me parecía que, si Descartes no estuviera firmemente persuadido de ello, hubiera escrito estas cosas a Mersenne, puesto que sabía que sus cartas llegarían a ser vistas por muchos. De ahí que sus palabras no me hacían cambiar de opinión. (Freudenthal, p. 208 = Leibniz: A II 1, n. 205b; A III 2, n. 190; GM IV 475)[88].

N-89. 1678, 25 junio. *El gobierno de Guillermo III de Orange prohíbe las OP de Spinoza*.

Los Estados de Holanda y Frisia Occidental saludan a todos cuantos hayan de ver u oír leer esto. Hacemos saber que hemos tenido noticia de cierto libro titulado «B. D. S. *Opera posthuma*» y que hemos comprobado que dicho libro contiene muchísimas doctrinas profanas, blasfemas y ateas, por las cuales no solo podría el lector sencillo ser apartado del único y verdadero camino de la salvación, sino también ser debilitada la doctrina de la encarnación y de la resurrección de Cristo, y otros varios artículos de la fe cristiana universal —. Que, además, el autor, para justificar todas las proposiciones heterodoxas e impías citadas, se ha servido de muy diversas pruebas, que chocan directamente con el texto revelado de la Sagrada Escritura y con la enseñanza de la salvación, tal como ésta es conocida por la Iglesia universal. Que, sintiendo y juzgando con la máxima indignación que dicho libro se imprima, se venda y se difunda, hemos decidido declarar, como por el presente declaramos, dicho libro como profano, impío y blasfemo; y, por consiguiente, prohibimos con las máximas penas y la mayor indignación manejar, vender, imprimir y traducir dicho libro… (Freudenthal, pp. 179-180)[89].

N-90. 1682, 23 enero. *Philip van Limborch sobre Spinoza irreverente*.

«Memini me ante sexennium ad convivium vocatum, cui praeter meam expectationem author hic intererat, ínter precandum signa animi irreligiose ostendebat, adhibitis gestibus, quibus nos, qui Deum precabamur, stultitiae arguere videbantur». [Recuerdo que, hace seis años, invitado a un banquete,

en el que, contra mis expectativas, participaba este autor, mientras se rezaba, daba muestras de un ánimo irreligioso, haciendo unos gestos, con los que parecía tacharnos de ignorantes a nosotros, que orábamos a Dios]. (Freudenthal, p. 211)[90].

N-91. 1686, 8 marzo. *Según Bayle, Jelles es el autor del Prefacio de OP*.

Me han dicho recientemente que este *Prefacio* había sido escrito primero en holandés por un hombre de la secta de los menonitas, un tal Jarig Jelles, que, después de haber sido comerciante en Amsterdam, había vivido cómodamente de los ahorros que había hecho, y que sería, por lo demás, un hombre carente de cultura. Se cree saber que el *Prefacio* fue traducido después al latín (tal como se lo encuentra en la obra) por el médico de Amsterdam Luis Meyer. Este último sería, según se dice, el autor de la disertación titulada *La filosofía intérprete de la Sagrada Escritura*, que los teólogos han desaprobado y no sin razón, por oler a herejía. Aquí, en los Países Bajos, varios teólogos han cogido la pluma para refutarla. (Bayle, *Écrits*, 1983, p. 153)[91].

N-92. 1694/1716. *S. Van Til sobre Spinoza y la* «Apología».

Un gran instrumento para la difusión del mal lo tuvo el Príncipe de las tinieblas, hace unos años, en un maestro de escuela de Amsterdam, el cual, en esta turbulenta ciudad, procuró propagar en todas las oportunidades su Dios (…) El que intentó construir, además, sobre estos fundamentos y dar un aspecto agradable a este sentimiento, fue Benedictus de Spinoza, un desertor del judaísmo, que en sus comienzos se presentó como admirador y expositor de la Filosofía cartesiana y atrajo a alumnos para su instrucción bajo esta pretensión; pero comenzó a contradecir veladamente algunos fundamentos de Descartes. Su familiaridad con las matemáticas y su experiencia en la pulimentación de lentes le abrieron las puertas para acceder a muchas personas importantes [.]

Después de lo cual, mostrándose un poco más claramente, este salteador de la doctrina religiosa intentó primero destruir la autoridad de los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento. Y se esforzó en hacer ver a todo el

mundo cómo esos libros fueron varias veces reformados y remodelados por obra de los hombres y cómo pudieron llegar a alcanzar la estima de obras divinas. Estos pensamientos los había reunido en un tratado contra el Antiguo Testamento, *escrito en español* con el título de una «Apología» de su separación del judaísmo. Pero, por consejo de algunos amigos, abandonó este escrito y se propuso introducir estas cosas, de forma más asequible y breve, en otra obra que, bajo el título de *Tratado teológico-político*, publicó en 1670. (C. Gebhardt, *Supplementum* a *Spinoza Opera*, Heidelberg, Winter, vol. V, 1987, pp. 224-228; la parte final [.] en Freudenthal, p. 237] [92].

N-93. 1697. *Leibniz a Faydit sobre la afinidad de Spinoza con Hobbes y Descartes*.

Pero, si lo que él [Abbé Faydit] afirma, es verdad, se sigue que no hay ni elección ni providencia, que lo que no sucede, es imposible, y que lo que sucede, es necesario. Justamente lo que Hobbes y Spinoza dicen en términos más claros. Cabe decir, pues, que Spinoza no ha hecho más que cultivar ciertas semillas de la filosofía de Descartes. Y por eso creo yo que tanto para la religión como para la piedad importa efectivamente que esta filosofía sea castigada despojándola de los errores que en ella están mezclados a la verdad. (Freudenthal, pp. 218-219 = Leibniz, *Phil. Schr*. II, p. 563)[93].

N-94. 1700. *Chevreau sobre la invitación de Spinoza a Heidelberg*.

Estando en la Corte del mismo Elector, hablé muy favorablemente de Spinoza, aunque yo no conocía a este judío protestante más que por la primera y la segunda parte de la Filosofía de Descartes impresas en Amsterdam por Jan Rieuwertsz en 1663. El señor Elector tenía este libro y, después de haber leído algunos capítulos, se decidió a llamarle a su Universidad de Heidelberg para enseñar la filosofía, a condición de no dogmatizar. El señor Fabricio, entonces profesor de teología, recibió la orden de escribirle. Y, aunque Spinoza no anduviera demasiado bien en sus asuntos, no dejó de rehusar este digno empleo. Se buscó las razones de esta negativa, y por algunas cartas que yo recibí de La Haya y de Amsterdam,

conjeturé que estas palabras, «a condición de no dogmatizar» le habían asustado… (Freudenthal, p. 219: de *Chevraena*, sec. pars, Amsterdam)[94].

N-95. ca. 1700. *Leibniz sobre el aspecto físico de Spinoza*.

El famoso judío Spinoza tenía una tez cetrina y un algo de español en su rostro; y es que era oriundo de aquel país. Era filósofo de profesión y llevaba una vida tranquila y privada, pues pasaba su tiempo puliendo vidrios, haciendo lentes de aumento y microscopios. Yo le escribí una vez una carta sobre la óptica, que ha sido incluida entre sus obras. (Freudenthal, p. 220: de *Otium Hannoverianum*, ed. Feller)[95].

N-96. 1704. *Noticias de Stolle/Hallmann sobre Spinoza*.

1.[96] *Van den Enden*. Llegó un momento en que vino a este grupo <de menonitas> el van Enden (sic), que, después de haber sido un ateo y un ex jesuita, por haberse confabulado con otros para llevarse al Delfín durante una cacería, terminó haciendo de badajo de un campanario del campo en Francia. Como sus agudos discursos gustaron a Spinoza, éste se unió a él con una estrecha amistad y le pidió que le enseñara el latín, en el que van Enden destacaba, mientras que Spinoza aún era totalmente inexperto. Este van Enden tenía una hija que podía hablar el más hermoso latín (Freudenthal, 222/13-22).

2. *Vida de Spinoza*. Al comienzo, Spinoza había vivido muy módicamente, mientras no tuvo mucho; pero, cuando se hizo más rico, vivió mejor —. Llevaba espada, iba bien vestido, hacía excesos en la comida y la bebida (a veces llevaba muy bien dos jarros de vino encima), e incluso se arrimaba a las chicas <«ad virgo»>. De ahí que la tisis le llegó hasta el cuello y de ella murió. (Freudenthal, p. 222/22-31; cfr. Vries, p. 59).

3.[97] [98] *La* «Apología» *de Spinoza y el TTP*. Todo lo que se encontró fue dado a la imprenta, excepto un grueso volumen, que Spinoza había escrito contra los judíos y en el que los trataba con dureza. Ya lo había terminado antes del *Tratado teológico-político*, pero lo había dejado sin editar, por lo que también ellos dedujeron que él no había querido publicarlo. Él <Rieuwertsz hijo> había tenido el manuscrito, pero se lo había dejado a alguno… (Freudenthal, p. 224/12-29).

4.[99] *Notas de Spinoza al TTP*. Finalmente me mostró [Rieuwertsz hijo] el ejemplar del *Tratado teológico-político*, que Spinoza había usado y en el que había puesto unas breves notas marginales manuscritas, que estaban muy claras para leerlas (Freudenthal, p. 226/10-14).

5.[100] *Manuscritos de OP, Hudde y el Rector en La Haya*. Él (Rieuwertsz) se consideraba dichoso de haber conocido al Sr. Spinoza desde joven y de haber sabido siempre las excelentes doctrinas que él había demostrado. Él había sido muy buen amigo suyo. Que había muerto en La Haya. Inmediatamente después se buscaron los manuscritos de sus obras y fueron editadas en La Haya bajo el título *Opera Posthuma*. Quizá no hubieran dejado de correr peligro, si el Rector en La Haya no se las hubiera puesto en sus manos, ¡tan buen amigo de Spinoza había sido!, y si ellos mismos no las hubieran publicado sin mencionar lugar de edición. Después de lo cual él retornó a Amsterdam y las mantuvo de nuevo ocultas (…) En las *Epistolae* de Spinoza se habían omitido los nombres de algunas personas, a las que no se quería hacer sospechosas, entre las cuales estaba el ya mencionado Rector en La Haya (fallecido muy anciano) y el todavía vivo alcalde de Amsterdam, Hudde, los cuales habían sido muy buenos amigos suyos. (Freudenthal, p. 224/12-22/29-34).

6.[101] [102] «Prefacio» *de NS/OP*. Jare Gillis [Jarig Jelles] fue al principio un menonita y redactó en holandés el *Prefacio* a las *Opera posthuma* de Spinoza, que Glazemaker tradujo después al latín. Cuando este prefacio fue compuesto, ya había muerto Meyer. Este Jare Gillis también sufragó los gastos a la primera y segunda edición de los *Principios de Descartes demostrados según el método geométrico* por Spinoza (Freudenthal, p. 223/2-6).

7. *De Iride* [«Del arco iris»]. Por lo que toca al tratado *Del arco iris*, me aseguró <Rieuwertsz hijo> que Spinoza no lo quemó, aunque no fue hallado entre los manuscritos. Debía de estar, pues, aún en manos de algún buen amigo. En el *Prefacio* se había mencionado expresamente dicho tratado para que no viniera otro y lo publicara bajo su nombre como trabajo propio. (Freudenthal, p. 227/9-14).

8.[103] *Manuscrito holandés del* Tratado breve. «Después de esto, trajo otro manuscrito, tal como lo había transcrito su padre, pero de la propia

mano de Spinoza: era la *Ética*, y por cierto en holandés, tal como Spinoza la había compuesto (“verfertiget”) en un comienzo. Esta *Ética* estaba estructurada de forma totalmente distinta a la impresa, ya que, en vez de estar todo desarrollado según el método matemático, más difícil, estaba todo dividido en capítulos y (sin la prueba artificial de cada cosa) razonado en una serie continua, como en el *Tratado teológico-político*. Rieuwertsz hijo aseguró también que la *Ética impresa* estaba mucho mejor compuesta que esta manuscrita; pero también declaró que en ésta había algo que no había en la impresa. Me señaló concretamente un capítulo (que ocupaba el lugar 21) *De diabolo*, del que no hay nada en la *Ética impresa*. En él plantea Spinoza la cuestión de la existencia del diablo, y comienza examinando la definición, de que es un espíritu contrario a la esencia divina. Decía él que este escrito lo habían copiado algunos amigos de Spinoza, pero que nunca había sido editado, porque el latino era más ordenado y estaba hermosamente editado, mientras que el póstumo estaba redactado demasiado libremente. Este manuscrito constaba de unos 36 pliegos y era un tanto prolijo. Por otra parte, me mostró también el manuscrito de la versión holandesa del *Tratado teológico-político*, a cuyo autor compadecía». (Freudenthal, pp. 227/15-228/2).

N-97. post 1743. *Noticias de J. Monnikhoff sobre las viviendas de Spinoza y sobre el manuscrito del Tratado breve*.

1. *En Amsterdam*. Amsterdam fue la ciudad de su nacimiento, que tuvo lugar el 24 de noviembre de 1632.

Era hijo de judíos portugueses de cierto renombre, que vivían aquí, en el lugar situado sobre el Houtgracht, cerca de la antigua iglesia portuguesa. Era la suya una hermosa casa de comerciantes, a la que, en el año 1743, se le puso una nueva fachada y en ella la inscripción *’t Oprechte Tapijthuis*[104].

2. *En Rijnsburg*. La casa en la que vivió en esta aldea [Rijnsburg], se halla en el extremo occidental, al sur del arroyo, entre el camino de carro y el sendero de a pie, hacia Katwijk en el Rin, frente a la alameda, hacia el Oeste. Se reconoce por la piedra, colocada en su fachada, en la que está inscrita la 15.ª y última estrofa del «Alba de mayo» — de la tercera parte de

las admirables rimas de D. R. Camphuyzen —, que suenan así: «Oh, si los hombres fueran sabios y buscaran, además, el bien, la tierra sería un paraíso, pues ahora es un infierno»[105].

3. *En Voorburg*. De Rijnsburg cambió, finalmente, por segunda vez su vivienda, puesto que en la primavera de 1664 se trasladó a Voorburg, donde permaneció unos cinco años. Vivió en la calle de la Iglesia, en casa de Daniel Tydeman, maestro pintor, que quizá le dio las primeras lecciones de pintura. Pero, como se había hecho varios amigos de alto rango y prestigio en La Haya, a petición suya trasladó allí su residencia[106].

4. *En La Haya*. Pero, como aquí [en casa de la viuda de [Willem] van de Werve] se le hizo demasiado costoso el sustento, cambió su hospedaje al Paviljoengracht, a casa del agente militar, H. van der Spyck. (Freudenthal, pp. 105-107)[107].

5. *Manuscrito del Tratado breve*. «Por su mutua correspondencia <se refiere a él y a la *Ética*> en las mismas cosas, he dado a este tratado el nombre de Ética (*Zedeleer*)» (en Mignini, (1.1), 1986, p. 91, nota 73)[108].

## Biblioteca Spinoza [Noticias = N-71][1]

[*Vijff paccetjes/Cinco paquetitos*] *¿de los libros que faltan en la lista anterior?*]

*In folio*.[2]

Buxtorfii Biblia twe volumina (sic) cum Tiberiade.

(1) *Biblia sacra hebraica et chaldaica cum masora, quae critica hebraeorum sacra est*, ed. Joh. Buxtorf, Basilea, Lud. König, 1618, 4 t. en 2 vol. (XII, 456, 16, 84; 526; 404; 522).

[Incluye] Tiberias sive Commentarius masorethicus triplex, historicus, didacticus, criticus, Basilea, Joh. Jac. Decker, 1620 (VIII, 108).

(2) Tremellii N T cum Interpretatione Syr: typis Ebr. 1569.

*Testamentum Novum. Est autem interpretatio syriaca N. T. hebraeis typis descripta, eadem latino sermone reddita autore Imman. Tremellio, cuius etiam Grammatica chaldaica et syra calci operis adjecta est*, s/1, Henr. Stephanus, 1569 (XII, 709, 52).

(3) Lexicon Scapulae, 1652. Lugd.

Scapula (Johannes): *Lexicon graeco-Latinum. Additum Auctorium dialectorum. Accedunt Lexicon etymologicum et Joh. Meursii Glossarium contractum*, Leiden, B. y A. Elzevir y Fr. Hackius, 1652 (VI, 895, 118, CCXL, 183).

(4) Tacitus cum notis Lipsii Antverp. 1607.

Tacitus (Cornelius): *Opera quae exstant. Additi commentarii aucti emendatique ab ultima manu. Accessit C. Veleius Paterculus*, ed. Justo Lipsio, Amberes, J. J. Moretum, 1607 (XIV, 547, XXXV, 36, 84, XII).

(5) Livius. 1609. Aureliae.

Livius (Titus): *Aureliae*, Genf, 1609.

(6) Longomontani Astronomia danica cum appendice de Stellis Novis et Cometis. 1640 Amstel.

Longomontanus (Christ. Sever.): *Astronomia danica cum appendice de Ascititiis caeli phaenomenis*, Amsterdam, Joh. y C. Blaev, 1640 (X, 459, VI, 44).

(7) Nizolius. 1613. Francof.

Nizolius (Marius): *Thesaurus ciceronianus cum indice ciceroniarum vocum*, ed. Jac. Cellarius, Frankfurt, G. Tampachius, 1613 (VI 2000).

(8) Aquinatis dictionarium Ebr. Chald. Talm. Lutet. 1629.

Aquinas (Philippus): *Dictionarium absolutissimum complectens – omnes voces hebraeas, chaldaeas, talmudico-rabinicas*, Paris, Ant. Vitray, 1629 (X, 584).

(9) Diophanti Alexandrini Arithmeticorum Libri 6 Paris. 1621. Gr. Lat.

Diopbantus Alexandrinus: *Arithmeticorum libri sex et de numeris multangulis liber unus, ed. graeco-latina de Cl. G. Bachet*, Paris, Seb, Cramoisy, 1621 (X, 451, 58, II).

(10) F. Josephus. Basil. 1540.

Josephus (Flavius): *Antiquitatum judaicarum libri XX. De bello judaico. Contra Apionem. De imperio rationis sive de Machabaeis liber unus a Des. Erasmo Rott. recognitus, cum indice copiossisimo. trad. lat.*, Basilea, Froben, 1540 (XVIII, 839).

(11) Biblia En Lengua Espagnola. V. T.

*Biblia en lengua española traduzida palabra por palabra de la verdad hebrayca* —, Amsterdam, Gillis Joost, 1646 (XVIII, 605).

(12) Aristoteles. 1548. vol. 2.

Aristoteles: *Opera quae in hunc usque diem extant omnia latinitate donata*, trad. lat. de varios autores, con comentario de Felipe Melanchton, revisión y discurso preliminar de Luis Vives, Basilea, Joan. Oporinus, 1548, 3 t. en 2 vol. (XX, 212; VI, 668; VI, 556, y 132 de Índices).

(13) Nathanis Concordantiae. Ebr.

Nathan (Mardochai): *Sefer yair netiv haniqra belaaz qonqordansiyas* (Libro de Concordancias hebraicas), Basilea, Ambrosius Froben, 1580 (800, 62).

(14) Tesoro de la lengua Castellana. 1611. Madrid.

Cobarruvias (Don Sebastián de): *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, Luis Sánchez, 1611 (XVI, 602, 79).

(15) Vietae opera Mathematica. Lugd. 1646.

Vieta (Franciscus): *Opera mathematica*, ed. Fr. Schooten, Leiden, B. y A. Elzevir, 1646 (XII, 554).

(16) Hugenii Zulichemii Horologium Oscillatorium. Paris. 1673.

Huygens (Christian): *Horologium oscillatorium sive de motu pendulorum*, Paris, F, Muguet, 1673 (XIV, 162).

(17) Epitome Augustini Operum omnium. 1539.

Augustinus (Aurelius): *Omium operum divi Aurelii Augustini… Epitome. Et quid vir ille de Ecclesiae sacramentis nec non Sacrae Scripturae locis… docuerit, per Joh. Piscatorium*, Augsburg, H. Steyner, 2 t., 1537 (XLIII, 336; 48, 498 [II]).

(18) Pagnini Biblia. 1541.

Santes Pagnini: *Biblia sacra juxta germanam hebraici idiomatis proprietatem, adiectis concordantiis. Accessit liber interpretationum ordine*

*alphabetico, etc*., Colonia, M. Nouesiani, 1641 (X, 728).

(19) Moreh nebochim, Venetiis, Rabb.

Maimónides (Moses): *Môreh nevûkim*, trad. hebrea de Ibn Thibon, Venecia, Bragadin, 1515 (XXII, 372).

(20) Sphaera Johannis de Sacrobosco.

Sacro Bosco (Joh. de): *Sphaera mundi cum Oratione de laudibus astrologiae, et, Annotationibusa Bartholomaei Vespucii, etc*., *Jacobi Fabri commentariis, etc*., *impressio Veneta per Jo. Ruberum et Bernardinum fratres Vercellenses*, etc., in gr. 8.º, 1508 (VIII, 196, 130).

(21) Idem.

Sacro Bosco (Joh. de): *Textus de sphaera, etc*., *et Geometria Euclidis Megarensis*, Paris, Sim. Colinaeus, in gr. 8.º, 1527 (70).

(22) Don Johannis a Bononia de Praedesdnatione.

Bononia (Joh. a): *De aeterna Dei praedestinatione et reprobatione sententia*, etc., Lovaina, A. M. Bergagne, 1554 (X, 309, XXVI).

(23) Dictionarium Rabbinicum.

Nathan ben Jechiel: *Sefer musaf he'aruk*, ed. Benjamin Mussaphia, Amsterdam, Em. Benveniste, 1655 (IV, 386).

(24) Precationes Paschales Rabb.

*Hagada van Pesach* (*Precationes paschales rabbinicae*), ed. Jehudah Abarbanel, Nápoles, s/ed., 1495/6 (80); Constantinopla, 1505, etc.

*In quarto*.[3]

(25) Biblia Ebr. cum Comment.

*Biblia Hebraica*, ed. y com. de Yacob Lombroso, Venecia, Jun. Martinelli, 1639 (940).

(26) Dictionarium Lat. Gall. Hisp. 1599. Bruxell.

(27) Calvini Institutiones Hisp. 1597.

Calvino (Juan): *Institución de la religión Christiana*, trad. Cipriano de Valera, s/1. Ricardo del Campo, 1597 (XXVI, 1032, LVI).

(28) Veslingii Syntagma Anatomicum. Patavii. 1647.

Veslingius (Johannes): *Syntagma anatomicum*, Padua, P. Frambotti, 1647 (XIV, 274, XII).

(29) Biblia Junii et Tremellii.

*Biblia sacra*, etc., trad. lat. del A. T. por Im. Tremellius y Fr. Junius; del N. T. por Teodoro de Beza, Hanoviae [Hanau], Cl. Schleichius, 1618 (VI, 1063, 456, XV).

(30) Riolani Anatomica. Paris, 1626.

Riolanus (Job.): *Anatomica*, Paris, 1626.

(31) Descartes Brieven.

Descartes (Renatus): *Brieven*, trad. hol. de J. H. Glazemaker, Amsterdam, T. Houthaak y J. Rieuwertsz, 1661, 2 vol. (X, 486, V; VL 531, V).

(32) Virgilius cum Notis Variorum. 1646. Amstel.

Virgilius: [*Opera*] *cum veterum omnium commentariis*, ed. G. Valkenier, Amsterdam, A. Commelin, 1646 (XIV, 996, LV).

(33) Kerckringii Specilegium (sic) anatomicum. 1670.

Kerckring (Theodor): *Specilegium anatomicum continens Osteogeniam*, Amsterdam, A. Frisius, 1670 (XX, 280).

(34) Descartes Proeven.

Descartes: *Proeven der Wijsbegeerte or Redenering*, trad. hol. de J. H. Glazemaker, Amsterdam, T. Houthaak y Jan Rieuwertsz, 1659 (VI, 432).

(35) Politieke discoursen. 1662. Leyden.

Court, de la/Hove, van den (Jan): *Politieke discoursen*, por D. C., Leiden, P. Hackius, 1662 (XII, 516).

(36) Obras de Quevedo. Vol. 2. Bruxell. 1660.

Quevedo (Don Francisco de): *Obras dedicadas a su Excelencia el marqués de Caracena*, Bruselas, Fr. Foppens, 1660, 1.ª parte; 1670, 2.ª parte (IV, 680; 582).

(37) Poësias de Quevedo. 1661.

Quevedo (Don Francisco de): *Poesías dedicadas al señor Don Luis de Benavides*, etc. Bruselas, Fr. Foppens, 1661 (II, 480; XX, 93).

(38) Opere di Machiavelli. 1550.

Machiavelli (Nicolo): *Tutte le opere divise in V parti* s/l s/f, 1550 (VIII, 320; XIV, 280; II, 106; 152; 158).

(39) Pignorii Mensa Isiaca. Amstel. 1667 [1669?].

Pignorius (Laurentius): *Mensa Isiaca qua sacrorum apud aegyptios ratio et simulacra, subjectis tabulis aeneis simul exhibentur et explicantur. Accessit de Magna Deum Matre discursus*, etc., Amsterdam, A. Frisius, 1669 (VI, 96, XII; VI, 96).

(40) Corona Gothica. Hisp. 1658.

Saavedra Faxardo (Don Diego): *Corona gótica, castellana y austríaca, políticamente ilustrada*, Amberes, J. y J. B. Verdussen, 1658 (XIV, 536).

(41) Grotius de Satisfactione Christi.

Grotius (Hugo): *Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi*, etc., Leiden, J. Patius, 1617 (200).

(42) Sandii Nucleus Hist. Eccles. 1676 col. cum Tractatu de Script. Vet. Eccles.

Sandius (Christophorus): *Nucleus Historiae ecclesiasticae*, Colonia, Jo. Nicolai, 1676 (VI, 456).

(43) L'Empereur Clavis Talmudica.

Josua Levita: *Clavis talmudica*, trad. lat. y ed. Constantin L'Empererur, Leiden, Elzevir, 1634 (XL, 256).

(44) Renatus Descartes de prima Philosophia.

Descartes: *Meditationes de prima philosophia*, Amsterdam, L. Elzevir, 1654 (X, 191; 164; 88).

(45) —-— de Geometria.

(46) Renatus Descartes de Philosophia prima.

Descartes: *Meditationes de prima philosophia*, Amsterdam, L. Elzevir, 1670 (X, 191; 164; 88).

(47) Blijenbergh tegen Tract. Theol. Polit.

Blijenbergh (Willem van): *De waerheyt van de christelijcke Godts-dienst*. etc. *of een Wederlegginge van de Godt-lasteleijke boek, genomt Tractatus Theologico-Polticus, etc*. Leiden, D. V. Gaesbeeck, 1674 (XXX, 467, III).

(48) Leon Abarbanel dialogos de amor.

*Los Diálogos de Amor de Mestre León Abarbanel Médico y Filósofo excelente. De nuevo traduzidos en lengua castellana*, [trad. esp. de Guedelia Ya hya], Venecia, s/ed., 1568 (IV, 254).

(49) Descartes de Geometria.

Descartes: *Geometria anno 1637 gallice edita*, trad. lat. y com. de Fr. Schooten, Leiden, J. Maire, 1649 (X, 338).

(50) Descartes opera Philosophica.

Descartes: *Principia philosophiae. Specimina philosophiae. Passiones animae*, Amsterdam, L. Elzevir, 1650, 3 vol. (XXXVI, 302; XIV, 316; XXII, 98, V).

(51) —-— de homine.

Descartes: *De homine*, trad. lat. et ilustr. F. Schuyl, Leiden, Hackius, 1664 (XXXIV, 121, 1).

(52) Vossius de arte Grammatica.

Vossius (G. Jo.): *Aristarcus sive de arte grammatica,* Amsterdam, J. Blaeu, 1662, 2 t. en 1 vol. (XXII, 878; I, 632).

(53) a Schooten Exercitationes Mathematicae.

Schooten (Frans van): *Exercitationum mathematicarum Liber primus*, Leiden, Elzevir, 1657 (X, 534).

(54) Praeadamitae. 1655.

Peyrère (Isaac de la): *Praeadamitae sive exercitatio super versicul*., etc. [Rom, 5, 13-15], s/1, s/ed., 1655 (52, XIV, 297, 8).

(55) Sepher Tabnith Haical.

Leon Templo (Judá) = Jacob Leonitius Hebraeus): *Sepher Tabnith Haical* (*Libellus effigiei Templi Salomonis*), trad., hebrea, Amsterdam, Levi Marcus, 1650 (VIII, 76).

(56) Joseph del medico abscondita sapientiae.

Del Medigo o Delmedigo, Joseph: *Collectanea decerpta per – ex magno opere Absconditorum sapientiae*, ed. y selecc. de R. Samuel Germanus [Aschkenazi], Basilea, s/ed., s/f, 2 t. en un vol. (XX, 220; XVI, 412).

(57) Een Rabbinsch Mathematisch boeck.

Joseph S. Delmedigo: *Sefer Elim* (*Libro de las palmeras*), Amsterdam, Menasseh ben Israel, 1629.

(58) Explicatio 5 libr. Mosis.

Menachem Recanati: *Perús al hatorah al derek haemet* [Comentario al Pentateuco], Venecia, D. Bomberg, 1523 (310).

(59) Sepher dikduck.

Kimchi (Moses). *Sefer dikdûck* [*Grammatica*], Ortona Gerson (Soncino, Italia), s/ed., 1519.

(60) Mori Utopia.

Morus (Thomas): *Utopia*.

(61) Snellii Tiphys Batavus.

Snellius (Willebrord): *Tiphys batavus, sive Histiodromice, de navium cursibus et de re navali*, Leiden, Elzevir, 1624 (LVIII, 109, 62).

(62) Gregorii Optica Promota. Lond. 1663.

Gregory (Jacques): *Optica promota*, Londres, 1663.

(63) Todas las obras de Gongora. Madrid. 1633.

Góngora (Luis de): *Todas las obras de Don L. de G. en varios poemas*, Madrid, Alonso Pérez, 1633 (XXII, 468); ver (*161*).

(64) a Schooten Principia Matheseos Univers. 1651.

Schooten (Frans van): *Principia matheseos universalis seu Introductio ad geometriae methodum R. Descartes*, ed. Ez. Bartholinus, Leiden, Elzevir, 1651 (XIV, 46).

(65) Comedia Famosa del Perez de Montalvan.

Pérez de Montalván (Juan): *Comedia famosa. El divino Nazareno Sansón* [Sevilla, M. S. Vázquez], s/f (32).

(66) Lansbergii Comm. in Motum Terrae, Mid delb. 1630.

Lansberg (J. Philippe): *Commentationes in motum terrae diurnum et annuum*, trad. lat. e introd. de M. Hortensius, Middelburg, Zach. Romanus, 1630 (XXXVIII, 65).

(67) Mansvelt adversus anonymum Theol.-Pol.

Mansvelt (Reinier van): *Adversus anonymum Theologo-politicum Liber singularis*, Amsterdam, A., Wolfgang, 1674 (II, 363).

(68) Stenon de Solido. Flor. 1669.

Steno (Nicolai): *De solido intra solidum naturaliter contento dissertationis prodromus*, Florencia, Stellae, 1669 (78).

(69) Id.

(70) Lansbergii Cyclometria nova.

Lansberg (J. Philippe): *Ciclometriae novae libri duo*, Middelburg, Zach. Romanus, 1628 (VI, 62).

(71) Fabricii Mannemium (sic) et Lutrea Caesaria.

Fabricius (Johannes Sebaldus): *Manhemium sive de originibus Manhemii, Regii Caesarei* [*Lutrea Caesaria*], Heidelberg, S. Broun, 1656 (IV, 40).

(72) Algebra door Kinckhuysen.

Kinckhuysen (Gerard): *Algebra ofte stel-konst*, Haerlem, P. van Wesbusch, 1661 (110).

(73) Gront der Meetkunst door Kinckhuysen.

Kinckhuysen (Gerard): *De gront der meet-konst ofte een korte*, etc. Haerlem, P. van Wesbusch, 1660 (191).

(74) De Meetkuns door Kinckhuysen.

Kinckhuysen (Gerard): *Geometria ofte meet-konst*, Haerlem, P. van Wesbusch, 1663 (166).

(75) Scheiner Refractiones Caelestes.

Scheiner (Christopher): *Refractiones coelestes sive solis elliptici phaenomemon*, Ingolstad, E. Angermaria, 1617 (VIII, 133; XXVIII).

(76) Lansbergii Progymnasmata astron. Restituta.

Lansberg (Ph.): *Progymnasmata astronomica*, Middelburg, Z. Romanus, 1629.

(77) I. Lansbergii Apologia pro P. Lansbergio.

Lansberg (Jacob van): *Apologia pro Commentationibus Phil L. in motum terrae adversus L. Fromondum*, etc., Middelburg, Z. Romanus, 1633 (XIV, 131).

(78) Wouter Verstap. arithmetica.

Verstap (Wouter): *Arithmetica philosophica*, Amsterdam, 1663.

(79) Bartholini dioristice.

Bartholinus (Erasmus): *Dioristice seu aequationum determinationes*, Copenhague [Hauniae], H. Gödiani, 1663, 2 t. en 1 vol. (VI, 52; 56).

(80) Kepleri Eclogae Chronicae.

Kepler (Johannes): *Eclogae chronicae*, etc., Francoforti, Tempachi, 1615 (VI, 215).

(81) Calepinus 9 Ling.

Calepinus (Ambrosius): *Passeratii sive linguarum novem Dictionarium*, Leiden, Abr. Commelin, s/f/[1654], 2 t. en un vol. (VI, 702; 628).

*In octavo*.[4]

(82) «Chiduschim»/*kiduschum* [en caracteres hebreos].

Nissim ben Reuben: *Hiduse harav rabenu sisim* [*Novellae*], Riva di Trento, s/ed. 1558 (160).

(83) «Sefer seerit yosef» [en caracteres hebreos]

Josef Ibn Ferga: *Sefer seerit yosef (Liber posthumus Josefi Est clavis talmudica)*, Mantua, Thomas Rufinelli, 1596 (88).

(84) «Sefer panim hadasôt» [en caracteres hebreos].

Isak Ben Abraham Chaijim Jessurum: *Sefer panim hadasot* (*Liber facies novae. Index halachicus in Jacob C. Asher*, etc.), s/1, s/ed., 1651 (342).

(85) Lexicon Schrevelii. 1654. Gr. Lat.

Schrevel (Cornelis): *Lexicon manuale graeco-latinum et latino-graecum*, Leiden, 1654.

(86) Bartholini anatomia. 1651.

Bartholinus (Thomas): *Anatomia ex Caspari Bartholini parentis Institutionibus et omnibus, etc. reformata*, etc., Leiden, Fr. Hackius, 1651 (XII, 576; XIII).

(87) Machiavelli. Basil.

Machiavelli (Nicolo): *Princeps*, trad. lat. S. F. Fulginatis, Basilea, P. Perna, 1580 (XIV, 264, X).

(88) Hippocrates 2 vol. 1554.

Hippocrates: *Opera lat. Jano Cornano interprete*, Basilea, 2 vol., 1554.

(89) Epicteti Enchiridion cum tab. Cebetis cum Wolfii annot.

Epictetus: *Encheiridion, Cebetis Tabula, Simplicii scholia, Arriani commentaria, omnia Hieronymo Wolfio interprete*, Colonia, Birckmann, 1595/6, 3 t. (VI, 119; 320; 538, XXVIII).

(90) Franciosini Vocabolario Ital. et Spagn.

Franciosini (Lorenzo): *Vocabolario italiano e spagnolo*, Ginebra, Sam. Chovët, 1665, 2 vol. (XIV, 668; 784) (l.ª ed. 1637).

(91) Arrianus de Expedit. Alex. M. Amst. 1668.

Arrianus: *De expeditione Alex. Magni Historiarum libri VII*, ed. greco-latina por Nic. Blankaerd, Amsterdam, J. J. a Waesberge, 1668 (X, 617, XXXIV).

(92) Politycke Wegschael door V. H. 1661.

Hove/Court (Pieter de la/van den): *Consideratien van Staat ofte Polityke Weeg-schaal* Amsterdam, J. V, Zinbreker, 1661 (XX, 572).

(93) Buxtorfii Thesaurus gramm.

Buxtorf (Johannes): *Thesaurus grammaticus linguae sanctae hebraeae*, Basilea, L. Regis, 1629, 4.ª ed. (XIV, 690, XXVII).

(94) Dictionarium Lat: Belg.

Binnart (Martinus): *Bigloton amplificatum sive Dictionarium teuto-latinum*, Amsterdam, J. J. Schipper, 1662 (538).

(95) Petronius arbiter cum Comm. 1669, Amstel.

Petronius: *Satyricon. Accedunt diversorum poëtarum lusus*, ed. Mich. Hadrianides, Amsterdam, J. Blaev, 1669 (XXXII, 558, XLII).

(96) Metii Alcmariani Instit. astron. libri 3.

Melius (Adriaan): *Universae astronomiae brevis institutio*, Franecker, A. Radaeus, 1605/6, 3 t. en 1 vol. (XIV, 264; VI, 144; II, 290).

(97) Novellas Exemplares de Savedra.

Cervantes (Miguel de): *Novellas exemplares*, Bruselas, Huberto Antonio, 1625 (XIV, 608).

(98) Las Obras de Perez. 1644.

Pérez (Antonio): *Las obras y relaciones*, Ginebra, J. de Tornes, 1644 (XXX, 1126).

(99) Tulpii Observationes Med. 1672.

Tulp (Nicolas): *Observationes medicae*, ed. nova, Amsterdam, Elzevir, 1672 (XII, 392).

(100) Boyle de Elatere et gravitate aeris. 1663. Lond.

Boyle (Robert): *De elatere et gravitate aeris adversus Fr. Linus*, Londres, 1663

(101) Luciani mortuorum dialogi.

Lucianus: *Dialogi selecti*, Lyon, Cl. Obert, 1635/6, 2 t. en 1 vol. (16, 483, V).

(102) Pererius in Danielem. 1602. Lugd.

Pererius Valentinus (Benedictus): *Commentariorum in Danielem prophetam libri XVI*, Lugd. [Lyon], Horatii Cardan, 1602 (954); 1.ª ed. Roma, Georg. Ferrarius, 1587.

(103 Julius Caesar.

Caesar (C-J): *(Opera) quae exstant*, ed. et comm. A. Montanus et not. J. Scaliger, Leiden, A. Wijngaerden, 1651 (VIII, 864, XXV).

(104 Sandii Nucleus Hist. Eccles.

Sandius (Ch.): *Nucleus Historiae Ecclesiasticae*, Cosmopoli [Amsterdam], L. Pacificus, 1668/9, 3 t. en 1 vol. (235; 156; 137, XXXIV).

(105 De brieven van Seneca.

Seneca (L. A.): *Alle de brieven*, trad. hol. de J. H. Glazemaker, Amsterdam, G. van Goedesberg, 1671 (VI, 712).

(106) Keckermanni Logica.

Keckermann (Bartholomaeus): *Systema logicae*, Hannover, G. Antonius, 5.ª ed. 1611 (XXX, 598, L).

(107) Munsteri Gramm. Ebr. Eliae Levitae.

Elia Levita: *Grammatica hebraea E. L. Germani*, trad. lat. et com. per Seb. Münster. *Institutio elementalis in hebraicam linguam*, autore S. M., Basilea, Froben, 1543 (670).

(108) Pinto Delgado Poema de la Reyna Ester.

Pinto Delgado (Moseh-Joâo): *Poema de la Reyna Ester, lamentaciones de Jeremías*, *Historia de Rut y rimas varias*, dedicada al Card. Richelieu, Rouen, David Le Petit Val, 1627, 368 pp., in 8.º

(109) Rhenii Tyrocinium Ling. Gr.

Rhenius (Johannes): *Tirocinium linguae graecae*, Leipzig, Z. Schürer y Fr. Lanckisch, 1630 (454).

(110) Vossii Instit. L. G.

Vossius (Gerard J.): *Institutiones linguae graecae, olim quidem scriptae a Nicolao Clenardo, nunc autem ab erroribus, etc*., Amsterdam, Elzevir, 1651 (VI, 402).

(111) Scioppii Grammatica Philos.

Scioppius (Gaspar): *Grammatica philosophica*, Amsterdam, J. Pluymer, 1664 (XLIV, 224).

(112) Grotius De imperio summarum potestatum circa sacra.

Hugoni Grotii (V. C.): *De imperio summarum potestatum circa sacra commentarius posthumus*, Paris, s/ed, 1647 (XXn, 391, XII).

(113) Metii Astrolabium.

Metius (Adriaan): *Fondamentale ondenvijsinghe aengaende de Fabrica ende het veelvoudigh ghebruyck van het Astrolabium, soo catholicum als pariculier*, Franecker, U. Balck, 1627 (VI, 189; 168; 47).

(114) De Graefs driehoeksmeting.

Graaf (Abraham de): *Vier boeken. Drie van de driehoeks-metinge e een van de telkunstigen*, Amsterdam, P. Goos, 1659 (IV, 271).

(115) El Criticón Vol. 3.

Gracián (Baltasar): *El criticón*, vol, 1, Zaragoza, Ivan Nogues, 1651; vol. 2, Huesca, I. Nogues, 1653; vol. 3, Madrid, Pablo del Val, 1657.

(116) Vossii Rud. Gr.

Vossius (G. J.): *Rudimenta grammaticae…*

(117) Raetken Spaense Grammatica.

Raetken (Ulrick): *Gramática o instrucion para quién desea deaprender perfectamente à leer perfectaménte i pronunciar la lengua Española, compuesta por U. R., maestro de las lenguas española portuguèça, alemana alta i bàxa, i flamenca; de la aritmética; libro de caxa. (—) Gramática ofte onderwysinde om perfect te leeren lesen*, etc., Amsterdam, Jacob van Leest, 1653 (277).

(118) Ben Israel Esperanca (sic) de Israël.

Menasseh Ben Israel: *Miqweh yisra'el, Esto es, Esperança de Israel*, Amsterdam, Samuel ben Israel Soeiro, 1650 (XII, 126).

(119) Homeri Iliad. Gr.

Homerus: *Ilias seu potius omnia quae eius extant opera*, ed. Ob. Giphanius, Argentorati, [Strasburgo], Th. Rihelius, s/f – 1572 (893, LXXII).

(120) Dialogues Francois (sic).

*In 12.º*[5]

(121) Klauberghs uytbreiding van Descartes.

Clauberg (Johann): *Defensio cartesiana…*, Amsterdam, Elzevir, 1652 (631).

(122) Velthusius de Liene et Generatione.

Velthuysen (Lambert van): *Tractatus duo medico-physici, unus de liene, alter de generatione*, Utrecht, Th. Ackersdijck, 1657.

(123) Neri ars vitraria, 1668. Amst. cum fig.

Neri (Antonio): *De arte vitraria*, ed. y notas de Chr. Merretti, Amsterdam, A. Frisius, 1668 (XXIV, 455, XVII).

(124) Salustius.

Sallustius (C. C.): [*Opera*] *cum veterum historicorum fragmentis*, Amsterdam, Janssonius, 1641 (XIV, 310, XXXIV).

(125) Logique ou l'art de penser.

Arnauld (A.) et Nicole (P.): *La Logique ou L'Art de penser*, Amsterdam, Abr. Wolfgank, última ed., 1675 (556, CXXXI); 1.ª ed. 1662.

(126) Voyage d'Espagne.

*Voyage d'Espagne, curieux, historique, politique, fait en l'année 1655, revu, corrigé et augmenté en cette nouvelle édition. Dédié à son Altesse M. le prince d'Orange*, s/l s/ed, 1666 (20, 425, LII).

(127) Claubergii Logica.

Clauberg (Johannes): *Logica vêtus et nova*, Amsterdam, Elzevir, 1654 (XXn, 413, XVIII).

(128) Senecae Epistolae.

Seneca (L. A.): *Epistolae quae exstant*, ed. J. Lipsio y F. J. Gronovius, Leiden, Elzevir, 1649 (502).

(129) Hobbes Elementa Philosophica.

Hobbes (Tbomas): *Elementa philosophica de Cive*, Amsterdam, Elzevir, 1647 (XLVI, 403).

(130) Clapmarius de arcanis Rerum pp.

Clapmarius (Arn.): *De arcanis rerumpublicarum libri sex, illustrati a Joh. Corvino. Accessit Chr. Besoldi discursus*, Amsterdam, Elzevir, 1641 (XXXIV, 51; 340; 53; XXVIII, 120).

(131) Kerkrinck in currum Triumphalem.

Kerckring (Theodor): *Commentarius in currum triumphalem Antimonii Basilii Valentini*, trad., y com., Amsterdam, A. Frisius, 1661 (XX, 342, XVIII).

(132) Boyle Paradoxa Hydrostatica.

Boyle (Robert): *Paradoxa hydrostatica*, trad. lat., Rotterdam, A. Leers, 1670 (XLIV, 240, II).

(133) Baudii Epist. et Orationes.

Baudius (Dominique): *Epistolae. Accedunt eiusdem Orationes et libellus de Fenore*, Amsterdam, J. Janssonius, 1660 (XX, 732).

(134) Martialis cum notis Farnabii.

Martialis (M. Val.): *Epigrammata*, notas de Th. Farnabe, Amsterdam, J. Janssonius, 1654 (X, 456).

(135) Wolzogen de Sripturarum interprete.

Wolzogen (Ludovicus): *De Scripturarum interprete adversus Exercitatorem Paradoxum*, etc., Utrecht, Joah. Ribbius, 1668 (II, 274, X).

(136) Plini Secundi Epistolae cum Panegyricis.

Plinius Secundus: *Epistolarum libri IX*, etc., notas de I. Casaubonius, s/1, H. Stephanus, 1591 (43; XVIII, 413; 414, XXVII).

(137) Senecae Tragediae.

Seneca (L. A.): *Tragoediae X*, Basilea, H. Petrus, 1541 (XIV, 524).

(138) Mostarts Sendbriefschrijver.

Mostart (Daniel): *Nederduytse Secretaris oft Zendbriefschryver*, Amsterdam, D. Pietersz, 1637 (XI, 305, III).

(139) Johannis Secundi Opera.

Secundus (Janus): *Opera*, ed. P. Scriverius, Leiden, F. Moraert, 1651 (XXVI, 366).

(140) Ovidius 3 vol.

Ovidius (Publius): *Opera*, Amsterdam, J. Janssonius, 1634, 3 vol. (247; 258; 289).

(141) Verulamii Sermones fideles.

Bacon (Francis): *Sermones fideles, sive Interiora rerum*, trad. lat. Leiden, F. Hackius, 1641 (439, III).

(142) Le Visioni Politique. 1671.

*Le visioni politiche sopra gli interessi più reconditi di tutti principi e republiche della christianità, divise in varii sogni e ragionamenti fra Pasquino e il Gobbo di Rialto. Il tutto dato alla Luce per la commodità d' curiòsi*, Germania [Venecia], 1671 (XXII, 540).

(143) Curtius.

Curtius (Quintus): *Historiarum libri*, Leiden, Elzevir, 1633 (X, 360).

(144) Virgilius.

Virgilius: *Opera*, ed. Th. Pulmann, Amsterdam, G. Janssonius, 1619 (336).

(145) Plautus 1652.

Plautus: *Comoediae superstites XX*, Amsterdam, Elzevir, 1652 (715, V).

(146) Ciceronis Epistolae.

Cicero (M. T.): *Epistolae ad Atticum, Brutum et Q. Fratrem*, Amsterdam, G. Blaev, 1632 (468).

(147) Petrarcha de Vita Solitaria.

Petrarca Frc.): *De vita solitaria liber primus*, 2.ª ed., Berna, J. le Preux, 1605 (285).

(148) Justinianus.

Justinianus: *Institutionum libri IV*, Amsterdam, Janssonius, 1630 (240, XXIV).

(149) Velthuysius de Usu rationis in Theologia.

Velthuysen (Lambert van): *Dissertatio de usu rationis in rebus theologicis*, 1667.

(150) Euclides.

*Euclidis Elementa geometriae novo ordine ac methodo ferè demosntrata*, [trad. Chr. Melder], s/l, s/ed, s/f, in 12.º (II, 128).

(151) Ovidii Metam. Tom. II.

Ovidius: *Operum tomus II qui XV Metamorphoseon continet*, Leiden, Elzevir, 1629 XIV, 444).

(152) Obra devota, la Cuna.

Quevedo (Francisco de): *La cuna y la sepultura*, Madrid, M.ª Quiñones, 1634 (143 hojas, *in 16.º*).

(153) Stenonis Observ. anat.

Steno (Nicolas/Niels Stensen): *Observationes anatomicae*, Leiden, Jac. Chouët, 1662 (X, 108).

(154) Phrases Virgil. et Horat. [sin identificar]

(155) Virgilius.

Virgilii (Maro), (*Opera*), ed. N. Hensius, Leiden, Hackius, 1671 (468).

(156) Ephemerides.

Monluciano (A. M.): *Ephemerides aeris perpetuae seu popularis et rustica tempestatum Astrologia*. etc., Paris, J. K erver, 1554 (176).

(157) Pharmacopaea Amstelred.

*Pharmacopoea Amstelredamensis, Senatus auctoritate munita et recognita*, Amsterdam, J. Janssoniu s, 1651 (133, X).

(158) Historie van Karel de II.

*De historie van sijn Majesteyt Karel II, Koning van Engelandt*, etc., trad., del inglés L. v. Bos. [Incluye: *Herstelde Zeeg-triomf van Karel de twede*, etc.], Dordrecht, A. Andriesz, 1660 (XX, 208; 80).

(159) Tacitus.

*C. Corn. Tacitus (.) et in eum M. Z. Boxornii Observationes*, ed. M. Z. Boxhorn, Amsterdam, Janssonius, 1643 (X, 667; 60).

(160) Elementa Physica.

Nulandt (Franciscus Wilhelmus): *Elementa physica, sive nova philosophiae principia ubi cartesianorum principiorum falsitas ostenditur…, with an appendix containing chemical*…, La Haya, Levyn van Dyck, 1669, in 12.º (XXII, 88, VII).

(161) Obras de Góngora.

Góngora (Luis de): *Obras*, Lisboa, Iván Costa, 1667 (in 12.º).

**N-71.2.º) Nota final sobre la *Biblioteca Spinoza*[6]**

# ÍNDICE ANALÍTICO[†]

*A Sancto Bernardo monachus Hispanus*: N-77.
Aarón: C-17.
Abarbanel (Jehudah): N-71 (24).
Abarbanel (León): N-71 (48); v. Hebreo.
Abb: C-17.
*Ab intestato* (Spinoza no testamento): N-66n, 78.
Ablancourt, Perrot d’: L-43n.
Aboab, Isaak ben Matatía (rabino): C-10, N-30, 31, 44n.
Abraham: C-17.
Abraham, Israel de Vilha Lobos: N-6, N-13n.
Abuso: B-7, K-6, 10; L-24.
Acab: N-52.
Accidente: L-26, N-65.
*Acta eruditorum*: C-59.
Acta notarial (inventario): N-61, 67.
Actariel: C-17.
Actividad: C-61.
Adaptación: C-40; L-29.
Adar: C-17.
Adivinar: B-6, C-24, C-31, L-13, N-48, 62.
Admirador: L-19(a), 32.
Adoniel: C-17.
Adormidera: C-65, 66, 68.
Adversario: J-54, J-55, B-9, K-1.
Agustín (San): L-16; N-45, 71 (17), N-71n, 2.º

*Alba de mayo* (Camphuyzen): N-97n, 2.
Aldabi (M.): N-71 (57).
Alejandro Magno: N-71 (145n).
Alemán: L-9; C-4; Alemania: N-58.
Álgebra: J-77; N-71 (72).
Alma: J-20, B-7n, 10(T)n; C-47, 49; L-4, 7, 24, 26, 39; N-45, 57.
Álvarez:
— Anthonij, hermano de Gabriel y de Isaack: N-40.
— Gabriel, hermano de Anthonij: N-40
— Gabriel, padre de Maior/Mor Álvarez: N-3, 43n.
— Gabriel/Miguel: N-3, 8n, 16, 16n, 43n; v. Espinoza (Miguel).
— Isaack, hermano de Anthonij: N-40
— Jacob, hermano de Débora: N-8
— Jeosua/Josué, hermano de Débora: N-8
— Maior/Mor, esposa de Baruch Senior y madre de Débora Senior: N-3, 18n; v. Senior.
— Manuel, comerciante en Rouen: N-5.
Ambición: K-6.
Amigo: J-9; B-4, 6.1; C-22-23, 45, 67-68; L-1, 3, 4-6, 9, 15, 17, 18, 19(aa) 22-24, 26, 32; N-64, 74-75, 83, 95, 96.
Amniel: C-17.
Amor: L-29, 30.
Amsterdam: J-4; B-1, 2, 3, 4, 14n; K-2, 7, 9; C-1, 4n, 9, 10, 16, 21, 26n, 27, 37-38, 41, 45, 52, 55, 60-61, 63-64, 66-67, 71; L-2, 12, 13, 16n, 17, 19(n), 22, 28, 42; N-2, 4, 5, 16, 19, 20, 22, 29, 39, 40, 41, 43, 45-46, 50, 54, 77, 61, 62, 67, 68, 71 (*passim*), 73, 74, 78, 85.2, 91, 94, 96, 97.1.
Anael: C-17.
Anatema: C-14, 17; L-7, 10.
Andreas (S.): N-53.
Andreas (T.): N-51.
Andrinópolis: B-18(c).
Ángel/es: C-17; L-4, 7; N-44.
Aniello, Tomás: C-20n, N-72n; v. Masaniello.
Animales: C-26n.

*Antigüedades judaicas*: C-12, L-19.
*Antiguo Testamento*: J-48, C-51, L-4, N-71 (29n), N-96.
Antimonio: N-71 (131n).
*Anti-Spinoza*: B-15(r); C-48, 60.
*Apología* (Spinoza): B-3; C-6n, 18n, 32; L-41; N-44n, 92, N-96.3.
Apóstol(es): J-19, 27, 47-8, 50; C-39.
Apóstata, Spinoza: C-1, 15; N-55.2.4.
Apóstol (Pablo): J-28-51 (*passim*), 58, 59, 65, 66.
*Áposynagogos* (excomulgado): C-10n.
Aquinas (Ph.): N-71 (8).
Arañas: C-26.
*Arcana atheismi revelata*: C-52n.
*Arco iris* (tratado): J-9; K-8; C-51; L-41; N-96.7.
Argonne (A.): B-14(p).
*Argumenta de aeternitate mundi*: N-77.4.
Aristóteles: N-71 (12).
Armario, con libros: N-61, 72n.
Arminianos: B-13.
Arnauld/Nicole: N-71 (125).
Arrepentimiento: L-7.
Arrianus: N-71 (91).
Arte: C-19.
Asesinato/asesino: B-3, N-59.3.
Askenazi (J.): J-75bn.
Ateísmo: J-52, 54; B-1, 7, 8, 10, 12; K-1, 5,7, 11; C-4n, 42, 46, 48, 53, 60-62; L-16; N-45, 48n, 55, 84.
Atentado: B-3; C-6n, 9.
Atías (Yom Tob): N-71 (24n).
Atomistas: B-17.
Atributo: C-46, 47, 49; N-57, 60.
Augsburgo: C-5.
Autógrafo, de Spinoza: K-9n; C-1n; N-41n, 42n, 51n, 64, 72n, 75, 79n, 84n.
Autoridad: C-8.
Averroes: N-77.4.

Babilonia: 3/72, 3/93-94, 3/141, 3/143, 3/146, 3/200, 3/230-231, 3/233.
Bachet (C. G.): N-71 (9).
Bacon (F.): N-71 (141).
Badelo (Bento): N-41.
Balling (Pieter): C-22, 33n.
Bancarrota: L-23, N-26n.
Barak: C-17.
Barbados, isla: N-47.
Barkiel: C-17.
Barkman (S.): N-27.
Baronio (cardenal): N-71 (39n).
Barrios (Miguel, Leví de): N-8n, 31, 56n.
Baruch (Abraham): N-30.4.
Baruch Espinoza/Spinoza: K-2; C-1; L-a, L-2, 40; N-23, 28n, 39, 43n, 44, 66, 78.
Baruch Senior: v. Senior.
Bass (S.): C-4n; N-31n.
Bastilla: B-14(Z); C-63.
Bata: C-24.
Batalerius: B-8(M); v. Vateler.
Baudius (D.): N-71 (133).
Bayle (P.): B-1-18; K-1, 11; C-5, 6, 8-10, 30, 32, 35, 61; L-9n; N-91.
Bebida: C-12, 17, 22, 23, 64, 66, L-24(c), N-58, 78, 96.2
Beelthouwer (J. P.): N-50n, 51n.
Bendición/bendito: C-17, N-24, N-44.
Benedictus (de Spinoza): K-2, C-1, 68, 70, 73; N-61, 63, 68, 79, 81, 82, 92.
Beneventensis (Joh.): N-77.
Benoît (Spinoza): B-l; C-59n; L-a, L-b.
Bento (Spinoza): C-1n, 4n; N-40.1, 40.2, 41, 42, 43, 47; v. Spinoza.
Berckel (Abraham van): N-50.
Bernouilli (J.): B-17(bb), N-59n.
Besold (Ch.): N-71 (130).
Beza (T. de): N-71 (29).

Biblia: C-40; L-2, 4, 28.
*Biblia en lengua española*: N-71 (11).
*Biblia hebraica*: N-71 (25).
*Biblia sacra*: N-71 (29).
*Biblia sacra hebraica*: N-71 (1).
*Biblioteca Spinoza*: K-8, N-71n: 1.º y 2.º.
*Bibliotheca Fratrum Polonorum*: N-57.
*Bibliotheca vetus et nova*: C-53.
*Bibliothèque Universelle*: B-15(r).
Bienes, de los judíos; N-1;
— de Spinoza: K-6; C-26, 71-74; L-8, 19, 23, 27; N-42, 61, 66, 68-71, 78-79, 82-83;
— y Spinoza: J-72; L-36, 37.
Bigote: N-46, fin.
Binnart (M.): N-71 (94).
Blankaert (N.): N-71 (91).
Blasfemia/blasfemo: C-15, 16, 18; L-a, 10, 12; N-89.
Blavet: N-2.
Blijenbergh: J-18n; B-7n, 8n, 9n; C-40n, 42, 55; N-51n, N-71 (47).
Bontekoe (C.): K-8; C-64n.
Boom (G.): C-68.
Borch, Olaus: K-5n, L-15n, L-16n, N-53n.
Bos (L. v.): N-71 (158).
Bossuet: C-59n.
Boticario: C-66.4, 68.
Bouhours (P.): N 71 (120n).
Boxel: N-85.3.
Boxhorn (Z.): N-71 (159).
Boyle (R.): N-71 (100), (132).
Braunius [—Brun]: C-29n.
Bredan (D.): N-19n, 22.
Bredenburg (J): B-8; C-53.
Brekeveld (C.): C-69.
Breman (Sch.): N-75.

Bremen: C-37.
Broma: L-28.
Brujas: N-46.
Brun (Jean): B-5n, 6; C-29; N-58.
Bruto: L-27.
Bruyningh (J. F.): N-2.
Burg (L. van der): C-69.
Burgh (Albert): C-21n, N-85.3n.
Burgwal: C-2, 2n, 73, 73n; N-22n, 82.2, 97.4n; v. Houtgracht, etc.
Burman (Fr.): C-48.
Burnet (Th.): K-11.
Buxtorf (Johannes): N-71 (1), (93).

Cáceres, de — Caceris, Carceris, Casseres: v. Casseres.
— Benjamín: N-34n
— Daniel, hijo único de Samuel y de Miriam Espinoza: C-3; N-34n, 35n, 66, 78, 79n.
— Miguel: N-34n
— Samuel (marido de Miriam Espinoza): C-3; N-20.5, 34-35, 43n, 66n, 78.
Caesar (C. J.): N-71 (103).
Calepinus (A): N-71 (81).
Calidad: C-71, L-19, N-29.
Calvinismo: J-62n, L-16, 19(a); N-71n (130n).
Calvino (J.): N-71 (27), N-71n, 2.º, N-77n.
Calle y Heredia (Gabriel de la): N-45-46.
Cama, padres: N-27, 36; Spinoza: K-2n, 3, C-28, 64, 66, 74; N-61.2, N-69.
Camphuyzen (Dirk Rafaelsz): N-97.2.
Canarias: N-46.
Caos: L-27.
Capricho: C-40.
Característica (Leibniz): N-87.
Carlos V: N-77.
Carlos Luis: C-31; L-18(n).
Carnaval: C-64.

Carpovius (J. B.): C-58.
*Cartas* (Spinoza): J-6, 74; B-12n; C-1, 18, 29, 37, 44, 45, 50; L-18, 58; N-64n, 72n, 74, 76, 85, 86, 87n.
Cartel: N-59, 89n.
Cartesiana/cartesiano: B-9n, L-15, 16; N-51, 53, 92, etc.
Carvalho (J. de): N-32n, 34n, 71 (152n).
Casa (Spinoza): J-7; K-3-5, 7-8; C-2, 21-25, 30, 64, 66, 68, 71, 73; L-9, 18, 32; N-22, 27, 50, 64-65, 68, 78, 82, 97.
Caseubonius (I): N-71 (136).
Casher: N-58.
Casseres = v. Cáceres.
Castellano: N-31.4, N-31n(a), N-46, N-71 (14, 40, 48), 108n), N-71n, 2.º; v. español.
Castilla: N-1, N-71(83n).
Castro (Mardochay de): N-30, 31.
Católico: L-18, 19 (a), 24n; N-1.
Causa, Dios: J-12, 14, 16-18; C-46, 47, 48; hombre: J-20, 30; y método: J-73.
Cebes: N-71 (89).
Cellarius (J.): N-71 (7).
Celo, santo por vengar: C-17, L-a, L-6, 7 11, 12, 42, N-44.
Certeza: J-53.
Cervantes (M. de): N-71 (97).
Cerveza: C-23.
*Cherbury* (Herbert de): N-52.
Chevreau: B-5(H); N-94.
Chicas (virgo): N-96.2.
*Chiduschim*: v. Kiduschim.
Chino: B-1, 2n, 12.
Cicerón: N-71 (146).
Cielo: J-39, C-17, 62, L-28, N-44.
Ciencia: J-3, 5, 42; C-7; L-2, 11, 23, 25, N-71n, 2.º.
Círculo: C-50, L-22.
Circuncisión: N-45.

Cisneros (Juana de): N-45.
Clapmarius (A.): N-71 (130).
Clases (Spinoza): K-2: C-4, 5; L-9, 18; N-30n.
Clauberg (J.): N-71 (121), (127).
Clenardus (J.): N-71 (110).
Clerselier: N-50.
Coacción, no: B-3, 5.
Cobarrubias (S. de): N-71 (14).
Codicia: K-6; C-27.
*Cogitata metaphysica*: J-8; C-33.
*Colbo* (ritual judío): C-16, 17n.
Cólera: L-6.
Collar, de perlas: C-5.
Comercio: K-2; C-2; L-2; N-18, 19.22, 42; entre demonios, etc.: N-77.
Comida: C-12, 22-23, 64, 66, 78; N-58, 78, 95.2.
*Companhia de dotar orphas*… (Sta.): N-4, 24.
Compromiso: C-67, L-24, L-27, L-34, N-24, N-29.
Condé: B-5, B-5(G); C-6n, 30; L-19(b), 22; N-58.
Condenación: C-48.
Confites: C-23.
Consejero: C-24.
Consejo: C-37; N-48, 53, 57.
Constans: v. Lucius Antistius Constans.
*Continuatio historiae universalis*: C-57.
Controversia: N-65.
Conversación: L-31.
Copia, de Cartas: J-9; muchas de la Ética: J-10, 74; de la Gramática hebrea: J-75.
Cordes, Paulus (doctor): C-25.
Córdoba: N-46.
Corinto: J-6: C-14.
Cornelisz (Sijbrant), notrario: N-16, 19.
Corte: N-65.
Corvino (I.): N-71 (130).

Costa (J. de): N-41.
Costumbre: L-27.
Court (J. de la): N-71 (35n).
Court (P. de la): N-71 (35).
Crayer (Louis): N-43.
Creación/creador: B-9, L-4.
Crédito: K-1, C-35, C-63.
Creencia: L-27.
Crimen: L-6, 11.
Cristiano/ismo: J-25n, 27-68 (*passim*), 27n, 52n, 53; B-13.0; K-5; C-8, 42, 46, 48-51, 56; L-9, 12, 30 n; N-1, 56-57, 89.
Cristo: J-19, 27-50 (*passim*): C-50, N-89.
Cromwell (Olivier): C-29.
Cuadrito, con un tipejo: N-61.9, 72n; v. retrato.
Cuerpo: J-40-41; B-4(F); C-5, 49; L-4, 10(a), 29, N-3, 36, 45, 46, 59.5.
Cuffeler: L-43, 43n: N-96.5n.
Culpable: C-12, C-13, L-6.
Curiosidad/curioso: B-2, C-74, L-4, L-5, L-22, N-55.3, N-71 (142): v. Raro.
Curtius (Q.): N-71 (143).

D'Ancona (J.): N-71 (59n).
*Daemonum cum suis familiaria colloquia*: N-77.
Daniel: N-66.
Danielis Hensii: L-19(b), 41-42.
Dartis: B-7n.
Datisius (Fr.): N-77.
D'Aulnoy (Mdme.): N-71 (128n).
David: C-17.
*De authoritate politices*: N-77.
*De commercio daemonum*: N-77.
*De commercio sanctorum*: N-77.
*De concordia rationis et fidei*: C-59.
*De eorumdem* [daemonum] *in hoc mundo politia*: N-77.
*De Deo, anima et malo*: C-59.

*De elatere*: N-71 (100).
*De emendatione intellectus*: C-44; N-75, N-86.
*De examine conquestionum Johannis XXII*: N-77.
*De examine duorum regum*: N-77.
*De historie van*: N-71 (158).
*De Hope*: N-2.
*De iride*: C-51; N-96.7; v. Arco iris.
*De jure ecclesiasticorum*: B-7; C-6n, 34; L-42.1.
*De jure naturae et gentium*: C-16; L-ln.
*De magia Mosis et Muhamedis*: N-77.
*De nefandis christianae religionis*: N-77.
*De nitro*: N-75.
*De politia*: C-44n; N-75; v. TP.
*De rebus sacris*: N-77.
*De rechtzinnige theologant*: C-37.
*De religione bona*: N-77.
*De sodomiae laudibus*: N-77.
*De stultitia gentium*: N-77.
*De synedriis veterum hebraerorum*: C-11.
*De tribus impostoribus*: B-2 (b); K-título, K-11n, C-5.
*De waardheid van den Christelijken Godsdienst*: C-42.
Débora de Espinoza (Hanna): N-43, N-43n; v. Espinoza, Hanna Débora.
Deducción: J-20, 70, 76.
Deísmo: N-46n.
Delfín: C-6, N-96.1.
Del Medigo [Delmedigo, Joseph]: N-71 (56, 57n).
Demócrito: B-12(X).
Demonio: B-9, 9(Q, 12(x); C-56.
*Demonstratio evangelica*: B-14(AA); C-59n.
*Demostración de la debilidad del argumento de Spinoza*: B-15(BB).
Depravado: J-15, B-7, C-56.
Derecho: C-34, 56.
Des Maizeaux: L-19n.

Descartes: J-2n, 3; B-4, 6, 7; C-7, 33; L-15-16; N-51, N-71 (31), (34), (44), (45), (46), (49-51), (64), (121), (160n), N-84n, 88, 92, 93, 94, 96.6
Deseo:
— en Dios, causa inmanente: C-47
— hombre: J-20, 21, 28, 29; L-1
— otros, de ver a Spinoza: B-14; C-3
— Spinoza, y judíos: L-13
— de saber: J-8, 9. 11; B-5
— de ver España: N-46.
Desinterés/liberalidad: L-23, 24.
Despinosa, Despinoza, Dispinosa: v. Espinoza, Spinoza.
Dessel, Th. van: C-1n (Ep 46n).
Destierro: C-17; v. exilio.
Deudas, Spinoza: C-71, N-40n, N-43, N-79.
Deurhof (W.): C-61.
*Deuteronomio*: C-13.
Devoto: L-24.
*Dialogues françois*: N-71 (120).
Dibujo: C-20; v. retrato.
Diccionario, de Koerbagh: N-50; de Moreri: C-59; varios: N-71, (*passim*).
*Dicta christiana*: N-77.
*Dictionnaire* (Bayle): C-35.
Difuntos: B-9; C-4; L-37n, 39n.
Dilherr (Joh. Mich.): C-13.
Dinero: B-6(l); K-6; C-15, C-23, 45, 64; L-28; N-79.
Diophantus Alexandrinus: N-71 (9).
*Dióptrica*: N-71 (34).
Dios: J-11-18, 20-21, 26-27, 29-30, 32. 35-38, 41-48, 53-54, 56-58, 60, 62, 64, 68, B-1, 7, 8, 16, K-5, 7, 10; C-14-15, 17-18, 25, 35, 38, 40-41, 43, 46-50, 52-54, 65-66; L-4, 6-8, 10, 12, 29-30, N-1, 28, 44-45, 55, 57, 59, 65, 77, 84, 90, 92.
Discípulo: K-5; L-a, L-19(b), L-4, 7, 10-12, 19(a) L-43.
Disimulo, no: B-3.
Disputas: B-10, C-53n.

*Disput. theol. et philolog.*: C-13.
*Dissertation sur l'existence de Dieu*: C-61n.
Distracción: J-7; C-4, 26; L-29.
Doctor: Cordes, teología: C-25; Enden, medicina: C-4; Fabritius, teología: C31, Inquisidor: N-45, N-46; Koerbagh: N-50; Meyer: K-7, C-34; Prado: N-45, N-46; Slingerlant: N-73.
Dogma: L-30.
Dogmático: B-11; N-94.
Doiley (Olivarius): N-54n.
Dolor: L-24.
Dordrecht: B-3n; C-42, 55.
Du Mas Abbas: N-77.
Duijkerius: C-38n.
Durrius (J. K.): C-58.

Eclesiástico: L-12, 24.
Economía (de Spinoza): K-6; C-6, 20, 27, 67; L-20, 24, 26; N-59, 67-68, 79-80, 82.
Educación: C-2; L-22.
*Een bloemhof*: N-50.
Egipto/cio: L-8, 8(a).
Ejército: B-18; N-46.
Elector, Palatino: N-94.
*Elementa curvarum linearum*: L-20n.
Elia Levita: N-71 (107).
Elías: N-44.
Elíseo: C-17.
Elocuencia: J-75b; v. retórica.
Elul: C-17.
Enden (Clara María, van den): B-2(a); K-2; C-5n; N-71 (33n).
Enden (Franciscus van den): B-2(a); C-4, 4n, 5-6, 63n; L-9, 11n; N-50, 96.1.3.
Enemigo: J-62, L-29, 32, 38.
*Enervatio Tractatus theologico-politici*: C-53.

Enfermedad: B-5; K-6; C-64-66, N-60.
Enoc: C-14.
Enríquez Gómez (A.): N-71 (65n).
Enseñanza: N-31.
Entendimiento: L-17, 19.
Entierro, de Spinoza: C-23, 67-69, 73; N-63, 78-79; v. Espinosa (otros).
Envidia: J-25, L-1.
Epicteto: N-71 (37), (89).
Epicuro: B-5[Gn], B-12(X), B-17; C-15.
*Epistolae*… : C-44, N-71 (*passim*), N-75, etc.
Epitafio (texto): N-63n.
Erasmo (Desiderio): J-28, 36-37; L-30n; N-71 (10).
Error: J-58-59; L-a, 15, 17; N-45, 49.1.
Erudición/erudito: J-1, K-7-8, C-5, C-11, C-13, C-15, C-61, N-83.
Escritorio o mesa de estudio, de Spinoza: C-45; N-75, 83n, 95, 95n; v. pupitre.
Escritos de Spinoza: incompletos: J-1, 9, 76-77; N-64n.
Escritura (sagrada): J-8, 19, 30; K-10; C-12, 25, 36, 40, 51; L-2, 4, 19, 20, 30; N-53, 89.
Escudero (Lorenzo): N-45-46.
Escuela judía: N-30.
Esencia/s: J-36-37, 58, 73; C-46, 48, 49, N-96.8.
España: B-3, 14(Z), C-20n, N-1n, N-2, N-45-46, N-71 (40n, (48n), N-71 (126), (126n), (160n), N-71n, 2.º.
Español: C-18, 24n, 32; L-9, 41.4; N-29n, N-31.3, N-56n, N-71 (11), (14), (19n), (24n), (27n), (37n), (38n), (55n), (63n), (81n), (97n), (102n), (115n), (117), (120n), (134n), N-71n, 1.º y 2.º, N-77.15-16, N-89n, N-92, N-95.
Especulación: B-4.
Espía: C-30.
Espinas, obras de Spinoza: K-10.
Espinosa/Espinoza: C-1n, N-41n, etc.
— Abraham, de Nantes, hermano de Isaac: N-2, 3n, 4, 7, 9, 10n, 11, 15, 16n, 18n. 20.

21n, 23, 25n, 27n, 28n, 29, 30.
— Abraham/Gabriel, hermano de Spinoza: v. Gabriel Espinoza.
— Abraham Jeserum/A. de Nantes: N-2.
— Baruch/Baruj/Bento/Benedictus: v. Spinoza.
— David Israel: N-13, 13n.
— Ester, esposa 3.ª de Miguel: N-24n, 32, 34, 36, 37, 43n, 66n; v. Soliz, Giomar de.
— Gabriel/Abraham, hermano de Spinoza: C-17, N-23, 23n, 28n, 39n, 42, 43n, 47.
— Hanna Débora, madre de Spinoza: N-8, 13n, 28, 34n, 43n, 66n: v. Senior.
— Isaac, hermano de Abraham de Nantes y padre de Miguel/Gabriel: N-3n, 10, 18, 25n, 43n.
— Isaac, hermano de Spinoza: N-23.2, 28n, 33.
— Jacob, hijo de Abraham, primo hermano de Spinoza: N-16n, 17n, 18n, 25, 29.
— Miguel/Gabriel Ávarez, padre de Spinoza: N-3, 7, 8n, 10, 11n, 12, 14, 16-17, 19-29, 32-34, 36-38, 43n, 82n, 97n; v. Álvarez (Gabriel).
— Miriam, hermana mayor de Spinoza: C-3, N-28n, 34-35, 66n, 78.
— Raquel, esposa 1.ª de Miguel: N-11n, 12n, 14n, 16n, 17, 18n, 25n, 28n, 34n, 43n.
— Rebeca, hermana menor de Spinoza: C-3, C-71, N-28n, 34n-35n, N-66, 78, 78n, 79n.
— Sara, hermana de Abraham y de Isaac: N-15, 25n.
Espíritu/s: B-5, 9, L-1, 4, 29; fuertes: B-5(G), 5(G); L-a.
Espíritu Santo: C-40, N-63.
Esposa: C-5, 64; N-8n, 14, 36n.
Estado: J-8; B-6.1; K-4; C-30, 56; N-52, 58.
Estados Generales: L-38; de Holanda: N-57n, 89.
Ester: v. Espinosa, etc.
Estoicos: J-17n; C-66; L-29.
Estuiver: C-23n.
*Ética*, de Spinoza: J-10, 11, 12, 16, 20-26, 51, 69, 74; C-44, 45-46, 49, 60; N-59.1, 64, N-71 (47n, 63n), N-75, 87, 96.8, 97.5

*Ets Haim* (Árbol de la Vida): N-21, 23.
Euclides: N-71 (21n, 150).
Europa: B-1, L-2.
Evangelios: J-57, 59; B-5, 11, 13.
Excomunión (excomulgar): B-3; C-10, 11-18; L-4, 7-8, 10-12; N-44, 46.
Exilio/destierro): L-12-13, N-89n.
Éxodo: L-8(a).
Experiencia: N-49.5, 49.8, 92.
Extensión: B-16(DD), 16(EE); C-49.
Ezequiel: C-17.

Fabricius/Fabritius (Joh. Sebaldus): C-31; N-71 (71).
Fama: B-5, C-29; L-18, 22.
Familia, de Spinoza: B-2; C-6n.
Familiar: C-25, N-1, N-42, N-58.
Fano (M. de): N-71 (111n).
Fantasma: L-4.
Faro (Joseph de): N-30.2.
Fatio: B-17(b).
Faydit (abbé): N-93.
Fe: J-24, 40-43, 49, 58-59; B-6, 13; C-59; L-6, 29; N-45, 52, 89.
Felicidad: J-26, 29; L-29; N-59.1.
Fénelon: C-59n.
Fernand (Margrieta), hermana de Ester Espinoza: N-32.1.
Fernando el Católico: N-1.
Ferrara: N-71 (11n), (24n).
Fiebre: L-35.
Figueira: N-32n.
Filosofía/o: J-3, 9n, 71, 76; B-2, 5; K-7; C-1, 7, 29-31, 33, 46, 56, 74; L-1, 18n, 21-26, 29, 30, 34; N-45, 55, 72-73, 95.
Finito: C-47.
*Finta* (suscripción obligatoria): N-7n, 39.
Firmeza: L-32.
Física: L-6, 7.

Fisonomía (Spinoza): B-14(Z); C-24; L-36; N-45.3, 46.3, N-95.
Flamenco: L-9.
Flandes: N-46.
Florentinus: N-77.
Foe Kio (secta): B-1(B).
Fonética: J-75b(9)
Fonseca (D. de): N-15.
Fortuna: L-23.
Francia: B-5(G), 11, 14(Z); C-6, 30, 59, 62n, 63; L-19n, 22, 33n, 38n, 43; N-43, 58, 96.1.
Franciosini (L.): N-71 (38n), (90).
Francis (Joseph): N-42.
Franciscano, vestido de: B-14.
Francisco I: N-77.
Franco Mendes (D.): N-30n.
Franecker: N-71 (96n).
Fransen (H.): N-40.
Frisia: C-59; 57, 89.
Fruto: J-29, J-43, J-59, C-57, L-7.
Fuego: J-9; K-8; C-51; N-96.
Fulginatis (S. F.): N71 (87).
Fullana (N. O.): N-56n.
Funcionario (profesor): N-30.
*Fundamenta atheismi eversa*: C-59.
Futuros: K-4.

*Gabbai* (tesorero): N-21.
Gabriel: C-17; v. Espinoza.
Gallois/Galloys (Jean, abbé): N-65.
Gamaliel (R.): C-19.
Gaon: N-71 (1n).
Garces/Garcés (Henrique)/Baruch Senior: N-8.3, 43n; v. Senior.
*Gazette d'Amsterdam*: L-19 (aa).
*Gazette de Rotterdam*: L-19(a).

Gehazi: C-17.
Genio:
— de la lengua: J-75b
— de Spinoza: B-18, L-3, 16, 18, 23.
Gent (Pieter van): C-66n, L-43n, N-61n, N-83.2n.
Gentil/es: L-12.
Geometría, espíritu de: J-2n, B-3.
Geométrico: J-8, C-44, N-96. 7.
Ginebra: B-18(c).
Glazemaker (J. H.): C-38; L-43; N-71 (31), (34), (103), N-95.
Gloria: K-6; L-38, 40.
Goeree (W.): C-4n, 12, N-51n.
Gómez (Jacob): N-30.3.
Góngora (L. de): N-71 (63), (161).
*Goyim* (paganos): C-18.
Graaf (Abraham): N-71 (114).
Graaf (Pieter de): C-73n; N-63n.
Gradan (B.): N-71 (115).
Grados (de conocimiento): J-61.
Graevius: N-53n, 59n, 84.
*Gramatica chaldaica et syra*: N-71 (2).
*Gramática de la lengua hebrea*: J-75-75b; B-5(F); C-44; N-30.5.
Grancairo, El: N-29.
Greeberel: N-63.
Gregory (J.): N-71 (62).
Greiffencranz (Ch. Jo. Nic. von): K-3.
Griego: J-36, B-4(F), L-9, N-71 (2n), (10n), (29n), (52n), (81n), (91n), (107n),(109), (110), (119), (150n), N-71n, 2.º (síntesis).
Grocio (H.): N-71 (41), (112).
Grosippus (P.): N-71 (111n).
Gronovius (F. J.): N-71 (128).
Gronovius, J. L: N-55n.
Guedelia: N-71 (*48*).
*Guemara* (parte del Talmud): C-17; N-30, 31.

Guerra, últimas -: L-22, L-38.
Guerra (Joseph): N-46.
Guillermo III, de Orange: N-57n, 89.

Haard (P. van der): C-68.
Hadrianides (M.): N-71 (95).
*Hagada van Pesach*: N-71 (24).
*Haham/im*/Jazán (sabio/s): C-10; N-30, 31, 34n, 44.
Hallmann (-): K-5n; N-96.
Halma (Frans): C-6, 8, 32, 61.
Hamburgo: B-3(e), 7(L); K-2; C-5, 37; L-19(aa).
Hannover: N-85.1.
Hebreo/hebraicos: J-14, J-75, B-4(F), C-13, L-2, L-6, L-7, L-8, L-9; N-31, N-36, N-71 (1), (18), (25), (107), N-71n. 2.º (síntesis).
Hebreo (León): v. Abarbanel, León Hebreo.
Hechos: C-46.
Heereboord (Adriaan): N-51.
Heidelberg: J-7; B-5; K-6; C-31; L-18; N-94.
*Hemel op Aarden*: C-62.
Hénault: B-5(G).
Henríquez/s (Pedro): N-26, 27n, 36n, 43.
Hereje/herejía: J-62; B-5(G), C-44.
*Herem* (separación, expulsión): C-13, 16, 17n; L-10; N-44.
Herencia: K-3; C-2, 23, 27-28, 66, 70-72; L-24; N-36, 42-43, 66, 78-79, 82.
Herida (Spinoza): B-3; C-9.
Hermanas (de Spinoza): C-3, 71, 72; N-24n, 34n, etc.
*Het hogste goed der spinozisten*: C-48.
*Het leven van Philopater*: C-38n, 60, 61.
*Het Voorhof der Heidenen*: B-3(d).
Hieronimus (W.): N-71 (89).
Higos: K-10.
Hijo de Dios: J-36, 41, 42, 44, 53; C-50.
*Hilcoth Talmud Torah* (Reglamentos del estudio de la Ley): C-11.
Hipocresía: B-3, C-5, 60, L-38.

Hippocrates/Hipócrates: N-71 (88).
Hisleu: C-17.
*Histoire Métallique des Empereurs Ottomans*: B-18(c).
Hobbes: K-8; C-34; N-52, 62n, N-71 (129), 93.
Hofman (Johan): C-12n.
Hofmann (Johann Jacob): C-12, 12n.
Hogelande (C. van): N-51n.
Hojalatero: C-69, N-74n.
Holanda: B-3, 5n, 6(I), 14(p); K-3; C-6, 57, 63; L-26(a), 38n, 42.1, 43; N-45-46, 49n, 57, 65, N-71 (42n), (43n), (123n), (159n), N-84, 88, 89.
Holandés: C-38, 51, 53, 60; L-43; N-71 (138n), N-96.6.8.
Homerus: N-71 (119).
*Homo politicus*: N-77.
Hooft (P. C.): J-17.
Hooft (van den): L-42, 42n.
*Horae hebraicae*: C-13.
Horowitz/Hurwitz (S.): N-31n.
Hortensius (M): N-71 (66).
Hospedera/o: B-4, 10(S); C-25, 66; v. Tydeman, Spyck.
Houtgracht: C-2n, N-22n, 97.1; v. Paviljoengracht, etc.
Hove (van den): L-42, 42n; (Jan): N-71 (92); (Pieter): N-71 (35, 35n), 71.1.º.
Hove (W. van den), notario: C-70; N-61, 67, 73.
Hudde (Johannes): L-15n; N-49.2.7.8, N-49n, N-96.5n.
Huet (P. D.): B-8(M), 14(AA); C-59, C-59n.
Humanidades: L-13.
Humor: C-34; L-32, 36.
Huygens: B-17(b); L-20n, N-49, 71 (16), (53), (160n).

Iah: C-17.
Icario: N-63.
Ideología: C-8.
Idólatra: C-15.
Iglesia: K-5; C-17, 50-53, 56, 60, 64, 68; N-54, 89, 97.

Ignorancia: L-25, 27.
Ijar. C-17.
Ilustrado: L-1, L-32.
Imaginativo, conocimineto: J-48; C-39.
Impasible, Spinoza: C-66, L-32.
Impiedad/impío: J-56, B-9, 11; K-5, 9-10; C-17, 34-35, 37-38, 46-48, 56; L-a, 5, 12; N-63n, 84, 89.
*Imposta* (tasa sobre comercio exterior): N-7n, 39, 47n.
Impostor, Spinoza: C-5, C-56.
Impostura: L-6, L-12.
Impulso: J-34, L-6.
*Index librorum prohibitorum*: N-89n.
Infancia, de Spinoza: J-3; L-27.
*Infelix literatus*: C-39, 52.
Infierno: B-10; K-9; C-42, N-55, N-63n, N-77.13, N-97.2.
Infinito, Dios: J-12; B-8; C-46, 47, 48.
Ingenio, de Spinoza: C-4, 39, 63, N-51, 76, 86.
Inglaterra: K-11; C-60; N-8n, 36n, 58, 59n.
Ininteligible: B-16.
Inmanente, Dios causa: J-14; C-46.
Inmortalidad: B-10 (T); L-subtítulo, L-4, L-40; N-77.13; N-84.
Inquisición: N-3n, 45-46, 54n; inquisidores; L-19(aa).
Intelectual: J-20, J-26, J-29-30, J-32, J-36, J-42-43, J-45, J-48, J-53, J-57, J-63.
Inventario: C-70; N-61, N-66-73, N-71n (*passim*), N-71n. 1.º (introd.), N-71n, 2.º (síntesis).
Ira: J-21, C-17.
Irreligiosidad, de Spinoza: C-39, N-48n, 50n, 90.
Isaac: C-17.
Isabel la Católica: N-1.
Isis: N-71 (39n).
Israel(itas): J-32, 48; C-12, 17; L-4; N-44, 49.
Italiano: L-9; N-77.

Jacob: C-17; L-4.
*Jadid* (contribuyente): N-39n.
Jamaica, isla: N-47n.
Jansenista: L-16n; N-71 (125n).
Japón: B-1, 1n.
Jaquelot (I.): B-9(P); C-61, 61n.
*Jarchi*/Rashi (Rabbi Salomón ben Isaac): N-30.5, N-31.5, N-71 (1n).
Jazán: N-30; v. Haham.
J. B. (bibliotecario): N-35.
Jehová: C-17.
Jelles (Jarig): B-13(y); N-39, 67, 70, 85.3, 91, 96.6.
Jena: C-56, 57.
Jens: B-9(P).
Jericó: C-17; N-44.
Jesucristo: 14, 50; L-30; N-31, 69.
Josef ibn Ferga: N-71 (83).
Josephus (Fl.): N-71 (10).
Josué. C-17: N-52.
Josua Levita: N-71 (43).
Journal: B-3n.
*Journal de Hambourg*: B-7(L); C-6n.
*Journal de Leipsic*: B-3(d), 15(r); K-11n.
Joven: L-4-5.
Juan: C-50.
Juan (apóstol): J-28, 32, 36.
Juan Bautista: J-34, 39.
Juan XXII: N-77.13.
Judá (R.): C-19.
Judaísmo/judíos: J-30*, 33, 52, 53, 67; B-1, 3, 5(F), 13, 14n, 18; K-5; C-1, 2-3, 8-19, 24, 32; L-2, 3, 6, 9-12, 19, 20, 29; N-1, 45-46, 48-49, 53, 55-56, 58, 66, 72-73, 95, 96, 97.
Junius (F.): N-71 (29).
Juramento: B-6.1; K-5.

Justicia: J-29, 44, 45, 59, 64; C-19, 72, 73; L-8, 24; N-5, 46, 47.
Justinianus: N-71 (148).
Juventud: J3; C31; L-2, 3, 25.

Kaiserlauten: N-71 (71n).
Kaufmann (D.): N-61n, 71n, 1.º.
Keckermann (B.): N-71 (106).
Kempen (Joh. van): N-61.
Kepler (J.): N-71 (80).
Kerckring/Kerckrinck: B-2(a); K-2, 2n; C-5, 5n; N-71 (33), (131).
Kervel (A.): C-69.
*Kiduschim*: C-17; N-71 (82).
Kimchi/Kimhi (David): N-71 (1n), (59n).
Kimchi/Kimhi (Mose ben Josef.): N-71 (59), (59n).
Kinckhuysen (G.): N-71 (72), (73).
Klefmann, J. S.: N-96.4n.
Koenig (G. M.): C-53.
Koenraad (C.): C-37.
Koerbagh (Adriaan): N-50.
Kortholt (Chr.): K-3n.
Kortholt (S.): B-2(a), 6.1, 10(S), 12(o); K-ln; C-5.
Kühnraht (H.): C-37.
Kuyper (Fr.): B-8(M); C-52, C-53.

Labadie: C-59.
Laboratorio: C-22; N-61, 66.
*La clef du Sanctuaire*: L-19(a), 19(b), 33 [a]
*Ladino* (judío-español): N-30n, N-31n.
La Haya: J-4; B-4, 6.1; K-1, 3, 8; C-11, 22, 45, 61, 63, 69, 72, 73-74; L-17, 22; N-46, 55, 58, 61, 67, 73, 74, 78, 82, 93, 97.4
La Motte: C-59.
Lamy/Lami (Fr.): B-9(P).
Lansberg (Jacob van): N-71 (77).
Lansberg (Ph.): N-71 (66), (70), 76.

Lantman: N-48.
La Rochefoucauld: N-71 (120n).
Latín/latino: J-49n, J-74, J-75, B-1, B-2, K-2, K-10, C-4, C-5, C-7, C-17n, C-35, C-33n, C-35, C-37n, C-53, L-9, L-16n, L-19, L-33n, N-56, N-71 (53n), (60n), (72n), (81n), (105n), (121n), (123n), (137n N-71n, 2.º (síntesis), N-80, N-96.1.6.8.
Laulne (P): C-63.
*La véritable religion des hollandais*: B-3(D); C-29; N-58n.
Leche: J-65, C-23.
Leenhof (Fr.): C-62.
Leibniz: B-17(bb); N-51, 59, 60, 62, 64, 65, 75, 76, 77, 80, 83, 85, 86, 87, 88, 93, 95.
Leiden: C-22, 42, 59; L-14n, 19n; N-45, 71 (43n), (52n), (102n), (117n).
Leipzig: B-3n; C-58, 59.
L'Empereur (C-.): N-71 (43n).
Lengua: L-9, N-56.
Lente: C-19, 74; L-18; N-49, 71 (123n), 82, 94.
León (David J.): N-47.
León Hebreo: N-71 (48).
León Templo: N-71 (55).
Leviatán: C-34; N-57.
*Lettre touchant l'inspiration*: C-59n.
*Le visione politique*: N-71 (142).
*Lexicon*: C-11; C-59.
Ley: J-40, 44, 59; C-17; L-6, 10, 28, 30; N-46.
Liberal: L-23.
Libertad: C-31, 48; L-a, 1, 18n, 27, 29; N-53, 56.
Libertinaje: N-56.
Libertinismo: N-52.
Libertino: L-a, L-7; N-77n.
Librería, estantería: N-54; v. Armario.
Libro: J-54; K-3, 8-9; C-9, 30, 37-38, 45, 51, 54n, 56, 57n, 73-74; L-a, 2, 10, 16; N-66, 29, 55, 57-58, 61, N-71, 75, 77, 82-83, 96.
Lightfoot: C-13, 15.

*L’impie convaincu*: C-5.
*L’impieté convaincue*: C-59.
Limborch (Ph. van): N-53n, 90.
Limpieza: L-23.
Lipsio (J.): N-71 (4), (128).
Lisbet: N-63.
Lisboa: N-14, 16; N-22n, (152n).
Livorno, exilio en: N-55n.
*Livro de Bet Haim*: N-8n, N-14n.
*Livro de Ydades*: N-8n.
*Livro dos Acordos da Naçam*: N-66n.
*Llave del Santuario*: L-33.
L. M. [Lodewijk Meyer]: C-64; v. Meyer.
Lock (Adriaan): N-4.2, 42, 47.
Lodewijcxsen (Jan): N-40.2.
Loef (Libertus): C-3, 71; N-78.
Lombroso (Yacob): N-71 (25).
Londres: C-29, 59.
Longomontanus (Ch-S): N-71 (6).
Lope de Vega Carpio: N-71 (152n).
Lopes/López, Manuel: N-8n; v. Baruch Senior.
Lopes/López, Manuel: N-43n (¿tatarabuelo?).
Lopes (Mendo): N-19.1.
Louckers (Johan): C-72, 72n, N-79n, N-81.1n.
Lucas (Jean-Maximilien): B-2(c); L-b, 1n, 4n, 6n, 7n, 10n, 19, 19(aa).
Lucha: J-22.
Lucianus: N-71 (101).
Lucio (Ludovico): N-71 (7n).
Lucius Antistius Constans (seudónimo): B-7(L); C-34-36; L-42.
Luis XIV: L-19(aa)
Lusitano, y pronunciación hebrea: N-30n.
Luterano: K-5; C-título, C-53, 56, 64, 68.
Lutero: N-59, N-77.
Luxemburgo: L-22.

Luz: J-30, 33-34, 36-37, 39, 47, 58, 77; C-13, L-1.
Lyon: N-71 (102n).

Machiavelli (N.): N-71 (38), (87).
Madre: J-17, L-27, N-8, N-43.
Madrid: N-45-46; N-71 (14), (40n), (63), (65), (108n), (115), (117n), (118n), (126n), (152n).
Maestro: C-8, 15, 18, 19, 60, L-2, 7, 42; N-51, 92.
Magalotti, L.: N-55n.
Magistrado: B-18; C-34, 37; L-12, 13, 32, 32n; N-42.
*Mahamad* (comité directivo): N-44.
*Maharam motha* (el Señor viene): C14.
Mahoma: N-77; mahometano: L-12.
Maior/Mor: v. Álvarez (Mor).
Maimónides: C-11, 16; N-71 (19).
Mal: B-8n; C-42, 54; L-25.
Maldición/maldito: C-13, C-17 (27 veces), C-40, C-45, N-44 (10 veces), N-74.
Maledicencia: L-19, 32.
Malvado: K-5, C-15, 69.
Manheim: N-71 (71n).
Mansvelt (R.): B-8(M); C-41, 52; N-71 (67).
Manuel Rodríguez = v. Espinoza, Abraham.
Manuscritos, de Spinoza: N-74, N-75, N-82.1, N-83.2, N-86.3.5.7.8, N-97.5.
Mar Rojo: C-17.
*Maran atha* (el Señor viene): C-14.
Marginal/es, notas a TTP: N-96.
Marruecos: N-65.
Marscheschvan: C-17.
Martialis: N-71 (134).
Masaniello: C-20, 20n, N-72n; v. Aniello.
Matemática/os: J-2n: B-17; L-20; N-85.2.3, 86, 87, 92, 96.8.
Materia: B-9(O); J-76; C-47.

Matrimonio: L-34; N-8n, 17n, 24n, 32, 34, 36n, 43n.
Medicina: K-7; C-66; N-39.
Médico: B-2; K-7, 7n, 8n; C-6, 64, 66; L-16n, 42; N-45, 46, 61n, 71 (30n, 48, 79n, 85n, 86n, 88n, 99n).
Medigo (I. del): N-71 (56), (57n).
Meditación: J-71; B-4.
Meer (Joh. van der): N-85.3.
Meijer (Willem): N-23n, 32n, 51n, 61n, 71n, 1.º, 79n.
Melanchton: N-71 (12), (91n), N-96.
*Mélanges d'histoire et littérature*: B-14(p).
Melchior (J.): N-53n.
Melder, Christianus: N-71 (150), (150n).
*Mémoire*: B-3(c), B-6(i); C-6n.
Menachem Recanat: N-71 (58).
Menage/ius (Gilles): B-14n, C-63.
*Menagiana*: B-14(Z); C-63.
Menasseh ben Israel: B-14(AA); L-13n; N-30, 30n, 44n, 71 (57n), (118).
Menonítas: J-58n, B-13; C-8; N-50n, 86, 91, 95.
*Mercure Galant*: B-18(c).
Mereije: N-63.
Meros: C-17.
Merretti (A.): N-71 (123).
Mersenne: N-88.
Metafísica: N-84, 87.
Metius (A.): N-71 (96), (113).
Método: J-2, 2n, 68, 72, 75, 77, B-1; C-33, N-53, 88, 96.6-8.
*Mettateron* (ángel principal): C-17.
Meyer (L): J-2n; K-7n; C-36, 64, 64n, 66.4; L-16n, 19(b), 42; N-29, 55n, 61n, 70, 71 (135n), 91, 96.6.
Microscopio: J-5; B-4; C-26; L-18; N-49, 94.
Miedo, Spinoza: J-15, B-14; C-41; L-17, 26; N-89n.
Miegius/Mieg (J. Fridericus): N-53, 53n.
Miguel (arcángel): C-17.
Milagro: J-53; B9n.

Milán (Gabriel): N-56n.
Militar: C-22, 22n; N-71 (160n), 97.4, 97.4n.
Ministro: del Estado, B-3; C-36, 29, 63; de la Iglesia, J-32; C-65, 66; L-6, 12, 16, 42.
Miriam: C-3; N-3, 16, 0; véase Cáceres, Espinosa.
*Mishná*/Michná (colecc. leyes): N-31n.
*Mishneh Torah* (Repetición de la Ley): C-11n.
Misterio: B-11; C-17, 50, 52; L-2, 35.
Moderación: C-23; L-2, 32.
Modestia: L-3.
Modificación (modo): B-16; C-49; N-84.
Modos (de percepción): J-72.
Moisés: J-34; K-ln; C-13, 17, 51; L-4-6, 10-12, 28-29; N-45, 47.
Molino, de afilar: C-74; N-61.3, 72.1, 81.1.
Monismo: J-13, B-1 (B), B-8 (N).
Monluciano (A. M.): N-71 (156), (156n).
Monnikhoff (Johannes): C-22n, 64n; N-22n, 97, 97n.
Monstruo/so, Spinoza y su sistema: B-8, K-10, L-a, N-63n.
Montanus (A.): N-71(103).
Mor: v. Maior.
Moral: J-39n; B-3(E).
Moral (Ética): L-21.
Morelli (Henríquez = Morales): L-19n.
Moreri: C-59.
Morteira/Mortera (S. L.): L-3, 5, 7, 10-11, 13n; N-30.8, 31.7, 44n.
Moro/Morus (Tomás): N-71 (60), (60n).
Moscas: C-26.
Mostart (D.): N-71 (138).
Movimiento: J-37, 76.
Muerte (de Spinoza): J-4, 5, 70, 76-77; B-5, 10(S), 14(Z); K-7, 9; C-1, 27-28, 62-66; L-18, 35, 38; N-40, 43, 46, 82-85.
Muidem: J-17.
Mujer: C-9, 64, 66; L-24, 28, 34; N-3, 8, 15, 17, 27, 28, 35, 36, 37.
Münster (Sebastian): N-71 (107).

Musaeus: B-8(M); C-10, 56-57.
Mussaphia (B.): N-71 (23).

Nacimiento, Spinoza: B-1, C-1, N-56, N-97.
Naeranus (I): C-53.
Nantes, de: N-2, 3, 4, 7, 9, 15, 18, 25, 43n.
Nathan ben Jechiel: N-71 (23).
Nathan (M): N-71 (13).
Naturaleza/por naturaleza: C-5, C-8, C-23, C-48, L-24, L-27.
Necesidad, en Dios: J-12, 13, 15, 16, 17, 17n; C-54; exterior y Spinoza: C-23, 27; L-23.
*Nedabah* (limosna): N-39n.
Negocio/s: B-4; L-20; N-16n, 27, 29n. 36n, 39n, 43n, 47n; v. comercio.
Neri (A.): N-71 (123).
*Nesech* (taref): N-58.
*Neve Schalom* (Lugar de la Paz), sinagoga: C-2n, N-7n.
Newton: B-17(a).
*Niddui*: C-11, 16.
*Nil Volentibus Arduum*: N-55.
Niño: J-61, 65, 67, K-2, C-25, L-28, N-6, 10, 12, 14n, 30.1, 31n, 63.
Nisán: C-17.
Nissim ben Reuben: N-71 (82).
Nizolius (M.): N-71 (7).
Noé: N-53.
Nombre, de Dios: C-17, C-46.
Nombre (Spinoza): J-10, B-5, 11, 14(z) K-2, C-1, C-1n, 59, L-<b>, 21, N-23n, N-42-45, 47, 47n.
*Noodlot*: J-17n.
Norwiths: C-68.
Notario: C-3, 70, N-2, 16, 19, 20, 22, 26-27, 29, 36, 40, 41-42, 47, 61, 67, 73, 78.
Notas (al TIE): J-71.
Notas, marginales (al TTP): C-37, 37n; L-19, 19(b), 19(bb); N-96.4.
*Nouvelles de la République des Lettres*: B 11(m).

Nuevo Testamento: J-28, L-30, N-71 (29n), N-96.
Nulandt (F. N.): N-71 (160).
Nunes, Isabel: N-43n.
Nunes, María: N-8n.
Nunes Garces <Garcés> (María)/Mor Álvarez: N-8.1, 8n, 43n.

Obediencia: J-64; C-25.
Obispo: N-46, N-65, 77.13.
Odio: J-21, 22; K-2; C-8; L-5, 10, 12, 38.
Oficio, de Spinoza: J-7; C-5, 19; L-18; N-45.
Oído (de oídas): J-49; L-5.
Ojos, de Spinoza: L-36, N-45.
Oldenburg (Henry): J-14-5; C-37, 46, 59n.
Oliver Fullana (N. de): C-22n, N-56n, N-97.4n.
*Opera posthuma*: J-9, 75; B-3(E), 4(f), 5(F), 5(g), 6(l), 7(K), 8, 10(v), 11(U); K-1, 2, 3, 8-10; C-23, 31, 38, 42, 44, 51, 56, 60, 74; L-18, 41; N-75, 80, 83, 84, 85.3, 89, 91, 96.5
*Opera theologica* (Rappolt): C-58.
Opinión: L-2.
*Oprechte Tapijthuis*. C-2n; N-97.1.
Óptica: J-5; B-4; L-18; N-49, N-71 (62), (123), N-92, N-94, N-95.
*Opuscula missoria*: N-77.
Oración: K-5n; C-65, 66; L-28.
Orange, príncipe de [Guillermo III]: L-42; N-57, 71 (126), 85.3, 89.
*Oratio contra naturalistas*: C-58.
*Oratio de praepostera libertate*: C-58n.
Oriental: B-1, 1n; K-11n; C-16, 50.
Origen, de todas las cosas: N-76.
Orígenes: J-28, L-30.
*Origo atheismi*: C-57.
Ostens (Joh.): C-53n; N-67, 85.3.
Ouderkerk/Ouwerkerk: C-21, 21n; N-6, 27n.
Overcamp (H.): K-8n.
Ovidius: N-71 (140), (151).

Pablo: J-14, 41; C-46, L-30.
Paciencia: C-25; L-20, 38.
Pacheco: N-45, 46.
Padres: J-2; K-2, 3; C-1-2, 28; L-20, 28; N-71 (24n), N-97.1.
Pagano: J-52; B-3(d).
Pagnini (S): N-71 (18).
Países Bajos: C-6; N-53, 70.
Palabra: J-36, 43, 46-47; C-47.
Palestina: N-29.
Pan: C-23.
Panfleto: N-55.
Papa/do: N-58, 77.13.
*Parasiot* («parasah», perícopa, fragmento): N-31.3, 31n.
París: B-14(Z); C-63; N-49n, 71 (8n), (30n), (101n), (126n).
*Parnás* (administrador): N-7, 21, 71 (118n).
Parricidio: L-26, 38.
Partido: L-27.
Pasión: J-23, 56; B-3, 10; C-3, L-3, 14.
Paviljoengracht: C-22; N-82.1, 82n, 97.4, 97n; v. Vloijenburg.
Paz: J-29; L-16; N-52.
Pecador: C-65, C-66.2
Pedro: v. Henríquez, Rodríguez.
Peligro: N-89n.
Pena/s: B-8, C-6, 42, 47; L-7, 10, 25, 38, N-1, 57, 89.
Pendet, secta oriental: B-1.
Penitencia: C-64, 69.
Pensamiento, de Spinoza: C-40, 46, 48, 49, 61; L-2; N-96.
*Pensées diverses sur la Comète*: B-10(S).
Pensión (a Spinoza): B-2(C)n, B-3; K-8; C-8, 23, 27, 30, 67; L-20, 24; N-86.
Pensionario, J. Witt: L-42.1.
Pentateuco: K-l0n: C-51; N-30n, 71 (58n).
Perdón/perdonar: J-58, C-17, L-11, N-3, N-44.

Pereira (B.): N71 (102).
Pérez (Antonio): N-71 (98).
Pérez de Maltranilla (Miguel): N-45-46.
Pérez de Montalván-(J.): N-71 (65).
Pereza: L-27.
Perfectísimo, el Ser: L-39(b).
Perrot d'Ablancourt: L-43.
Persecución: L-12-13, 16, 19.
Pertinacia/pertinaz: N-46, N-71 (43n)
Perversidad: K-5, N-63n.
Petrarca: N-71 (147).
Petronius: N-71 (93).
Peyrère (L. de la): N-53, 71 (54).
Pezold (S.): N-96n.
*Pharmacopaea Amstelredamensis*: N-71 (157).
Philalethes: B-15(BB).
Philopater: C-38, 60-61.
*Philosophia sacrae Scripturae interpres*: C-36; L-19(b), 42; N-55, 57, 70, 91.
Piedad: J-20, 24, 25, 54; K-10; L-6, 28, 38.
Pieters (T.): C-68.
Pignorius (L): N-71 (39).
Pilato: J-35.
Pinto Delgado (M.): N-71 (108).
Pintor/pintar/pintura: v. cuadrito, dibujo, retrato
— Enden, Cl. Ma. van den: C-5.
— Spinoza pintaba: K-4, C-5, C-20, C-61.9n
— Spyck, H. van der: B-6 (I), K-1, 7; C-5, N-78, 79, 81.1-2, 82.1.
— Tydeman: N-97.3.
Pipa, Spinoza: C-26, C-64.
*Pirke Avot* (Máximas de los Padres): C-19.
Piscatorius (J): N-71 (17).
Placer/es: J-72, C-26, L-10, 29.
Plata, judíos no llevarla de España: N-1; Spinoza poca: C-64, N-61.3; N-96.

Plautus/Plauto: N-71 (145).
Plinio el Joven: N-71 (136).
Pobre, familia: B-2; C-2; L-23-24.
Poema/Poesía/Poeta: J-3n, J-17, B-5n, L-a, L-27n, N-31.6, N-34n, N-71 (37), (63), (63n), (83n), (108), (133n), (134n9, (139n).
Poiret (P.): B-9(P); C-59.
Política: K-4; L-6, N-52; v. TTP.
Pomponne (Simon Arnauld): B-14(Z); C-63.
Portugal/gués: B-14(Z); C-1n, 2, 3, 9, 24; L-2, 9, 36; N-2, 3n, 5, 8n, 9, 16, 19, 20, 22, 26, 29, 30n, 32n, 36n, 42, 43n, 44, 46, 47, 71(11n), (38n), (48n), (55n), (108n), (117), N-71n, 2.º (síntesis), N-95n, 97.1; v. Lusitano.
Póstumas, Obras de Spinoza: v. Opera posthuma.
Prado (Isaac de): N-97n.
Prado (Juan de): C-8n, 64n; L-13n; N-45-46.
*Praeadamitae*: N-53.
Precio: K-8, C-19, L-23, N-64, N-75.
Predicador: B-6.1: C-34; N-48.
Prefacio, a NS/OP: B-4, 5, 7, N-91, 96.6.
Prejuicio: J-33; B-15; L-15, 27.
Preordenación: J-18.
Presunción: L-27.
Presupuesto: B-8; C-43.
Principio: B-1, 7(L), 10(S), 16; C-4, 8, 33-35, 54; L-15, 16, 43: N-51, 97.6; petición de - : B-9(R); C-43.
Principios (de la fe): J-30, 52; C-31.
*Principios de filosofía de Descartes*: J-8; B-7 (k), 7(K); C-33; L-, 15, 16(f), 41; N-72, 95, N-96.6.
*Problemata politices*: N-77.
*Profesión de fe cristiana* (Jelles): B-13(Y).
Profesor: J-7; B-3(d), 5; K-6; C-4, 29, 31, 41, 48, 52, 56-58, 61-62, L-18; N-94.
Profeta: C-39; L-4, 29-30; N-29.
*Programma adversus anonymum*: N-53n.

*Promesa* (donativo): N-7n, 39, 39n.
*Prophetiae Malacbiae*: N-77.
Protestante, amigo de Spinoza: B-18; judío protestante, Spinoza: N-94.
Providencia: B-8, 17; N-93.
Provincias Unidas: L-42.
*Prudentia theologica*: C-57.
Prusia: C-61.
Pulir/pulmentar: J-5, K-4, C-19, C-21, C-73, C-74, N-49, N-61, N-72, N-82, N-92.
Púlpito: L-42.1.
Puñalada: B-3, C-9.
Pupitre: v. Escritorio.

*Quaestiones alnetanae*: C-59n.
Quevedo (F. de): N-71 (36), (37), (152).
*Quintessences*: L-b, 19 (aa).
Quinto Curcio: B-18(c).

Rabí. C-10, 13; N-31.
Rabino: B-3; C-8; L-2-3, 5n, 7, 12; N-44.
Raetken (U.): N-71 (117).
Raey: N-51.
Raf Judá: C-17.
Rappolt (F): C-58.
Rareza/raro: J-75, B-18, N-83.2.
Rashi/Jarchi (Rabbi Salomón ben Isaac): N-30.5, N-31.5, N-71 (1n).
Razón: J-1, 20-21, 23, 27-8, 30, 32, 35-7, 45, 48, 50, 53; C-47, 59; L-1, 2, 27, 30.
Rector, en La Haya: L-43n, N-96.5, 96.5n.
— en Leipzig, Feller: C-57n.
Réflexions curieuses: L-19(a, 19(aa).
Reformado: K-5.
*Réfutation des erreurs de B. de Spinoza*: C-59n.
Regeneración (salvación): J-29, 43.

Regius: N-51.
Reino, de Dios: J-29.
Religión: J-20, 27, 27n, 33, 50, 52, 54, 56-57, 63, 68; B-3n, 14. Z; K-5; C-5, 15, 25, 29, 31, 34, 39-42, 52, 56, 63; L-a, L-b, 2, 12, 30; N-48, 53, 56-58, 71 (27).
Rembrandt, H. Van Ryn: N-71 (99n).
República/no: C-30; N-48, 58.
Resentimiento: L-19.
Resurrección, de Jesucristo: C-subtítulo, C-48, 50; N-89.
Retiro: L-15.
Retórica: L-7, N-31.6, N-52n, N-71 (7n), (12n); v. elocuencia, poesía.
Retrato: K-1, C-20, N-54; cuadrito, Masaniello, etc.
Reynoso: C-64n; N-46.
Reynst: N-14.
Rhenius (J.): N-71 (109).
Richelieu: N-71 (108n).
Rieuwertsz (J.): K-9; C-27, 45, 67; N-41n, 45, 56, 72, 94.
Rieuwertsz (hijo): N-96.3.4.5.7.8.
Rijnsburg: J-4; K-3; C-22, 22n, 59; L-14; N-97.2.
Riolanus (J): N-71 (30).
Riqueza: L-23.
Risa: C-26.
Rodríguez: v. Manuel: N-4; Pedro: N-3.
Rodríguez/Roiz, Catarina: N-43n.
Rodríguez/Roiz, Manuel: N-4, 5, 6, 12; v. Espinoza.
Rodríguez Vega (Manuel): N-4.
Roiz/Rodríguez (Catarina): N-43n. l.
Roma: N-64.
Ropa: N-70.
Rottenveel: N-48.
Rotterdam: K-1; C-5, 52, 55, 60; L-19; N-18, 86.
Rozemary-steeg: C-38.
Rumiel: C-17.

Saavedra Fajardo (D.): N-71 (40).
Sabiduría/sabio: J-54; Spinoza: J-6, L-23, 26, 38, 40.
Sacerdotes, japoneses: B-1n.
Sacro Bosco (J): N-71 (20), (21).
Saduceo: L-4.
Saint-Glain: L-19(a), 19(aa).
Salomón: J-38; C-17.
Salud: L-18, 25.
Salustio: N-71 (124).
Salvación: L-30, 32, 38, 43, 53; B-1; C-48; L-29; N-89.
Samuel (R.): N-71 (56).
Sandius (Ch.): N-71 (42), (104).
Santuario: L-19.
Sardalifón: C-17.
Scaliger (J.): N-71 (103, 103n).
Scapula (Johannes): N-71 (3).
*Schadai* (todopoderoso): C-17.
*Schammata* (enseñanza): C-14, 16, 18.
Scheiner (Ch.): N-71 (75).
Schelius (R. H.): L-42.
Schevat: C-17.
Schiedam: C-27, 67.
Schmeding (Robert): C-71, N-78, 78n.
Scholtze, S. G.: N-61n.
Schooten (F.): N-71 (15), (49), (53n), (64).
Schrevel (C.): N-71 (85).
Schröder (F. Fr.): C-68.
Schuller (Georg Hermann): C-64n, 66n; N-40, 41n, 43, 55n, 60, 75, 80, 83, 86-88.
Schuyl (F.): N-71 (51).
Scioppius (G.): N-71 (111).
Secta: J-56; B-1, 11, 18; L-16; N-70.
Secundus (J.): N-71 (139).

Securus (Th.): C-57.
*Sefer Dikduck*: N-71 (59).
*Sefer Elim*: N-71 (57).
Seldenus (Johannes) C-11, 16, 17n; L-l0n.
Sello, del notario: N-67; de Spinoza: N-6, 72.
Sémola: C-23.
Séneca: K-3; N-71 (105), (128), (138).
Senior:
— Baruch/Enrique Garcés: N-8, 43n
— Débora, esposa de Gabriel Álvarez: N-8
— Jacob, hermano de Débora: N-8
— Jeosua/Josua <Josué>, hermano de Débora: N-8.
*Sepharim* (libros): N-44.
Servaas van-Roojen (A. J.): N-61n, N-71 (12n), (126n), N-71n, 1.º (introducción).
Sevilla: N-45-46, N-71 (65).
Silencio: C-20, N-56, N-61.11.
Silván: C-17.
Simon (Richard): B-8(M); C-59; N-71 (102n).
Simplicio: N-71 (89).
Sinagoga: B-3; C-8-11, C-12-13, C-66.4; L-5-7, 10-11; N-39n, 45-46.
Sistema: B-1, 4. 5[Gn], 7-11, 15-17, L-a, N-52.
Sistema sobrenatural: C-61n.
Slingerlant (Abram): N-73.
Snellius (W.): N-71 (61).
Sobriedad.
Sociniano/Socino: B-11; C-53n; N-54, 57, N-71 (42, 135).
Solano Robles (Fray Tomás): C-8n; N-45.
Soledad: J-7, 24; K-3; L-10, 12-13, 17, 22.
Soliz/Solís (Giomar)/Ester Espinoza: N-36.
Sonrisa: L-23.
*Sophar*: L-l0n.
Soudael/zum Dahl (H.): N-61.11, N-67.
*Specimen artis ratiocinandi*…: L-43.

Spiegel: N-32.
Spinosa (sic): L-a, L-b, L-1, 2, 10, 11, 12, 13, 15, 16, 18, 19, 22, 24, 29, 30, 31, 40, 41, 42, 43, N-2, 9, 24n, 43, 45-46, 48-50, 56, 59, 65, 68, 81-82.
Spinoza: (*passim*) (Bayle, Kortholt, Colerus); v. Espinosa/Espinoza, Spinosa.
Spinozismo/spinozista: B-11, 15, 16; C-48, 56n, 60.
Spizelius/Spitzel (Th.): C-39, 41, 52.
Spuy: C-68.
Spyck (H. van der): K-1n, 3, 7n; C-3, 20n, 21, 27, 45, 67, 68, 71, 72, 73, 74n; L-20n, 26n; N-61, 64n, 66, 67, 68, 70n, 73, 74, 78, 79, 81, 82, 96n, 97.4.
Stathouder (lugarteniente): L-42n.
Steenkerken, batalla de: C-29.
Stensen (Niels): N-65, N-71 (68), (153).
Stille Verkaade: C-22.
Stolle (Gottlieb): K-5n; N-96.
Stouppe: B-3(D); C-29-30; N-56, 58.
Stralen (R.): C-73.
Stuiver: C-23n.
Subasta: C-72-74; N-63.
Sublevación, contra Luis XIV: C-6; contra Spinoza: L-32, 32n.
Sufrimiento: L-10, L-25, N-40.2
Suiza: N-58.
Superstición: L-6, L-19(a), 28-29, 38.
Suplicio: L-6.
Surenhusius, W.: C-16, 17n.
Sustancia: B-1(A); C-48; L-4; N-29, 40, 84.

Tácito: N-71 (4), (159).
Talbot (Th): C-69.
*Talmud/talmúdico*: C-11n, C-14n, C-15; L-2, L-2n, N-31.7, N-7 1(8),(43), (82n), (83).
*Talmud Torá* (escuela judía): N-21, N-30, N-71 (118n).
*Tapijthuis*: N-97.

Tartufo: L-25.
Teatro: B-3n; C-6n, C-9.
Telescopio: J-5; B-4; C-19; L-18; N-49, N-72.
Temor: B-10; C-42; L-2, 18.
Temperamento (carácter): C-25n, 66.
Templo: B-6.1; L-6.
Templo (León): v. León Templo.
Teofilacto: J-28; L-30n.
Teofrasto: L-30(n).
Teología/teólogos: J-3, 8; B-2(b), 4(F); C-7, 29, 56-58; L-6; N-56, 80n, 91, 94.
Terror: C-63.
Testamento: v. ab intestato
— Ester Espinoza: N-36, 36n.
— Kerckrink: C-5n;
— Spinoza: N-64, N-66n, N-78, N-83.2n
— Vries: B-2(a)n, C-27; L-24.
*Testamentum Novum*: N-71 (2).
Testimonio: J-42-43, 45.
*Teva* (tribuna, tarima): N-44.
Tevat: C-17.
Thamus: C-17.
*Theatrum principum*: C-20n.
Thibon (Ibn): N-71 (19).
Thomasius (Christian): N-61n; (Jacob): N-51, 52.
*Tiberias sive Commentarius…*: N-71 (1).
Tiele: N-71 (152n).
Tifeo: N-71 (59n).
Til (Adriaan. van): C-69.
Til (Salomon, van): B-3(d), 8(M); C-6n; N-92.
Tirano: L-27.
Tisri: C-17.
Tisis: N-96.2; v. tuberculosis.
Tito Livio: N-71 (5).

Títulos, raros entre los papeles de Spinoza: N-75.
Tocino, Spinoza: N-58.
Tolerancia: J-58-62.
*Torá*/Torah (Ley, enseñanza): v. Talmud, etc.
*Tossaphot* (comentarios): N-31.
*Tractatus moralis de naturali pudore*…: C-54.
*Tractatus theologico-politicus ad veritatis lumen*…: C-56.
*Traite des cérémonies*: L-19(a), 19(aa).
Tranquilidad: L-20, 29.
Transcendente: C-47.
*Tratado breve*: N-96.8, N-97.5
*Tratado político*: J-70; C-44.
*Tratado de la reforma del entendimiento*: J-71, 72, 73, 74, 76, C-44, N-87.
*Tratado teológico-político*: J-8, 13-63-68; B-3, 5(F), 7, 8, 18, 29, 32, 35, 37, 39-40, 55-56; L-19, 19(a), 19(aa), 33n, 41, 43; N-53-59, 95, 96.
Trato: C-25.
Tremellius: J-35; N-71 (2), (29).
Tschirnhaus (E. W. von): N-59.1, 60n, 83n, 85.3, 86, 87, 88.
Tuberculosis (tisis): J-4; B-5; C-64; N-60, 95.
Tuinman (Carolus): N-63n.
Tulp (Dirk): C-21n.
Tulp (Nicolaas): N-71 (99).
Tulpenburg: C-21n.
Tutor, de Spinoza: L-32n, N-43, 43n.
Tydeman (Daniel): N-48, 97.

Ulm: B-18.
Universo: B-1, 9, 16; C-47, 48.
Uriel, ángel: C-17.
Utrecht: B-3 (D) B-5(h), B-5(G); C-29-30, 41, 52, 61; L-22; N-58.
Uvas pasas: K-10, C-23.

Vacío: B-17.
Valentía: B-10(S); L-7.

Valentín (Basilio): N-71 (131n).
Valera (Cipriano de): N-71 (27).
Valkemier (G.): N-71 (32).
Valladolid: N-3.
Vanidad: B-10(S).
Varón/varones: J-41, C-60, C-64, N-51, N-77.14.
Vassor: B-8(M).
Vatia (S): K-3.
Veer (Anthony de): N-66.
Veerkaai: v. «Stille Verkaade».
Velen (van): v. Werve (van de).
Velthuysen: B-9(P); C-54; N-71 (122), (149).
Veneno: B-12, C-31, C-65.
Venganza: L-5, 7, 12, 42.
Verdad: J-58; B-5; C-8; L-1-3, 12-13, 16, 18, 27, 31-32, 34, 39.
Versé (H. de): B-9(P); C-53n, 59.
Verso: J-17n, N-46, N-97.2n.
Verstap (W.): N-71 (78).
*Vervolg van 't leven van Philopater*: C-38, 60-61.
Veslingius (J.): N-71 (28).
Vespucio (B.): N-71 (20).
Vestido: C-24; L-23; N-61, 69, 70, 95; de franciscano: B-14; C-63.
Viana (Portugal): N-2.
Vicario Apostólico: N-65.
Vicio: C-48, L-17, 22.
Vida: J-2; K-7; L-4, 30, 37, 39-40.
Vidiferre: N-32n.
Vidiger: N-32.
Vidigueira: N-3, 3n, 18n, 32n, 43n.
Vidrio: K-4; C-19, 21, 73, 74; N-72, 82, 94.
Vieiger: N-32n.
Vieta (F.): N-71 (15), (53n).
Vigneul Marville; B-14(p).
Viguera: N-32n.

Viguere: N-32n.
Vino: B-6.1; K-6; C-23, 68; L-24(c); N-58, 96.2.
Virgilio: J-17; N-71 (32), (144), (155).
Virtud: J-15, 17, 20, 24; C-48; L-22, 29, 32, 37, 38.
Vischer (Bernard): B-15n.
Visita: B-4-6, K-4, K-7n, C-20, C-64, 65-66, L-12, 15, 17, 18, 22n, N-56n, 58, 59n, 65, N-71 (160n), N-88.
Vives (Luis): N-71 (12).
Vivienda/s, de Espinoza/Spinoza: N-22, 97.3.
Vloienburg: C-2n; Vlooienburg: C-2n; N-22, 32.1, 32.2.
Voet/ius (G.): N-71 (44).
Volder, de (Burchard): N-59n.
Volkaertsz (Jan): N-29.1, 36.
Voluntad: J-12, 21, 29, 30, 42, 46, 48, 58, 61; C-17, 48; N-45, 64.
Voorburg: J-4; B-18n; K-3; C-22, 22n; L-16; N-48n, 49, 97.3.
Vosser: B-8n.
Vossius (G. J.): N-71 (52n), (110),(116).
Vossius (Isaac): N-71 (52n).
*Voyage d'Espagne*: N-71 (126).
Vries (S. J.): B-2 (pensión); C-27, 27n; L-24, 24n; N-85.3.
Vries (de Schiedam): C-27, 67, N-74n.

Waasbergens: C-60.
Warnaerts (Jan): N-27.
Werve (Willem, van de): C-22; N-97; v. Velen.
Weyl (H-J-van): C-37.
Wierwerden: C-59.
Winckel (Jan): N-71n, 1.º (introducción).
Witt (Jan de): K-6; C-30; L-20, 26(a), 32n, 38n, 42; N-55, 57n, 59.3, N-71 (35n), (49n), N-9n, 89n, 92n.
Wittich (Christoph): B-15; C-48, 48n, 60, 60n.
Wolsgryn (Aart): C-38 y C-38n.
Wolzogen (L. van): N-71 (135).

Yoseph (Salom ben): N-30.
Yvon: B-8(c); C-59.

Zacariel: C-17.
Zefariel: C-17.
Zimmermann: C-60.
Zuriel: C-17.

# Notas del traductor

[†] Siglas alfabéticas y códigos numéricos en el inicio de la Bibliografía. <<

[†] Siglas alfabéticas y códigos numéricos en el inicio de la Bibliografía. <<

[†] Siglas alfabéticas y códigos numéricos en el inicio de la Bibliografía. Esquema o estructura del KV, al final de su «Introducción», p. 99 <<

[1] Este «Compendio», cuyo autor se supone que es el cirujano de Rotterdam, Johannes Monnikhoff (1707-1787), recoge con fidelidad las ideas principales de todos y cada uno de sus capítulos; y, en nuestra opinión, guarda ciertas analogías con la presentación del PPC, titulada «Al benévolo lector» y redactada por L. Meyer, así como con el célebre *Prefacio* de J. Jelles a OP/NS. Por tanto estimamos que también él merece ser antepuesto, a modo de pórtico, al texto de Spinoza. **<<**

[2] El título «Tratado breve», que suponemos es obra de Monnikhoff, parece aludir a otras obras de Spinoza, ya que el término «tratado» es común con TIE, TP, TTP; y el calificativo «breve», en cambio, lo distingue de ellos. Por otra parte, como su contenido general coincide con el de la *Ética*, se le ha añadido un «subtítulo», que explicita el objetivo (felicidad) del tratado y sus dos partes: Dios (1.ª) y el hombre (2.ª), con lo cual su analogía con la *Ética* (2/pref) queda más clara (N-97.5). <<

[3] Este «Prefacio» al KV es un documento histórico de primer orden, ya que contiene datos de gran valor para la redacción y traducción del tratado. La posible implicación de J. Jelles se refuerza, a su vez, por el extraño contraste entre ciertas expresiones un tanto groseras («tapar la boca», «meter en los puños», «basura e inmundicia») y otras cristianas («espíritu de mansedumbre y tolerancia», «Cristo señor y maestro») (TTP, 5, p. 80; 20, p. 245; *Prefacio* a OP/NS: J-58-62; Ep 67, p. 287: de A. Burgh).

Añadir que hemos omitido aquí el «Índice» de capítulos, que consta en ambas versiones del «Compendio», porque apenas difiere del impreso al final del texto del tratado. <<

[†] El «Índice de capítulos», impreso aquí por Gebhardt [1/13-14], en esta edición va al final (pp. 998-999). <<

[4] El título de la primera parte no se halla en ninguno de los dos manuscritos (ms. A y ms. B), sino que ha sido restituido por C. Gebhardt, por analogía con el de la segunda parte y a partir del «Compendio» del tratado. <<

[5] El primer capítulo, cuyas notas son más extensas que su texto y aclaran o completan sus argumentos, tiene interesantes analogías con pasajes paralelos de otras obras de Spinoza (Ep 2, Ep 4, Ep 12, Ep 34-36; PPC, I, 5-7, E, 1/1-11; TTP, 6, etc.) y de Descartes (*Med*. III y V; *Princ*., I, 14-21; *Rationes*). <<

[6] Este comienzo (§ 1), sin duda alguna brusco, parece delatar que faltan algunas líneas iniciales, en las que el autor aludiría, como en E, II y en CM, I, al contenido de esta primera parte. En todo caso, su base teórica es el criterio cartesiano de verdad como idea clara y distinta, aplicado a la idea de Dios (ver nota 8), cuya definición se supone conocida y a la que, de hecho, Spinoza remite en nota (§ 3*. 1), ya que ésta se refiere también a lo dicho en § 1 (ver nota 9). Por eso el autor del «Compendio», al resumir este capítulo, afirma que Spinoza define a Dios como «un ser que consta de infinitos atributos» y que de ahí «concluye que la existencia pertenece absolutamente a su esencia o que Dios necesariamente existe». <<

[7] En la «nota» (§ 1*) se adelanta el concepto de «naturaleza», como esencia necesaria (§ 8*. 4), aludiendo sin duda al pasaje en que Descartes expone su argumento *a priori* de la existencia de Dios (*Med*. V: AT, VII, pp. 66-67). <<

[8] Tal como está (§ 2), el argumento se funda en el concepto de esencia en general (toda esencia, en abstracto, es necesaria y eterna), en cuyo caso no conduce más que a la existencia «posible» de Dios (§ 3*. 2; y nota 10). Si, en cambio, se fundara en la esencia de Dios y dijera «la esencia de Dios es eterna», etc., sería una «petitio principii», ya que eso presupone la esencia del ser infinito como real (§ 8*. 5; TIE, § 54 y notas t, u). Spinoza parece reconocerlo, cuando remite (§ 3*. 1), a la infinitud de Dios (cap. 2; nota 9).
<<

[9] Aunque en el (§ 3*) Spinoza ya se refiere al argumento *a posteriori*, en el primer punto (§ 3*.1) se formula un argumento *a priori*, típicamente cartesiano: entre los infinitos atributos de Dios debe estar su existencia real (*Med*. V, pp. 66-67); por eso, como hemos dicho (notas 7 y 8), se remite a: cap. 2 (§ 12, § 17, § 28). <<

[10] El texto del segundo punto (§ 3*. 2) parece defectuoso. Aún añadiendo <de ella>, subraya la diferencia, en vez de la identidad o acuerdo entre idea y cosa, como exigiría la respuesta a la objeción inicial. En nuestra opinión, la clave es la contraposición del «materialmente» de la nota al «formalmente» del texto; pero, tal como está, no llega a refutar la objeción contra el argumento cartesiano *a priori*, sino quizá a mostrar que ella es equívoca, ya que toma ambos términos en sentido material (idea como acto y objeto como cosa: son distintos) y no formal (idea como representación, verdadera u objetiva, y cosa como objeto representado: son coincidentes o idénticos). De hecho, esta última es defendida por Spinoza en lo que sigue (§§ 4-8; § 8*; II, 15, §§ 2-3; etc.). <<

[11] Se trata (§ 3) de la primera prueba «cartesiana», *a posteriori*, que afirma que la causa de nuestra idea «objetiva» de Dios solo puede ser la existencia (real o formal) del mismo como ser infinito (*Med*. III: AT, VI, pp. 41-42; y *Rationes*, prop. 2; *Princ*., I, 18; Spinoza, PPC, I, 6). Puesto que su punto flaco reside en que es posible el error y, más radicalmente, la ficción, es decir, en que la causa de la idea no sea el objeto real, sino el sujeto humano, en cuanto capaz de fingir o fabricar ideas «subjetivas», Spinoza se esfuerza en demostrar que la ficción, al menos la absoluta, es imposible. <<

[12] En el argumento *a posteriori* Spinoza (§ 4) procede como sigue. En § 4 explicita el argumento de § 3: causa formal = idea objetiva (nota 10). A continuación, prueba la premisa mayor (el objeto es causa de la idea: §§ 5-8) y la menor (el hombre tiene idea de Dios como ser infinito e inmutable: § 9). Como diremos (notas 14-20), la larga nota (§ 8*) es algo así como un discurso paralelo, aunque en términos más negativos por responder a una objeción. Pero, tanto en el texto como en la nota, se intenta demostrar la existencia de Dios como ser infinito y omniperfecto. <<

[13] El principio aquí enunciado (§ 5), de que el entendimiento finito (humano) no puede (comenzar a) entender nada «por sí mismo» (*door zig zelf*), sin ser antes determinado por un objeto exterior (§ 5, 3), es la base de la argumentación siguiente (§ 8). No obstante, esta tesis debe ser conciliada con otra, no opuesta, sino complementaria: que todas las cosas particulares, por ser modos finitos, tienen que estar determinadas por Dios, o sea, por un atributo divino. Y ambas, a su vez, con la tesis racionalista de Spinoza, simbolizada en el «autómata espiritual» (TIE, § 85). Por lo cual, las tres confluyen, finalmente, en la doctrina clave o angular del spinozismo: que el alma o mente humana es, a la vez, modo del pensamiento infinito e idea de un cuerpo existente. <<

[14] El problema de la ficción (§ 8*. 1), típicamente cartesiano (*Med*. III: AT, VII, pp. 29ss.), lo resuelve Spinoza (TIE, §§ 52-65; CM, I, 1, p. 246) sobre la base de su realismo metódico: «habemus enim ideam veram» (TIE, § 33; § 79; PPC, I, *Introd*. de Spinoza, pp. 146-149), como apunta también aquí (§§ 6-7 = § 8*.1).

En esta nota (§ 8*) se siguen los pasos siguientes. La ficción absoluta es imposible (1), porque toda generalización y ficción presuponen ideas que proceden de objetos reales (2), y porque las esencias —sean imposibles (3), posibles (4) o necesarias (5)— son independientes de mí y diferentes entre ellas (6). Por tanto, tampoco Dios es una ficción mía, sino que debe existir como sujeto real de cuanto yo afirmo (4 y 7), el cual posee, además, infinitos atributos, aunque solo dos nos son conocidos: el pensamiento y la extensión (8-10; 2, § 17*. § 17**). <<

[15] Si la idea formada a partir de «la cosa misma» (§ 8*. 2) fuera ficción, todas las demás (ideas derivadas) lo serían también. Spinoza demuestra aquí que tiene ideas claras sobre la teoría de los «universales» clásicos: no solo de su origen por abstracción o generalización (E, 2/40e (1, b-d); 2/48e (a)), sino también de la oposición entre su extensión y comprensión; y, sobre todo, del problema que plantea su aplicación a las cosas singulares. Por eso alude a la dificultad de «descender» de lo universal (todos) a lo particular (algunos) y a lo individual o singular (único real) (TIE, § 76; §§ 93-94; § 98). Es el problema, que la escolástica conocía también como «contracción» del ente (o de un concepto universal) a sus inferiores (*Ética*, nota 37). S. Tomás (*Quaestiones disputatae De anima*, 20, resp., § 6) plantea el problema («nihil enim est in rebus singularibus quod ex illis universalibus causis non derivetur»); y, tras analizar el caso concreto de la predicción de un eclipse, señala la dificultad esencial («quantumcumque adunentur aliqua universalia, nunquam ex eis perficitur singulare»). Y la razón decisiva es el cambio, ya que impide que la «verificación» científica sea nunca tal, sino más bien una «refutación» o conjetura (Popper: *Ética*, notas 38 y 48). <<

[16] Con la expresión «animales monstruos» (§ 8*. 3) Spinoza se refiere a lo que él suele calificar, en terminología técnica, de «quimera» (KV, II, 16, § 4*. 4; *Índice analítico*). Aquí la imagina con figura de «caballo y pájaro», análoga a la de caballo y grifo (hipogrifo) o a la clásica de león y águila. <<

[17] Desde aquí (§ 8*. 4) hasta el final (§ 8*. 10), el ms. A da el texto como subnota a «otras ideas» (§ 8*.2); mas ello no afecta ni al orden ni al sentido. En realidad, este párrafo no solo aclara el § 2 (prueba *a priori*: idea necesaria), sino también el § 4 (prueba *a posteriori*: causa de la idea). Para la alusión al amor en un alma sin cuerpo: Descartes, *Carta a Chanut* (1-2-1647): AT, IV, pp. 600s. <<

[18] En la idea de Dios como «sujeto» (8*. 4 y § 8*. 7) de lo que yo afirmo de él y de todas las cosas, en general, va implícita la distinción entre sustancia y modos (*Diálogo* 1.º, § 9; *Apéndice* 2.º, §§ 10-11). Ello implica que sin la existencia de Dios todas las ideas humanas se quedarían sin un auténtico sujeto, ya que ella es referencia necesaria de toda idea verdadera (TIE, § 70, fin). Y, por tanto, de cualquier afección del ánimo, que se quiera concebir de forma adecuada (E, 5/4 y 5/14). El spinozismo se sitúa, pues, en el polo opuesto de doctrinas antimetafísicas, como la del budismo antiguo (Nagarjuna), y de las actuales filosofías sin sujeto, al estilo de Foucault, Rorty y Derrida (Juan Arnau, *La palabra frente al vacío. Filosofía de Nagarjuna*, FCE, 2005, 347 pp.). Para la crítica de Spinoza a las diversas pruebas *a posteriori* de la existencia de Dios: notas 25 y 227. <<

[19] La expresión «hasta ahora» (§ 8*. 8-10), referida a los dos atributos conocidos, no alude a este tratado (la «extensión» será mencionada más tarde (2, § 17*, § 17**, § 18), sino a la vida humana en general, como lo confirma el hecho de que la misma idea se repetirá algo más adelante (2, § 28; 7, § 1*; *Apéndice* 2.º, § 13). <<

[20] La formulación, un tanto críptica (§ 8*.10), de Spinoza, de que los otros atributos no nos han dicho, «al menos hasta ahora, qué son», pero que sí nos sugieren la necesidad de su existencia, no hace sino apelar al concepto de ser absolutamente infinito, que tenemos que afirmar, mas no podemos «comprender» (Ep 64-65, Ep 70, Ep 82-83; PPC, I, ax.3) y que estriba en que afirma de Dios atributos que somos incapaces de identificar y nombrar. <<

[21] Entendemos que Spinoza opone aquí (§ 8) unas cosas conocidas a otras también conocidas, y no a las desconocidas, puesto que él sostiene que el conocimiento humano comienza por la experiencia (Ep 10, p. 47; PPC, I def. 1 y ax. 2 con prop. 1; E, 2/ax2 y 2/ax4). <<

[22] Al final de (§ 8), Spinoza alude a la distinción clásica (CM, nota 116) entre «formal» y «eminente», que se suele aplicar al modo de existir las perfecciones de las cosas finitas en Dios, ser infinito y omniperfecto (KV, II, 19, § 5; PPC, I, ax. 8; E, 1/15e). Aquí se refiere a la «existencia», a fin de exigir que esté en él formalmente y no «eminentemente», alegando que no hay nada «superior a Dios», cuando lo habitual es decir que «Dios es superior», en toda perfección, a los seres en los que algo existe formalmente (CM, nota 116). Por el contexto se colige que Spinoza quiere subrayar que, puesto que la idea, que el hombre tiene de la existencia de Dios, es exacta, ésta se da en él formalmente, es decir, tal como él la concibe, y no solo eminentemente, es decir, de forma más perfecta de la por él conocida, pues esto *supondría que no la conoce tal como es*. No obstante, ver lo que se dice, en contextos análogos, sobre el pensamiento y sobre la extensión en relación a Dios: CM, II, 1, p. 252/15-18; 12, p. 280/30-32, etc. <<

[23] El argumento *a posteriori* de Spinoza es cartesiano hasta el final (§ 9): la idea de Dios no es fabricada por el hombre, sino que es objetiva. A condición, termina matizando (§ 9*), de que no confundamos sus atributos con sus «propios» (7, § 1). Esta distinción, sin embargo, no parece aquí pertinente, ya que desvirtúa conceptos básicos, como «infinito» y «por sí mismo», en los que se apoya el argumento. Y menos quizá, por ilustrativo que resulte, el calificarlos de «adjetivos» (3, § 1) y de «modos» (*Diálogo* 1.º, § 9; 7, § 1*), y otras expresiones análogas (notas 44, 54, 69, 88, 92). De hecho, varios de ellos serán mantenidos en la *Ética*, y calificados de «propiedades» de Dios o de la sustancia (E, 1/ap (a); 2/10e (1)). <<

[24] Con la expresión «causas externas» (§ 10), también usada en la *Ética* (1/11e), Spinoza critica la prueba *a posteriori* clásica o no cartesiana, es decir, por los efectos finitos, en cuanto que exigen una causa infinita y transcendente (I, 7, § 5, 7 y § 12; II, 24, §§ 9-13; TIE, § 19, 3 y nota f). <<

[25] Spinoza es aquí (§ 10) explícito, al mencionar al autor clásico de las «cinco vías» (S. Tomás: *S. theol.*, I, 1, a. 3; *S. contra gentes*, I, 10-11). Al tiempo que rebate su crítica al argumento *a priori*, expresa su preferencia por la idea de Dios como «causa sui», frente a la de «ens a se», sobre la que ironiza diciendo «porque, en apariencia, no tiene causa alguna». Ya que lo cierto es, dice, que Dios es su causa real (I, 3, § 2, 5; 7, § 12; Ep 34, 3.º y 4.º). Señalemos que esta antigua expresión ya había sido rechazada por F. Suárez (*Disputationes metaphysicae* = DM, 1597: 28, 1, § 7) y antes por Avicena (R. Ramón Guerrero, *Avicena*, Ed. Del Orto, Madrid, 1994, pp. 30-38, pp. 70-75), y lo será por Oldenburg (Ep 3, p. 11), así como por Leibniz, en su «comentario» a E, 1/7, donde la califica de ambigua y la sustituye, sin decirlo, por otras dos ya clásicas mediante este axioma: «Quidquid non ab alio est, id est a se ipso, seu ex sua essentia». Spinoza conocía ambas: CM, II, 2, p. 253/11 («a se»); TIE, § 92 («ut vulgo dicitur, causa sui»). <<

[26] En este capítulo se demuestra primero que Dios es (la) sustancia infinita y única (§§ 1-12) y se responde después a ciertas objeciones contra la tesis, en ella implícita, de que no existen otras sustancias (§§ 13-17), y, finalmente, contra la extensión atributo (§§ 18-28). <<

[27] La primera prueba, general (§ 1 y § 1*), se inspira en Descartes (*Rationes*, ax. 6; *Princ*., I, 52; PPC, I, ax. 4 y prop. 4). No obstante, la noción de «todo» (§ 1*) no es unívoca (§ 19; *Diálogo* 1.º, §§ 10-12; *Diálogo* 2.º, § 9). <<

[28] Las cuatro tesis aquí enunciadas (§ 2, nn. 1-4) resumen la doctrina de la «sustancia», reformulada con variantes en: II, pref., § 2; *Apéndice* 1.º, prop. 1-4; Ep 2-4 y *Ética*, 1/1-8), y sintetizada en el TIE (§ 92, § 97). Sus correspondencias serán señaladas en los dos pasajes principales (KV, *Apéndice* 1.º, nota 244; Ep 2, nota 11). Indiquemos, no obstante, ya aquí el distinto «orden» entre las proposiciones:

| | | | |
|---|---|---|---|
| 1.ª) La sustancia es necesariamente infinita | KV, 1 | ap, 3 | E, 1/8 |
| 2.ª) No pueden existir dos sustancias iguales (mismo atributo) | KV, 2 | ap, 1 | E, 1/5 |
| 3.ª) Una sustancia no puede ser causada por otra | KV, 3 | ap, 2 | E, 1/6 |
| 4.ª) La sustancia existe necesariamente | KV, 4 | ap, 4 | E, 1/7 |

Lo más novedoso es que la *Ética* pospone la «infinitud» de la sustancia (1/8) a su existencia necesaria (1/7), que tanto este texto (nota 37) como el *Apéndice* 1.º de KV anteponen; y que, además, este pasaje es el único de los tres que sitúa la «infinitud» en el 1.º de los 4 puestos. No obstante, tal novedad no tiene mayor relevancia, si se tiene en cuenta que los tres conceptos —sustancia, infinitud y existencia— se implican (PPC, nota 36; E, 1/8, nota 20). <<

[29] El problema planteado (§ 3), si puede existir una sustancia limitada o finita, recibe una respuesta negativa: a) porque el infinito no puede limitarse a sí mismo, ya que eso sería cambiarse y disminuir su ser (§ 4 = § 2*. 1-2); b) porque él no puede recibir algo (el límite) de una causa externa, ya que es perfecto o positivo en todos los sentidos (§ 5 = § 2*. 3); c) la oposición entre el todo (infinito) y la nada (§ 1*) conduce a la idea de creación total de las cosas (§ 2*. 4 = § 2*. 1-4). <<

[30] Spinoza radicaliza (§ 5*) el concepto de creación como producción (*ex nihilo*) de algo, para subrayar que Dios es causa total de las cosas, no solo de su existencia (*generare*), sino también de su esencia (PPC, I, 12, cor. 2 y 4; CM, I, 3, p. 241/17ss.; II, cap. 10 y cap. 12), de suerte que ésta no es ni pensable ni posible sin él, dado que su producción no es opcional, sino necesaria; no es transcendente, sino inmanente. Las cosas no serán, pues, otras sustancias, sino modos de la sustancia única. <<

[31] Aquí (§ 6) y en todo el contexto (§ 2-§ 8), traducimos «gelijk» por «*igual*» (Gueroult, (11), I, pp. 474-475), aunque el término indica también la proporcionalidad de la regla de tres (KV, II, 1-2; 4, § 2). No obstante, el uso de los términos no es constante, ya que en pasajes paralelos a éste se habla de «verscheide» (*distintos*) (KV, ap 1.º, ax. 2-4; prop. 1) o de «diversa» (*diversos*) y de «distincta» (*distintos*), en oposición a «commune» (*común*) o a «idem» (*el mismo*) (E, 1/2-5). Entre causa y efecto existen los «mismos atributos» (§ 2*. 5; § 7), mientras que entre extensión y pensamiento no existe nada «*común*» (§ 17*; *Diálogo* 1.º, § 4). <<

[32] Spinoza reconoce que la causalidad del ser infinito y único (§§ 7-10 = § 2*. 6-7) no nos es fácil de «comprender» (§ 9), ya que como causa y efectos deben tener los «mismos» atributos, no se ve cómo lo limitado puede «proceder» de lo ilimitado (§ 2*. 6). Pero el problema, por él planteado desde la infinitud, viene a ser el mismo que debatía la escolástica desde la finitud, a saber, si la existencia (acto) solo puede ser limitada por un sujeto o potencia subjetiva, distinta de ella (su esencia, ya finita), o también por su causa eficiente (Egidio Romano, *Theoremata de esse et essentia*, ed. E. Hocedez, Louvain, 1930; Suárez, DM, 30, 2; 31; Caterus, *I Obj*.: AT, VII, p. 95). Spinoza dirá que el límite o finitud no exige causa positiva, ya que no es algo real, sino una idea que la mente forja para comparar ciertos seres (TIE, § 108; Ep 19, 88-92; Ep 50, y nota 335; E, 4/pref (e-f)). Pero ¿cómo surgen o existen esencias eternas y distintas, en Dios y de Dios? <<

[33] El «absurdo», de que aquí se habla (§ 11, 4), no nos parece sin sentido (Freudenthal, (1.2)). Y ello a pesar de que el texto no dice que habría «infinitamente más sustancias» no existentes que existentes (Curley y Mignini), sino infinitas sustancias no existentes, «más bien que existentes». <<

[34] Esta conclusión (§ 12) cierra, de forma más clara que antes (§ 11, 4), el círculo entre pensar y ser en Dios, según el plan trazado (§ 2, 1 y 4); y volverá a ser recogida al final de las «objeciones» (§ 17, 3, fin). Su tesis es de capital importancia: la sustancia infinita y única no es otra que la naturaleza real, también infinita y única, y se identifica, por tanto, con Dios (*Apéndice* 1.º, cor.; E, 4/pról (d), 4/4d; Ep 36, y nota 263). <<

[35] Las objeciones, aquí refutadas (§§ 13-16), se hallan también en otras obras (E, 1/17e; TTP, 4, pp. 62-63; 6, pp. 81-82). Y, en sentido menos spinoziano, en: CM, II, 10, pp. 271-273. <<

[36] La expresión «hemos hallado anteriormente» (§ 17, 1) parece aludir a: cap. 2, §§ 1-2 (ver notas 28 y 34), sin necesidad de pensar de nuevo en un inicio, que se habría perdido, de cap. I. <<

[37] Este último párrafo (§ 17**. 2, fin) se apoya en lo que precede (§ 17* y § 17**.1) para demostrar que la existencia solo pertenece a los atributos *en virtud* de la unión de su «esencia» con la única sustancia infinita. Por eso su primera frase acentúa el contraste entre sola esencia (*niet als*, «nisi ut»: «nada más que») y existencia. Y la siguiente, referida toda ella a «esencia», en singular, y no a atributos, concluye que, tan pronto se demuestra que ella es (un) atributo de Dios, queda probado *a priori* que la existencia «pertenece» a la esencia (de los atributos), y, por tanto, que éstos existen. Añadir que el último inciso, que aplica la prueba *a posteriori* a la *extensión*, haciendo de ésta el «sujeto» de sus modos, se relaciona con el problema de cómo llegamos a conocer la existencia del *cuerpo* (nota 196; Ep 80, p. 331; Ep 81, p. 332). <<

[38] Tanto el texto (§ 17) como sus dos notas (§ 17* y § 17**) intentan demostrar que no existe ninguna sustancia «particular» o «aislada», que merezca el nombre de tal, es decir, que exista por sí sola. En ambos casos, se argumenta de la infinitud de la sustancia *a* su unicidad absoluta, de suerte que la infinitud garantiza, por un lado, que atributos distintos (pensamiento y extensión) formen una unidad (E, 1/10e), y, por otro, que no exista otra u otras sustancias. <<

[39] Spinoza aborda desde aquí (§ 18) un problema específico de su sistema: si Dios tiene extensión, será divisible (§§ 19-22) y pasivo (§§ 23-25), y, por tanto, mudable (§§ 26-27). <<

[40] La solución dada por Spinoza (§ 19 y § 19*) consiste en una especie de «retorqueo». Precisamente porque la extensión es atributo y sustancia, es infinita, simple e inmutable (E, 1/12-13, 1/15e); y anterior a los modos <particulares>, que son los únicos que se pueden dividir (§ 19*). La filosofía clásica (CM, II, 4-5), que perduraba en Descartes (PPC, I, 16-18), excluía de Dios la extensión para evitar sus imperfecciones; pero Spinoza replicará que, por eso mismo, habría que excluir de Dios igualmente el entendimiento (PPC, I, 9, esc.; CM, II, 12, 281/4-11). <<

[41] En esta argumentación (§§ 19-21), en la que se alude a la tesis cartesiana de la imposibilidad del vacío (§ 19*. 3; PPC, II, 3; III, 1), Spinoza se sirve de la ambigüedad del concepto de «*todo*». Es real en sentido negativo, en cuanto que fuera del ser infinito no existe nada; es un ente de razón, en cuanto que es un término bajo el cual unificamos partes independientes, como las de un reloj o del agua. La dificultad, aireada desde Bayle a Hegel, será si la *pluralidad* no quedará entonces reducida a algo aparente, simple producto de la imaginación (TIE, § 88, §108, 2; Ep 12). <<

[42] La negación de toda pasividad *en* Dios (§§ 22-25), que la filosofía teísta fundaba en las ideas de creación y de libertad de elección, la radicaliza Spinoza con su tesis de sustancia/modo y con la de infinito como *todo*, fuera del cual no existe algo, que le haga pasivo. Una y otra confluyen en la idea de Dios como causa inmanente (*Diálogo* 1.º, § 12; 2.º, § 1, § 3, § 10; 3, § 2, 2; E, 1/18), que era desde Aristóteles la propiedad distintiva de los fenómenos vitales y, sobre todo, de los intelectuales (A. Domínguez, (17), 2002, § 1). <<

[43] La dificultad sobre cuál sea la causa del movimiento (§ 27) es de raíz cartesiana (Descartes, *Princ*., II, 36, etc.): «la extensión, tal como la concibe Descartes, a saber, como una masa en reposo, etc.» (Ep. 82, p. 332; Ep. 80-83 con Tschirnhaus). <<

[44] No se ve muy bien por qué Spinoza califica (§ 29) de «denominaciones extrínsecas» propiedades como «existir por sí mismo, eterno, único, inmutable» (nota 23), ya que esa expresión la suele aplicar a conceptos puramente relativos, como la verdad en cuanto acuerdo con su objeto (TIE, § 69; CM, I, 5, p. 246; E, 2/d4). En un pasaje paralelo (CM, II, 11, pp. 274-275) acepta como propia la distinción de dos clases de atributos, activos y entitativos, y añade que éstos «no expresan nada relativo a la acción, sino su modo de ser…, la unidad, la eternidad, la necesidad, etc.». Quizá con «extrínsecas» indique aquí el sentido relativo o negativo, que, a causa de nuestro defectuoso modo de conocer a Dios, suelen tener los calificativos: no causado, no temporal, no dividido, no cambiante (CM, II, 2, p. 252/29; Ep. 34 y Ep 50: «único» aplicado a Dios). <<

[45] Los dos diálogos que siguen, han dado lugar a múltiples debates, no en cuanto a su contenido general, que es bastante claro, sino a ciertas variantes textuales, al lugar que uno y otro deben ocupar en el tratado y a la fecha de su composición. En este sentido, señalamos lo que sigue. <<

La autenticidad está asegurada por los dos manuscritos y por su doctrina típicamente spinoziana: relación de Dios con las cosas o creaturas (*Diálogo* 1.º, § 12, fin; *Diálogo* 2.º, § 1), explicada a partir de los conceptos de naturaleza única e infinita (*Diálogo* 1.º, § 3), de sustancia-modos (§ 9), de todo-partes (*Diálogo* 2.º, §§ 4-9), y de causa inmanente (*Diálogo* 1.º, § 12; *Diálogo* 2.º, §§ 1-2, § 12).

El lugar que actualmente ocupan, es el asignado por su autor, ya que el primero es anunciado al final del cap. 2 (§ 30) y el segundo enlaza directamente con el primero (*Diálogo* 2.º, § 1). Y con razón, ya que ambos se proponen responder a objeciones que surgen del cap. 2 (nota 26), recogidas aquí por la concupiscencia (*Diálogo* 1.º, §§ 4-7 y §§ 10-11) y por Erasmo (*Diálogo* 2.º, § 3, §§ 10-11), para cuya solución se acude de nuevo al concepto de causa inmanente (cap. 2, § 23).

Sin embargo, como ambos diálogos incluyen alusiones a temas que serán expuestos en la segunda parte del tratado, se ha sugerido que fueron redactados después de ella (nota 59). En todo caso, si sus expresiones son a veces poco precisas, hay que recordar que se refieren a temas (origen del movimiento y del alma) que no están resueltos ni en notas, que se suponen posteriores al texto general (II, pref. y cap. 20) ni en otras obras de Spinoza (notas 32 y 41).

[46] Los términos «entendimiento» y «razón» no tienen un significado muy preciso en este diálogo, como tampoco en KV, II, 3-14. En cambio, «amor» es entendido en el sentido descrito en la segunda parte (II, 5 y 24). En cuanto a la «concupiscencia» (*begeerligheid*), Spinoza suele designarla por «libido» (TIE, §§ 3-11; E, 3/af48, 4/17e, 4/71e, 5/41e, 5/42), pues el término latino (*concupiscentia*) solo aparece dos veces en sus escritos y en boca de otros (TTP, 4, p. 68: *Romanos*, 1, 24; Ep 67-A, p. 294/25; A. Heereboord, (21), 1659: *Exercit. eth.*, XX, 2). Acerca del «deseo» (*begeerte*): II, 17, etc. <<

[47] La ética spinoziana, fundada en el amor (§ 1), presupone la metafísica como ciencia del ser perfecto e infinito y la antropología como ciencia del hombre en cuanto modo de Dios e idea del cuerpo (TIE, §§ 1-16, espec. §§ 9-10; E, 5/36e). Tres perspectivas distintas sobre el tema pueden verse en: A. Domínguez, (1.2), 1992; Idem, (5.2), 2002; Idem, (15), 2007. <<

[48] Este texto (§ 3) no es del todo seguro, por lo cual el ms. B introdujo cambios en su puntuación. Su sentido, sin embargo, parece claro en relación a: cap. 2, § 2 y § 5. <<

[49] La Concupiscencia (opinión) (§§ 4-7) se hace eco de la doctrina tradicional, recogida por el sentido común, sobre la pluralidad de las cosas. <<

[50] Esta objeción (§ 5, 1) parece ir contra Descartes (sustancia infinita, distinta de dos sustancias finitas heterogéneas). Acerca del «todo», de que habla al final, de carácter empírico y plural: nota 41 y *Diálogo* 2.º, § 5 y § 9. <<

[51] Estas nuevas objeciones (§§ 6-7) no tienen por qué ser espurias, ya que son coherentes con el carácter empirista de la Concupiscencia; por eso serán rebatidas por la Razón mediante la idea de la «causa inmanente» (§ 12). <<

[52] Las pasiones citadas (§ 8) son enemigas del amor, porque su objeto es opuesto y cambiante, como se dice en la segunda parte (KV, II, caps. 3, 6, 10). La expresión «tapar la boca» fue recogida en el «prefacio» (nota 3). <<

[53] El Uno o Dios (§ 9) es «sujeto» de los atributos, en cuanto que en él radica su unidad; mas no en el mismo sentido en el que es sujeto de los modos (notas 16, 20, 38). La expresión final, «los demás atributos» parece contraponerse a los dos antes aludidos (§ 4). <<

[54] Leemos «sustancia» (ms. B) (§ 9, 2) y no «sustancias» (ms. A), porque así lo exige el contexto, al hablar de «un Uno». En cambio, calificar a los atributos de «modos» de la sustancia, ya sea como argumento «ad hominem» («tú… yo») (§ 9, 3), ya sea añadiendo que «no le pertenecen realmente» (7, § 1 y § 1*), es más bien hiperbólico (notas 23 y 44). <<

[55] Acerca de la «noción segunda» (§ 10) véase: E, 2/40e1; CM, I, 1, p. 234. <<

[56] En la conclusión (§ 12, 2), la razón muestra la preferencia de Spinoza por la doctrina de la inmanencia (unidad) frente a la de la transcendencia (pluralidad). Por eso en el paréntesis recogemos de nuevo la lección del ms. B, que hace depender del entendimiento sus conceptos, y no al revés, puesto que así lo exige la analogía entre las dos causas inmanentes aludidas, a saber, entendimiento humano/conceptos y sustancia/modos. La «causa sui», por ser sustancia y causa primera, es anterior a todo lo demás: ni depende de nada ni es recíproca con sus efectos (nota 42). <<

[57] La distinción entre «lo anterior» y «la segunda parte siguiente» (subtítulo) parece referirse a las dos secciones de esta 1.ª parte del tratado, cuya estructura es paralela a la de *Ética* I («Introducción» a KV, § 5). <<

[58] Cabe suponer que en «Erasmo» («amable»: deseo racional) se personifican las dudas y deseos del célebre humanista, y en «Teófilo» («amigo de Dios», amor intelectual) el filósofo Spinoza, que son dos matices típicos de la moral del KV (II, 2, § 3 y nota 126; 16, § 1*.1). Pues es de notar que ellos no se oponen, como en el *Diálogo* 1.º el Amor y la Concupiscencia, sino que colaboran como el entendimiento y la razón en la obra de Spinoza (notas 46 y 125). Por lo demás, antes de buscar un precursor en G. Bruno (*De la causa, principio y uno*), donde el amor es el protagonista, hay que pensar en León Hebreo (*Diálogos de amor*), cuya obra estaba en su Biblioteca (N-71 (*48*)); A. Domínguez, (21), 2007. Añadir que la hipótesis de influencias de Bruno en Spinoza, tema reiterativo en Italia, parece estar hoy más que antes en cuestión (Mignini, (21), 2007). <<

[59] Las dos objeciones de Erasmo, de que Dios sería «causa remota» (§ 1) y que el entendimiento humano «no puede perecer» (§ 10), como si estas dos ideas ya hubieran sido aludidas por Spinoza (Teófilo), cuando es aquí donde se citan por primera vez, han hecho pensar que este *Diálogo* 2.º debería ser pospuesto (nota 45) a sus menciones en el texto del KV (I, 3, § 2, 8: causa última; II, 23: inmortalidad). Pero ello obligaría a dividir el diálogo, cuya clave es la idea de «causa inmanente», ya tratada (2, § 23-24; *Diálogo* 1.º, § 12), y a sacarlo de su contexto natural, señalado en el subtítulo (notas 45 y 57). Sobre el término «remota» ver notas 60 y 71. <<

[60] El ms. A dice las cuatro veces «causa remota» (*verder*) (§§ 1-2). Mas, como afirmar eso de Dios no es correcto (3, § 2, 8; E, 1/28e), el ms. B corrige escribiendo tres veces «primera» (*eerder*) y la última vez «remota». No obstante, visto que esta corrección resulta arbitraria, Vloten/Land corrigieron («ad sensum»), introduciendo un inciso con dos negaciones, que recogemos entre < >. La expresión final, «de algún modo», como otras posteriores, apunta el sentido correcto (3, § 2, 8). **<<**

[61] Con causa «interna» e «inmanente», como sinónimos (§ 3), Erasmo alude a: *Diálogo* 1.º, § 12, 2; II, 26, § 7, 5. Sobre la idea de «todo»: notas 41 y 50. <<

[62] Conservamos al principio (§ 7) las dos líneas señaladas con < >, como hicieran Vloten/Land, ya que pudieran proceder de una «nota marginal», mientras que su traslado al final (Mignini) no hace más coherente el argumento central (§ 4-§ 9), ya que ellas, junto con las líneas siguientes, interrumpen la serie de los tres ejemplos (busto: § 5, triángulo: § 6, amor: § 7, fin). <<

[63] Esta idea clave (§ 8) del discurso de Teófilo es netamente spinoziana: las cosas producidas por Dios no aumentan su perfección, porque ellas son modos y él es una sustancia de infinitos atributos sustanciales (7, § 10). No obstante, ver nota siguiente. <<

[64] Teófilo expone aquí (§ 9) la *analogía* entre un «universal» (unión de individuos en la idea de clase o género), y un «todo» (unión de partes heterogéneas en un todo real), en virtud de *la cual* Spinoza los califica de «entes de razón» (nota 17). No obstante, los ejemplos son tan dispares que, con el término «todo» no aclaran la auténtica naturaleza del entendimiento humano como poder de formar ideas y de conocerse a sí mismo y el orden de las cosas (TIE, §§ 104-108 y notas 119-120; E, 2/11c). En realidad, Spinoza califica de «todo» a cosas tan diversas como Dios, la unión de alma y cuerpo, de amante y amado, y de absolutamente infinito (ver *Índice analítico*). <<

[65] La «anterior distinción» (§ 10) parece aludir a § 2 (nota 60, fin). La dificultad sobre el «entendimiento humano» (§ 11), formulada en estilo un tanto elíptico, consiste en que debe ser efecto inmediato (para que sea inmortal) y no del todo inmediato (porque es finito, en cuanto idea de un cuerpo determinado) (nota 66). La misma ambigüedad entre el entendimiento humano y el divino o infinito, lo sucesivo y lo simultáneo, reaparecerá en el texto capital de E, 5/40e. Y su clave nos parece residir en la de los «modos infinitos»: A. Domínguez, (13), 1978. <<

[66] El ejemplo de la luz (§ 12) ilustra dos conceptos clásicos: causa y condición (lámpara y situada en alto; sol y ventana abierta). En la producción de las cosas, Dios es siempre causa inmediata; ellas, en cambio, serán o causa subordinada o condición. El ejemplo, ahí añadido, de la «idea de Dios» alude al mismo proceso, si bien en sentido inverso: nuestra idea de un cuerpo no sería causa (prueba *a posteriori*) de la «idea de Dios», sino una simple condición («para demostrar inmediatamente la existencia de Dios»). ¿Supondría ésta, según Spinoza, una especie de salto místico? (I, 1, 8*; II, 22, §§ 3-5; 24, §§ 11-12; *Apéndice* 2.º, §§ 7-9; E, 2/45-47; 5/14-15, etc.). <<

[67] El *Diálogo* 2.º termina con el tema del amor, con el que comenzó el 1.º.
<<

[68] Dado que el ms. A no incluye título y que el del ms. B («De las obras inmanentes de Dios»), recogido por Gebhardt, no es original, aceptamos el del «Índice». Esa laguna parece obedecer a que casi todo el texto actual habría sido transcrito después de sus últimas líneas y del cap. 4. En todo caso, forma un todo coherente y conecta, además, con el final del cap. 2. <<

[69] Spinoza repite aquí (§ 1*) que los «propios», como él califica muchos atributos clásicos de Dios, no son algo «sustancial» (1, § 9*), aunque esta expresión, como otras análogas, parezca excesiva (notas 23 y 44). <<

[70] La siguiente clasificación de causas se inspira en una obra del escolástico holandés A. Heereboord (*Ermeneia logica seu explicatio Synopseos logicae Burgersdicianae* Leiden, 1654, etc), cuyo título indica que es una reelaboración de la de su maestro, Fr. Burgersdijck (*Institutiones logicae*, Leiden, 1626; reed. póstuma con el título de *Inst. Log. synopsis*, 1645) (A. Domínguez, (21), 2007). <<

[71] En la imposibilidad de descender aquí a detalles, recogemos la división de Burgersdijck (= Heereboord), libro I, cap. 17: 1) *Emanativa, activa*; 2) *Immanens, transìens*; 3) *Libera, necessaria*; 4) *Per se, per accidens*; 5) *Principalis, minus principalis* (*procatarctica, proegumena, instrumentum*, es decir, iniciante, predisponente e instrumental); 6) *Prima, secunda*; 7) *Universalis, particularis*; 8) *Proxima, remota*. Dada su brevedad, el texto se limita a aludir a ideas ya expuestas y, sobre todo, a anunciar otras que analizará después. <<

[72] Los editores y traductores dudan entre leer «obras» (*werken* = ms. A) o «acción» (*werking* = ms. B). De hecho, la necesidad de las unas supone o implica la de las otras (3, § 2, 1: diferencia entre causa emanativa y activa). <<

[73] Estos dos párrafos (§§ 1-2) resumen el argumento positivo (Dios produce todas las cosas tan necesaria y perfectamente como las entiende) y el negativo (si no las produjera, sería imperfecto), como ya ha hecho Spinoza antes (2 §§ 11-16). Añadir que estos dos argumentos se harán clásicos en su obra (E, 1/16-17; 1/33e2; TTP, 6, p. 82; CM, I. 3; II, 10, etc.). Sobre la causa menos principal: I, 3, § 5. <<

[74] Seguimos (§ 5/1) la lección del ms. A <«consiste en la causa primera, la cual»>, que identifica la libertad con Dios (E, 1/d7; 1/29e), y no la del ms. B <«consiste en que la causa primera»>, que la identifica con su forma de actuar. La diferencia no es más que de matiz, ya que, como Dios es el único ser libre, se puede decir que él es la libertad, por la misma razón que se dice que es la Verdad (II, 15, § 3, fin) y la Vida (CM, II, 6, p. 260/15-23). **<<**

[75] En las últimas líneas (§ 6, fin) seguimos la lección del ms. A, <«una causa que tiene un deseo de que»>, en el sentido de que pudiera existir algún deseo, anterior a Dios (II, 17, § 5), el cual fuera la causa del bien y de lo justo. Aun cuando el texto no es del todo claro, Spinoza parece criticar la creencia de que la voluntad de Dios debiera o pudiera tener en cuenta la voluntad y deseos humanos, por ejemplo, en la oración (II, 24, § 2; E, 1/33e (d); 5/17-20, 5/41e: «precio de la esclavitud»). Pero la clave última de todo ello debe ser que Dios es eterno, y en la eternidad no hay ni antes ni después (I, 4, § 3). Este mismo es el sentido de la expresión anterior, «¿podría la justicia dejar de ser justa?», cuyo estilo interrogativo y retórico, aparte de patentizar su asociación al dicho evangélico, «si la sal se desvirtúa, ¿con qué se la sazonará?» (*Mateo*, 5, 13), es el ejemplo prototipo —Dios mismo— de las spinozianas «verdades eternas». <<

[76] CM, II, 9. p. 267/1-16 (texto paralelo). <<

[77] El § 8 viene a repetir, en forma un tanto dialéctica, el mismo razonamiento de § 2, alternando el argumento positivo con el negativo. No hay, pues, razón suficiente para suprimir las frases que aluden a la «imperfección» divina ni para suponer «indecisión» en su autor (Appuhn, (0.2), I, p. 402). <<

[78] Aunque el termino «providencia» (§ 1) solo es frecuente en el contexto bíblico del TTP, la crítica o reinterpretación del mismo está presente en todos aquellos pasajes en que Spinoza reduce la idea religiosa y cristiana de Dios (transcendencia) a la idea naturalista, que le es propia (inmanencia), al referirse a ideas como fin, ley, dirección o gobierno, decreto, concurso, etc. Para «conato» y «aniquilación» (*Índice analítico*). <<

[79] La distinción entre providencia general y particular (§ 2) se halla en Maimónides, (19), cap. 3), el cual dice hacer suya la opinión de Aristóteles, en oposición a la de Epicuro y varias sectas musulmanas. En cambio, S. Tomás (*S. theol*., I, 22, a. 3c), apoyándose en G. Niseno (mejor, en el neoplatónico cristiano Nemesio de Emesa), la atribuye a Platón. Pero uno y otro, a diferencia de Spinoza (E, 4/18e (b)), otorgan un lugar particular al hombre, como tercera clase de providencia. Diversas perspectivas en: KV, I, 6, § 7; CM, II, 7, pp. 262-263; TTP, 16, pp. 189-191; Ep. 32, pp. 169-176. <<

[80] Este tema, antes anunciado (3, § 2) como «tratado de la predestinación», es calificado aquí de «tercer atributo» de Dios (§ 1), y será analizado por Spinoza desde la necesidad ontológica de su acción (PPC, I, 20; CM, II, 3, pp. 243-244) y no desde el ángulo religioso, de la libre elección por Dios de buenos y malos (*Romanos*, 9, 11-12, 18-23), que él cita y comenta (CM, II, 8, pp. 264-265). Es el concepto clave del calvinismo, religión oficial de Holanda y objeto de agrios debates en tiempos de Spinoza (Meinsma, (20), pp. 21-65), lo mismo que en España bajo la perspectiva de la «predeterminación». Desde la perspectiva estoica y de la ciencia moderna ha sido estudiado por Wim Klever, (13), 1988. <<

[81] El objetivo real de este capítulo es rechazar la contingencia (§ 2, 1), primero en general (§§ 2-4) y después en la acción humana (§ 5), a fin de explicar así el desorden y el pecado (§§ 6-8). <<

[82] Spinoza ha demostrado aquí (§§ 2-4) que un mundo contingente sería absurdo, haciendo uso de la distinción entre «sensus divisus» y «sensus compositus» (§ 3, 1), con la que los escolásticos intentaban compaginar la predestinación divina con la libertad humana. En este caso, el primero significa que el mundo no tendría causa alguna (azar absoluto); el segundo, que tiene una causa, pero que su acción sería libre o indiferente, o sea, que puede actuar o no actuar. Sobre la actitud de Spinoza ante el azar: *Correspondencia*, (8, 1): notas 80-81, 90, 352. <<

[83] La idea que inspira la argumentación, regla del método o definición por la causa (§§ 4-5, en relación a § 2, 1), procede de Descartes (PPC, I, ax. 11 = Descartes, *Rationes*, ax. 1). Spinoza toma como base la distinción entre Dios, como ser que existe por sí y es causa de sí, y las cosas, como seres que tienen una causa exterior (§ 1); y utiliza este segundo método para criticar la idea clásica de una voluntad humana «libre» (§ 5). La misma distinción en: TIE, §§ 96-97. <<

[84] Sobre la idea vulgar de orden y desorden (pecado) (§§ 6-7, 1), muy distinta del «orden geométrico» de Spinoza, regido por la necesidad universal, ver: TIE, § 73, §§ 91-103; E, 1/ap (g); Ep. 21, 128-31; Ep 32, 169-70; E, 4/pref. <<

[85] Acerca de las ideas universales o abstractas (§§ 7): notas 17 y 64. La expresión «hemos considerado» (§ 7, p. 43/6), parece referirse a lo que precede (§ 7, p. 42/25). <<

[86] El ejemplo del reloj (§ 9) procede de Descartes, el cual, al final de las *Meditaciones* (AT, VII, p. 84 y p. 89), seguía dudando si el cuerpo no será «un reloj mal hecho» (*Princ*., I, 6; 43). Blijenbergh, en cambio, reprochará a Spinoza que con su doctrina «nos hacemos a nosotros semejantes a los troncos y reducimos todas nuestras acciones a los movimientos de un reloj» (Ep 20, p. 112). <<

[87] Spinoza anuncia aquí (§ 1) los tres temas que, en oposición a doctrinas clásicas, va a exponer: atributos que no pertenecen a Dios; atributos que le pertenecen, mas no constituyen su esencia; reglas de la definición. El orden seguido será, sin embargo, menos lineal. <<

[88] Del cotejo de las dos listas de «atributos de Dios» aquí dadas (§ 1*, § 2) con lo ya dicho se colige que Dios es un ser infinito y perfecto, que existe necesariamente (cap. 1) y que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales es infinito en su género (cap. 2, § 1, § 3, § 6, § 12; y *Diálogo*s). Pero de los auténticos «atributos» solo conocemos dos, el pensamiento y la extensión (§ 1*), ya que todos los demás, que se suelen calificar de tales (PPC, I, 9-13, 16-20; CM, II, 1-11), serían más bien «propios» o simples modos (§ 1* y notas 23 y 69). De éstos existen varias clases, pues unos se refieren a la entidad, como infinito (cap. 2), y otros a la acción (CM, II, 11, notas 324-325), como causa necesaria, providencia, predestinación (cap. 3-6); unos al todo, como causa de sí y eterno, y otros a uno de los dos atributos conocidos, como omnisciente (pensamiento) e inmenso (extensión) (§ 1*). <<

[89] Spinoza resume primero (§§ 3-5) los tres fallos de la doctrina clásica, según la cual, a Dios no se lo puede definir, ya que su esencia no la conocemos más que de forma negativa, y su existencia no la podemos demostrar *a priori*. <<

[90] No está muy claro por qué estos atributos (§ 6), no expresan la esencia de Dios (notas 23 y 44). Ni tampoco que no se incluya entre ellos «infinito», como antes (§ 1*, § 2). <<

[91] Esta calificación de «modos» (§ 7), aunque coherente con la doctrina de los atributos, plantea al spinozismo el problema del «entendimiento infinito» (ver nota 65), y del conocimiento y amor, que Dios tiene de sí mismo (nota 102). Añadamos que la nota (§ 7*) quizá no sea auténtica. <<

[92] Para el «bien supremo» (§ 8) ver: I, cap. 10. <<

[93] La idea de la definición (§ 9), por el género y la diferencia específica, se funda en la teoría de los universales de la «Lógica» de Aristóteles (*Anal. post*., II, 3, 10 y 13; *Metafísica*, I, 7, 1057; VII, 4, 1030), que Spinoza rechaza, pues no son más que entes de razón (I, 6, § 7; TIE, § 101). <<

[94] Sobre estas dos clases de seres y de definiciones (§ 10): TIE, §§ 96-97; sobre los «atributos… como si fueran sus géneros»: Ib. § 101. <<

[95] Spinoza refuta aquí (§§ 11) la doctrina de la teología negativa, antes aludida (§ 4 y nota 89), que se puede ejemplificar en Maimónides, (19), I, cap. 50-61). Alusión a Descartes (*Resp*. a 5as. Obj., *Med*. II, §§ 4 y 7 = AT, VII, pp. 368 ss.). <<

[96] Nueva refutación (§ 12) de la prueba *a posteriori*, ya antes criticada como propia de T. de Aquino (nota 25). Cabe añadir que S. Tomás (*S. theol*. I, 2, a.1) rechaza, a la vez, la prueba *a priori*, aludiendo a S. Anselmo, y la imposibilidad de toda prueba racional (*S. theol*. I, 2, a. 2); de acuerdo con estas dos ideas, sostiene que nuestro conocimiento de Dios es muy limitado (*S. theol*., I, 2, a.3, ad. ad 3; 13, a.12). <<

[97] La división aquí establecida, y ya antes aludida (7, § 9, fin), entre Naturaleza naturante y naturada se mantendrá en la *Ética* (1/29e). Y se remonta, al menos, a los comentarios latinos de Averroes a Aristóteles (*De caelo*, I, 1; *Física*, II, 1, 193b 12-19), donde distingue «génesis» (naturante) y «phyómenon» (naturado); Gueroult, (11), I, apéndice 12, pp. 564-568. <<

[98] Con su alusión a los «tomistas» Spinoza apunta a la filosofía escolástica en general, interpretada como filosofía de la transcendencia (ser extramundano) (nota 78). S. Tomás (*S. theol*., 1-2, 85, a 6c) cita la expresión sin hacerla propia: «secundum quod (sustancia superior) etiam Deus a quibusdam dicitur natura naturans». <<

[99] Sobre esta distinción entre naturaleza naturada universal y particular: *Diálogo* 2.º, § 10; 5, § 2; II, pref., § 2*; *Apéndice*, 2.º; Ep. 32, p. 173; y ver nota 100. <<

[100] El estilo de la «nota» (§ 1*), aludiendo al «autor» (en tercer persona) y poniendo reparos («no en serio») a lo que se afirma a continuación (§ 2), acerca del «movimiento» como principio de la «ciencia natural», hizo dudar de su autenticidad. Por otra parte, como esos reparos, formulados por Tschirnhaus y aceptados por Spinoza (Ep 60, p. 271; Ep 83, p. 334), tendrían su eco en el *Prefacio* de NS/OP (§ 76), cabe preguntarse si la misma mano no estará también en esta «nota». En todo caso, de acuerdo con lo que ella advierte al final, el resto del KV no hará uso de la eternidad del movimiento, sino más bien de la idea cartesiana de «cantidad de movimiento» (PPC, II, 13 y 18-23), que Spinoza traduce ya aquí como «proporción» entre movimiento y reposo (II, pref, § 2*; etc.), la cual, al implicar cierta variación, será puesta en la *Ética* como base de la doctrina sobre la vida imaginativa y afectiva (2/13e, def. y lemas 5-6). <<

[101] De los dos atributos conocidos (notas 21 y 88) se derivan, respectivamente, el movimiento y el entendimiento, calificados aquí de eternos e inmutables (§ 1), y antes de modos infinitos inmediatos (cap. 8, 2). Cuáles sean, sin embargo, los modos infinitos mediatos queda sin determinar; y solo muy tardíamente Spinoza los mencionará (Ep 64, p. 278/26-28 y notas 393 y 396). <<

[102] Sobre el entendimiento infinito (§ 3), que lo conoce todo y produce un gozo inmutable (E, 5/35-36), ver notas (47 y 91); sobre «hijo de Dios» (KV, II, 22, § 4*; CM, II, 10, 271). La expresión final, «tratado de las afecciones del alma» (§ 3/2), parece referirse, como después «tratado de las pasiones» (II, 14, § 1), a toda la segunda sección de la segunda parte (II, cap. 3-14); nota 105. <<

[103] Spinoza niega aquí (§§ 1-3) que existan el bien y el mal «en sí», en sentido ontológico (CM, I, 6, pp. 247-249; E, 1/ap), igual que hará con el diablo (II, 25). Son, pues, entes de razón, que indican ideas generales o relaciones (notas 17, 64, 85, 93). No obstante, en la segunda parte no solo analizará el bien y el mal de las pasiones (II, cap. 3-14), sino que descubrirá «buenos deseos» en la razón (II, cap. 2, cap. 3; 16, § 2*.1; E, 4/61, 4/c3) y «el verdadero bien» (3, § 8) en la unión intelectual del hombre con Dios (notas 47 y 91). <<

[104] Para «confirmar» su doctrina (§ 4) Spinoza cita dos ejemplos bíblicos: de Judas traidor (*Lucas*, 6, 16) y de Pedro arrepentido (*Mateo*, 26, 75), sin ir más lejos, ya que lo individual o singular no puede ser definido mediante conceptos abstractos (KV, I, 6, § 9; 7, § 8; CM, 1, 6, pp. 248-249). <<

[105] El objeto de esta segunda parte es «el hombre» (pref, § 1), en toda su amplitud. <<

[106] Tanto en el texto del «Prefacio» (§ 1-§ 5) como en su larga nota (§ 2*.1-15), el autor explica qué es el hombre, diciendo que el alma y el cuerpo no son sustancias (Descartes), sino modos de los dos atributos de Dios conocidos: pensamiento y extensión (I, 2, § 28; II, 20, § 3*; *Apéndice* 1.º y 2.º). Puesto que esas dos claves teóricas, modo de los atributos de Dios e idea del cuerpo, son las mismas, sus paralelismos textuales con E, 2/1-13e son obvios. La expresión «al comienzo» se refiere a: I, 2, § 2 (nota 28). <<

[107] Los términos «espíritu (alma)» (*geest*, *ziel*) (§ 2), en orden inverso a «animam seu mentem» (E, 5/pref., p. 278), reflejan una ambigüedad, difícil de superar en cualquier lengua, como ya lo mostró San Agustín (ver PPC, I, def. 6: nota 22) y lo confirma el actual debate sobre la mente y el cerebro: A. Damasio, (14), 1994/2004, p. 294; (15), 2003. <<

[108] El hombre no es sustancia (§ 2, § 2*.1), sino modo limitado y temporal de los atributos del pensamiento y de la extensión (§§ 2-3); ni tampoco es único, sino múltiple (*Apéndice* 2.º, §§ 1-2; E, 1/8e2 (c-d); 2/10; ver notas siguientes). <<

[109] Las «cosas particulares» (§ 2*.5) son para Spinoza, como hemos indicado en varias notas (13, 32, etc.), tan reales como difíciles de definir y de deducir. Este prólogo y otros textos paralelos (20, § 3*. 8-11; ap 2.º, § 11 y § 14) intentan fijar su lugar ontológico, asignando el papel decisivo a su existencia en el tiempo, sometida a sus mutuas interacciones, frente a su esencia eterna en los atributos de Dios, que es su causa y su «sujeto» (notas 17, 20, 32, 38, 53, 109). En este segundo sentido, «toda la naturaleza», lejos de ser un todo caótico, sometido al azar, está «formada por la concatenación de todas las esencias» (§ 2*.5); TIE, §§ 99-102. <<

[110] De acuerdo con este pasaje (§ 2*. 6-8) y sus paralelos (19,§ 15*.1; 20,§ 2*.2; § 4; ap 2.º, §§ 14-16), no es el movimiento eterno, modo infinito e inmediato de la extensión (I, 9, §§ 1-2 y notas), sino cierta proporción de movimiento y reposo, o sea, un movimiento de velocidad y dirección variables, lo que constituye los cuerpos particulares y, con ellos, sus almas o ideas en Dios. <<

[111] En este pasaje (§ 2*.9), como en los ya citados (notas 106 y 111-112), es precisamente el hombre, como cosa «particular», insertada en la naturaleza (II, 24, § 6; ap 2.º, § 17), el que hace de hilo conductor, mientras que las «cosas singulares» no se mencionan en todo el tratado. En cambio, en el TIE, donde se afirma que su estudio es tan necesario como problemático (§§ 99-102), la pauta es, de nuevo, la «definición particular afirmativa» (§§ 93, 96, 98). Finalmente, en la *Ética* serán las «cosas singulares», cuyo modelo sigue siendo el hombre, las que marcan su línea argumental (1/28, 2/d7, 2/ax5, 2/1d, 2/5, 2/9-11, 2/45, 4/d3-4, 5/24, 5/36e); pero eso no impide que también las «cosas particulares» aparezcan en puntos cruciales (1/25c, 5/10e (a)), aunque a la par que las cosas singulares (1/31c) y en sentido análogo, o sea, en contraste con las universales (2/48e (a)). <<

[112] La existencia e individualidad del alma (humana) aparecen aquí (§ 2*.10-12) ligadas a la existencia y particularidad del cuerpo (individualidad variable). Por otra parte, aun cuando Spinoza afirma que su idea se da siempre, de alguna forma, «en Dios», también afirma que la muerte del cuerpo conlleva «una aniquilación del alma» (§ 2*.14). No obstante, nota 117. Aunque en el KV, la expresión «alma humana» solo aparece en el título del «Apéndice 2.º», se refiere a ella al hablar del hombre. <<

[113] Sobre la génesis y grados de la «sensación» (§ 2*.13) ver: II, 16, § 6; etc.; TIE, § 83, d; E, 2/13c). <<

[114] Acerca de la muerte humana (§ 2*. 14), corporal y psicológica ver: I, *Diálogo* 2.º, § 11; II, 14, § 5; ap 2.º, § 17; E, 4/39e, 5/34e, 5/39e. <<

[115] El «Prefacio» se cierra con un breve párrafo de carácter programático (§ 2*.15), donde la alusión a la eternidad o inmortalidad del alma, a la vez que sirve de contrapeso a la precedente, está en plena consonancia con la tesis spinoziana del conocimiento intelectual como unión con Dios (II, 22, § 5; 23, § 2; *Apéndice* 2.º, § 17; ver notas 59 y 65). <<

[116] Después de la larga nota (§ 2*), Spinoza resume en dos párrafos (§§ 3-4) lo esencial, a saber, que ni el cuerpo ni tampoco el alma humana (PPC, pref. de Meyer, fin), son sustancias, puesto que ambos son temporales y finitos (CM, II, 12, fin). <<

[117] La teoría de la definición (§ 5) se inserta aquí a fin de explicar por qué los atributos de Dios no pueden pertenecer a la esencia del hombre (E, 2/10e; KV, I, 6, § 4; 7, § 10). Por ser sustancia, no pueden estar en otro, sino que son el «sujeto» de su propia esencia (ap 1.º, pr. 2; pr. 4, dem.); por ser infinitos, no pueden ser seres o existencias distintas, sino una existencia única (ap 2.º, § 10/1). <<

[118] Los «modos» del hombre (§ 1) son, en realidad, «conceptos», en sentido general (notas 121 y 140), es decir, los modos de conocimiento (§ 1*), que se describen a continuación. Y los «efectos» son sus diferentes valores de verdad y las pasiones o acciones (afectos), que surgen de cada uno de ellos (2, § 1 y § 4). Las «causas», entre las cuales está siempre el objeto (§ 1*), y el propio cuerpo como objeto primario (nota 199, fin), serán indicadas al hilo del tema principal, que es la relación entre modos de conocimiento y clases de afectos humanos.

La clasificación de los modos de conocimiento (§ 1* y §§ 2-3) es similar a la de los dos pasajes paralelos (TIE, §§ 18-29, E, 2/40e2). Aquí se citan, en principio, tres (título; 1, §1*, § 2); pero, al dividir el primero (opinión), por su origen, en dos (nota 119), desde esta nueva perspectiva, son cuatro (§ 3). De ahí que, según distintos puntos de vista, en las tres obras se hable de tres o de cuatro modos de conocimiento. O incluso de solo dos (nota 122). Para «conceptos»: nota 121. <<

[119] El primero de los tres modos, calificado aquí de «simplemente por fe», tiene, según su origen y su modo de conocer las cosas, dos formas muy distintas: «de experiencia o de oídas» (§ 2, 1.º). En su orden ascendente (nota 123), la forma inferior («*de oídas*») es, en realidad, fe en el testimonio de otros (1, § 3; 3, §§ 4, § 6, § 8; 4, § 9; 21, § 2), es decir, en sus palabras o «signos» arbitrarios. En TIE será el 1.º, y en la *Ética* el 2.º mencionado.

La forma siguiente («*experiencia*») consiste en que damos fe a los propios «sentidos», es decir, a la observación personal y directa (sensación o percepción), la cual nos une con el objeto y produce placer o dolor (21, § 2). Mas, como suele ser ocasional y parcial, es decir, solo de algunos casos y sin someterlos a un método o análisis racional, también puede inducirnos al error (TIE: 2.º; E: 1.º). <<

[120] El segundo de los tres modos se denomina aquí «fe verdadera» (§ 2, 2.º = 1, § 1*) y será descrito como tal (2, § 2; 4, § 1; 4, §§ 2-3; 4, § 4). Este modo y esta fe serán, además, calificados de «recta razón» (2, § 3) o de «buena razón» (22, § 1*.1), y de «razón verdadera» (1, § 3, 3.º; 9, § 7); y, más en concreto, de «nuestra razón» (5, § 11; 6, § 6) o simplemente de «razón» (2, § 2; 5,§ 7; 6, § 6; 8, § 7; 10, § 2; 14, § 2). Quien esté familiarizado con la forma en que Spinoza suele racionalizar la religión judía y cristiana, no hallará en ello dificultad alguna (22, § 2*; nota 212). Por el contrario, si se sustituye «fe» o «verdadera fe» por «convicción», se tiende a velar, más que a desvelar, la crítica de Spinoza hacia las religiones positivas (notas 192, 212), al tiempo que se crean problemas de coherencia en la traducción (4, § 1*; 16, § 2*). Para la perspectiva histórica: C. Touatti, (21), 1980. <<

[121] El tercero de los tres modos es calificado aquí de «concepto claro y distinto» y en otros lugares de «saber» (título de cap. 1), sin duda en relación a la «sabiduría» clásica; y de «conocimiento claro» (2, § 1 y título de cap. 2), de inspiración cartesiana, etc. Señalemos que «concepto» no ofrece aquí dudas, ya que el término holandés (*bevatting*) solo aparece otra vez en KV y como sinónimo de «idea» (II, 15, § 2, p. 78/30). Ahora bien, esta circunstancia parece reforzar la opción de sustituir «conceptos» (*begrijpen*) (§ 1*, § 2, § 2*), por «percepciones», plausible por el paralelismo con TIE y *Ética* (Curley, p. 97, nota 1). No obstante, hay otros dos hechos que lo desaconsejan. En efecto, lo aquí dicho con «bevatting» se dice un poco más adelante (3, § 4 y § 6) con «begrijpen», término que tiene en KV sentidos muy diversos. Por otra parte, la «perceptio» del pasaje paralelo del TIE es traducida en NS por «begrijpen» y, a la vez, por «bevatting». Aquí preferimos, pues «conceptos», ya que, por ser más general, tolera cierto equívoco, mejor que «percepciones». <<

[122] Nada más dividir los tres modos en cuatro, el autor los reduce aquí (§ 2, fin) todos ellos a dos géneros: opinión (posible error) y verdad necesaria (no posible error) (E, 2/41-42, 2/44; TIE, § 74, § 87, § 91). <<

[123] El ejemplo de la regla de tres (§ 3), tomado de Euclides (*Elementos*, VII, 19), es analizado en las tres obras (TIE, §§ 23-24; E, 2/40e2, fin) para describir, en orden ascendente en todas ellas, los cuatro modos de conocimiento. Él basta para demostrar que la doctrina es la misma, pese a que en la *Ética* aparecen las «nociones comunes», mientras que en el TIE lo «adecuado» tiene un valor muy parcial y en el KV la razón, denominada fe verdadera, es un medio solo indirecto hacia la verdad. En todo caso, esta doctrina, cuyas analogías con autores clásicos, desde Platón (*Rep*, VI, 19, 509d-511e: «eikasía»/imaginación, «pístis»/fe, «diánoia»/razón y «nóesis»/pensamiento; cfr. *Carta VII*, 342 a7-d3), son bien conocidas, ofrece una excelente pauta para descubrir los mecanismos de la vida humana. <<

[124] Las líneas iniciales (§ 1), con términos casi idénticos a los adelantados en nota (§ 1*), y reiterados en el ms. A con la adición < > final, indican que el doble objetivo de este capítulo es matizar los modos de conocimiento y comenzar a estudiar sus efectos. Por eso se prestará más atención a su modo de conocer el objeto y a su valor que a su origen. **<<**

[125] Este breve párrafo (§ 2), que sintetiza lo explicado con el ejemplo de la regla de tres (1, § 3), introduce matices interesantes en los tres modos: «conjeturar» en el primero, «convicciones» en el segundo, «sentimiento y gozo» en el tercero. Sin embargo, en el primero no se menciona la «imaginación», que será capital en el TIE (§§ 81-90) y en la *Ética* (2/14-31 y 2/40-44). Por el contrario, el segundo modo sigue siendo designado «fe»; y en el tercero no se subraya todavía su naturaleza intelectual, sino que «entendimiento» alterna con «razón» (cfr. 4, §1*, etc.). <<

[126] Spinoza formula aquí (§ 3) su criterio básico para clasificar y valorar las pasiones, el cual va asociado al modo o grado de conocimiento: malas, a la opinión; deseos buenos, a la razón; amor verdadero, a la intuición. Como ya hemos apuntado (nota 121), el origen de esta doctrina se remonta a Platón (*Rep*, 436-440, 475-479, 509-511, 580-592; *Fedro*, 246, 253d, etc.). No obstante, su clasificación se inspira directamente en Descartes, (A. Domínguez, (1.2), 1992, § 3/b), al tiempo que se aleja de Aristóteles y de S. Tomás (A. Domínguez, (16), 1999, §§ 1-2). <<

[127] Para Spinoza los afectos son modos secundarios, en relación a la idea, que es el modo primario del ser humano (*Apéndice* 2.º, § 7; TIE, § 109; E, 2/ax 3; 3/d3, etc.). Pues, como ya dijera Aristóteles, los afectos o pasiones no son sino ideas vividas o sentidas, y, en cuanto que implican apetito o deseo, también activas. «Y, si <el animal, por ejemplo, un insecto> tiene sensación, debe tener también imaginación y apetito. Pues, donde hay sensación, hay también tristeza o alegría <dolor o placer>, y donde hay éstos, debe haber también deseo» (*De anima*, II, 2, 413 b23-25; Descartes, *Pasiones*, 27-29, 39-40, etc.). **<<**

[128] En esta tercera sección (cap. 3-14) de la segunda parte del tratado (nota 105), Spinoza aplica su doctrina de los modos de conocimiento (cap. 1-2) a las pasiones, tomando como guía a Descartes (*nota 142*). En un primer momento (cap. 3), estudia cuatro (admiración, amor, odio y deseo) de las seis pasiones primitivas de Descartes (*Pasiones*, II, 69), dejando la alegría y la tristeza para el segundo momento (cap. 7), en el que analizará y valorará una larga serie (cap. 4, § 11-cap. 14, § 1). <<

[129] La admiración (§ 2, § 2*, §3) se funda en que, como nuestras ideas generales suelen ser resultado de observaciones parciales y superficiales, suponen gran ignorancia acerca del orden de la naturaleza y provocan sorpresa o decepción ante lo nuevo o lo singular. De ahí que ella halle, según Spinoza, su lugar privilegiado en la religión sobrenatural, de la devoción y la veneración, y que su crítica, centrada en los milagros, acuda a ella con frecuencia (TTP, pref.; cap. 6, pp. 81, 85, 90; E, 3/52e (a); 3/af4). Aquí le sirve para situar bajo el mismo rasero a filósofos peripatéticos y a campesinos de la vecindad (§ 2*); en TTP, para tachar de locos a cabalistas y similares. <<

[130] Este texto del ms. A (§ 4), un tanto impreciso y circular, tiene un doble objetivo: introducir el tema del amor (§§ 4-7 y cap. 5) e indicar el orden de la exposición que sigue. Para lo primero opone el verdadero amor, por intuición o conocimiento claro (aquí «conceptos verdaderos» o «conceptos») a los falsos amores (por «testimonio» o por «opinión»), ya que el uno conduce a «nuestra perdición» (*Diálogo* 1.º,§ 8; II, 6, § 7; E, 4/72e) y el otro a la «salvación suprema» (§ 4; 8, § 9; 26, § 6; Balling, (21), § 5).

Para lo segundo, pasando en silencio la razón (a la que dedicará el cap. 4), aclara que tratará de los (otros) tres modos de conocimiento en el orden inverso al dado al inicio, y que será el siguiente: opinión, conceptos y testimonio. Esta versión del ms. A. es preferible a la del ms. B (texto en Gebhardt, I, pp. 559-560), seguida por Appuhn, (0.2), la cual reduce el texto de § 1 a su primera línea y altera, además, el orden de los tres modos de conocimiento en ella citados, sin duda por adaptarlo al orden lógico, que él elige para su desarrollo (§ 7, § 5, § 6): nota 131. <<

[131] La mención «primero» (§ 5/inicio) responde, según creemos, a «en primer lugar» (§ 4: ms. A), y el final de § 6 anuncia § 7. Por tanto, el orden de exposición, que sigue (§ 5: opinión, § 6: conceptos verdaderos, § 7: testimonio), es el fijado en la segunda parte de § 4; y, aunque no sea el «lógico», es el correcto. No hay, pues, necesidad de alterar ni el orden del texto de §§ 5-7, anteponiendo § 7 a § 5-§ 6, como hace el ms. B (nota 130), ni solo su numeración (§ 7-§ 5-§ 6), como hacen Gebhardt y Mignini. <<

[132] Para la relación entre hijos y padres: TIE, § 20; E, 3/55e; 3/af 27; 4/c13. Para la patria: TTP, 17, p. 215; TP, 8, § 48; E, 4/c13. Para el enamoramiento: E, 4/44e; 4/c19-20; TP, 11, § 4. <<

[133] Sobre el odio (§ 8): cap. 6. Alusiones análogas a turcos, judíos y cristianos: TTP, pref., p. 8; 16, pp. 199-200; E, 3/af17, fin. <<

[134] El deseo (*begeerte*) se incluye aquí (§ 9 y § 9*) entre las seis pasiones primitivas cartesianas (notas 128 y 142)), y es por tanto muy distinto del de la *Ética* (3/7-9, 3/af1). No obstante, este tratado le dedicará otro estudio más fundamental, que lo relaciona con la voluntad (cap. 16-17).

Y, desde luego, en ambas obras el «deseo» implica siempre la idea (nota 127). Para la función del deseo en el spinozismo remitimos a nuestros estudios: A. Domínguez, (1.2), 1992; (14), 1979; (15), 2007 (*Vertus*); (16), 1999; (21), 2007 (León Hebreo). <<

[135] El texto (§ 10) dice «racional» (*redelyk*) e «irracional» (*unredelyk*). Y su sentido no es el clásico, que opone hombres a animales (E, 2/40e1 (d); 3/57e (a), sino el spinoziano, que opone «pasiones» (por ideas inadecuadas) a «acciones» (por ideas adecuadas) (4, § 9, en relación a E, 2/41-42; 3/d2-3; 3/1; y 4/c5, 4/c9: «vida racional»). <<

[136] La estructura de este capítulo, base de esta segunda sección de KV, II (cap. 3-14) y de la tercera (cap. 15-21), nos parece ser la siguiente: efectos de la fe verdadera o razón (§§ 1-4), dificultad de determinar la norma del bien y del mal (§§ 5-7), así como el fin del hombre (§§ 8-10); y, en fin, valor de la admiración (§ 11).

Lo que aquí se llama «fe verdadera» (§ 1) o simplemente «fe» (§ 1* = título de los cap. 1, 2 y 4) es, como indican textos paralelos (2, §2; 14, § 2), la razón, o sea, el primero de «los otros dos modos de conocimiento», opuestos a la «opinión», de cuyos efectos ya se ha tratado (notas 130-131).
<<

[137] Estos dos párrafos (§ 2, § 3) son perfectamente coherentes con la nota anterior (§ 1*), por lo cual también ella es auténtica. Spinoza nos ofrece aquí una buena síntesis de los «efectos» y naturaleza del conocimiento racional, diferenciándolo de la opinión y de la intuición intelectual. De la opinión, porque es verdadero y necesario («qué le corresponde ser a la cosa»), firme («fuerte») o cierto («convicción»). De la intuición, porque ésta es «unión inmediata» y «gozo», mientras que aquél es indirecto y de algún modo «exterior». <<

[138] El ámbito de la razón es muy amplio, como muestran sus cuatro «efectos», a saber, los tres aquí citados: a) conoce lo que el objeto «debe» ser (§§ 1-2); b) conduce, a modo de camino (§ 3, § 9) o de «escalera» (8, § 9; 26, § 6), al conocimiento claro de Dios, idea que corresponde a lo que otros textos califican de «buenos deseos» (II, 2, § 3; 16, § 2*.1; 21, § 3) y que será recogida en la *Ética* (5/28); c) discierne el bien del mal (§ 4; cap. 4-14); d) distingue también la verdad de la falsedad (calificado de «el cuarto» efecto en: 14, § 6; 15, § 1). <<

[139] Spinoza halla problemática la idea de norma moral (§§5-8), ya que la idea de «hombre perfecto», que le parece necesaria para valorar su bien o su mal, no es más que un «ente de razón» (§ 7; notas 17, 64, 85, 104). Ahora bien, esta expresión resulta un tanto ambigua, ya que, según la lógica de su sistema, Spinoza rechaza todo «modelo», en cuanto producto de la imaginación (E, 1/33e2 (d); 2/40e1; 4/pról (c, f); Ep 19, Ep 21, Ep 23); pero lo utiliza, en cuanto que es producto de la razón, ya que entonces el bien es lo útil al hombre, o sea, el medio para alcanzar su fin inmanente o perfeccionamiento propio (§ 6; TIE, §§ 12-13, notas 17-18; E, 4/18e (b, d); 4/59-73: idea del hombre libre; 5/10e: «recta norma de vida», etc.). <<

[140] Con «movimiento» (§ 9) el autor parece referirse a «movido al amor» (II, 2, § 4), en cuyo caso el término abarca aquí lo que le sigue: «las pasiones y las acciones del alma»; y por tanto no tiene nada que ver con el movimiento del cuerpo, del que se tratará más adelante (cap. 19-20). El término «concepto» nos parece tener, en el KV, estas cuatro acepciones: (a) general, como aquí, y que viene a ser sinónima de «modos de pensar» (§ 8) o de «conocimiento» en general, en cuanto que abarca sus cuatro modos (II, 1, § 1-§1*, § 2-§2* = nota 121); y, si no lleva adjetivo alguno, como «verdadero» o «claro», es la acepción utilizada en toda esta sección; (b) conceptos verdaderos, de la razón o del entendimiento, en cuanto distinto de la sensibilidad (I, 2, § 24; *Diálogo* 1.º, § 12; (c) conceptos, no solo verdaderos (II, 3, § 4, § 6), sino también «claros» y directos, o sea, la intuición intelectual (II, 20, § 3*.9); (d) sentido ambiguo, en relación a modelo o ideal de hombre (II, 4, § 8, § 8*). En varios de estos textos «concepto» alterna con «idea». <<

[141] Este pasaje (§ 10) y otro paralelo (5, § 3) muestran claramente que el objeto del conocimiento intuitivo no es solo Dios, sino también otras cosas, muy distintas entre sí, como la autoconciencia y los axiomas (TIE, § 22 y su nota 27). <<

[142] *Véase* «Tabla de afectos» *al final de las* «Notas al KV». Con los criterios establecidos sobre el poder y efectos de la razón Spinoza inicia (4, § 11) la valoración ética de las pasiones (afectos), comenzando por las seis primitivas cartesianas, cuyo origen ya ha sido explicado (notas 105 y 128). De hecho, la síntesis del KV sigue de cerca el de Descartes (*Pasiones*, II, art. 53-148; III, 149-212), aunque será reordenada en la *Ética* (3/af1-48) sobre la base del conato y del deseo y la doble alternativa de alegría y tristeza, amor y odio. Por otra parte, las dos dimensiones, de origen y valor de los distintos afectos, que aquí van entretejidas, en la *Ética* serán separadas en dos partes: E-III: origen; E-IV: valoración).

Es de señalar que, como el conjunto de los afectos forma una red, semejante a un árbol, en la que unos se relacionan con otros, y, en cambio, sus nombres suelen referirse a un solo aspecto, el cual varía en los distintos idiomas, resulta muy difícil su estudio y comparación. Dejar constancia, además, de que los afectos desempeñan un papel primordial, por lo cual en el TP se citarán unos 40, cuya lista alfabética hemos dado allí (nota 5). Una breve síntesis de la «clasificación de las pasiones» en KV en: A. Domínguez, (1.2), 1992, § 3, b.

**Tabla de afectos en el *T. breve*, la *Ética* y Descartes**.

| T. breve: orden | T. breve | Ética | Descartes | Ética: orden | T. breve |
|---|---|---|---|---|---|
| *1. Admiración* | 4, § 11 | 4 | 53, 70 | *1. Cupiditas* | *4* |
| *2. Amor* | 5, § 1 | 6 | 56, 79 | *2. Laetitia* | *5* |
| *3. Odio* | 6, § 1 | 7 | 56, 79 | *3. Tristitia* | *6* |
| *4. Deseo* | 7, § 1 | 1 | 57, 86 | *4. Admiratio* | *1* |
| *5. Alegría* | 7, § 1 | 2 | 61, 91 | *5. Contemptus* | *9* |
| *6. Tristeza* | 7, § 2 | 3 | 85, 89 | *6. Amor* | *2* |
| *7. Aversión* | 6, § 4 | 9 | 54, 149 | *7. Odium* | *3* |
| *8. Aprecio* | 8, § 2 | 21 | 54, 149 | *8. Propensio* | -- |
| *9. Desprecio* | 8, § 2 | 22 | 54, 153 | *9. Aversio* | *7* |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| *10.Orgullo* | 8, § 1, § 3 | 25 | 54, 153 | *10. Devotio* | - |
| *11. Humildad* | 8, § 4 | 26 | 54, 157 | *11. Irrisio* | *27* |
| *12. Soberbia* | 8, § 5 | 28 | 54, 159 | *12. Spes* | *14* |
| *13. Falsa humildad* | 8, § 6 | 29 | 58, 165 | *13. Metus* | *15* |
| *14. Esperanza* | 9, § 3 | 12 | 58, 165 | *14. Securitas* | *16* |
| *15. Temor* | 9, § 3 | 13 | 59, 170 | *15. Desperatio* | *17* |
| *16. Seguridad* | 9, § 3 | 14 | 59, 171 | *16. Gaudium* | - |
| *17. Desesperación* | 9, § 3 | 15 | 59, 171 | *17. Consc. morsus* | *25* |
| *18. Fluctuación* | 9, § 5 | — | 59, 172 | *18. Commiseratio* | - |
| *19. Valentía* | 9, § 5 | 39 | 59, 174 | *19. Favor* | *36* |
| *20. Audacia* | 9, § 5 | 40 | 59, 174 | *20. Indignatio* | *32* |
| *21. Emulación* | 9, § 5 | 33 | 59, 172 | *21. Existimatio* | *8* |
| *22. Pusilanimidad* | 9, § 5 | 41 | 59, 174 | *22. Despectus* | *9* |
| *23. Miedo* | 9, § 5 | 42 | 59, 174 | *23. Invidia* | *30* |
| *24. Celos* | 9, § 5 | — | 58, 167 | *24. Misericordia* | - |
| *25. Remordimiento* | 10, § 1 | 17 | 60, 177 | *25. Acquiescentia* | *10* |
| *26. Arrepentimiento* | 10, § 1 | 27 | 63, 191 | *26. Humilitas* | *11* |
| *27. Burla* | 11, § 1 | 11 | 62, 178 | *27. Poenitentia* | *26* |
| *28. Broma* | 11, § 1 | - | 181 | *28. Superbia* | *12* |
| *29. Risa* | 11, § 2 | - | 180 | *29. Abjectio* | *13* |
| *30. Envidia* | 11, § 3 | 23 | 62, 182 | *30. Gloria* | *33* |
| *31. Ira* | 11, § 3 | 36 | 65, 199 | *31. Pudor* | *34* |
| *32. Indignación* | 11, § 3 | 20 | 65, 195 | *32. Desiderium* | *39* |
| *33. Honor/Honra* | 12, § 1 | 30 | 66, 204 | *33. Aemulatio* | *21* |
| *34. Vergüenza* | 12, § 1 | 31 | 66, 205 | *34. Gratia* | *37* |
| *35. Desvergüenza* | 12, § 1 | 31 | 207 | *35. Benevolentia* | - |
| *36. Favor* | 13, § 1 | 19 | 64, 192 | *36. Ira* | *31* |
| *37. Gratitud* | 13, § 1 | 34 | 64, 193 | *37. Vindicta* | - |
| *38. Ingratitud* | 13, § 3 | 38 | 194 | *38. Crudelitas* | *38* |
| *39. Pesar/anhelo* | 14, § 1 | 32 | 209 | *39. Timor* | *19* |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | | | | *40. Audacia* | *20* |
| | | | | *41. Pusilanimitas* | *22* |
| | | | | *42. Consternatio* | *23* |
| | | | | *43. Humanitas* | |
| | | | | *44. Ambitio* | |
| | | | | *45. Luxuria* | |
| | | | | *46. Ebrietas* | |
| | | | | *47. Avaritia* | |
| | | | | *48. Libido* | |

<<

[143] Sobre la admiración (§ 11): 3, § 2 y notas 128, 129 y 142. <<

[144] Digamos que el orden de los párrafos, el mismo en ms. A y ms. B, es coherente: definición (§ 1), objeto (§ 2), origen y necesidad (§§ 3-4), tres clases de amor y su valor (§§ 6-12). No posponemos, pues, los §§ 1-2 a los §§ 3-4-5, como hicieran Meijer y Gebhardt. Sobre el amor (§ 1): 3, § 4; 22, §§ 1-2. <<

[145] El § 2 viene exigido por el § 1 (relación al objeto). La alusión («según hemos dicho») parece ser: I, 8, § 3; Dios también es vida (teólogos): CM, II, 6, p. 260. <<

[146] En este pasaje (§§ 3-4) se aplica al hombre, como ser que conoce, la suprema ley de la naturaleza, como tendencia a conservar su ser y buscar la propia utilidad (E, 3/4-9, 4/21-22, 4/65, 4/c7 y ss.; TTP, 16, pp. 191-192). Señalemos que traducimos «toevallen» (en plural) por «azares» y no por «accidentes», porque no se trata de la oposición clásica a «sustancia» (ap 1.º, def. 1-2 y prop. 1, dem.: nota 245), sino de cambios que son resultado eventual u ocasional de lo que Spinoza suele denominar «fortuna» o «suerte», y que, en algunos casos, son análogos o idénticos a lo que siempre se ha calificado de casualidad o azar, que también él nombra (*Índice analítico*; E, 2/29e: «fortuito occursu»; Ep, notas 282-283, 352, 360). <<

[147] El hombre no puede dejar de amar cosas exteriores a él (§ 5), en cuanto tenga conciencia de que no es más que una parte, sin duda finita, de la naturaleza (E, 4/4, 4/18e, 4/c7-9; 5/36e, etc.; Ep. 32, p. 173-4). Y a la luz de esta idea nuclear deben ser leídos aquellos textos en que Spinoza afirma que la naturaleza y el poder del hombre es «el mismo» (no «igual») que el de Dios (TTP, 16, pp. 189-190 y su nota 330) y que Dios, a su vez, es causa de las cosas en el (mismo) «sentido» en que es causa de sí (E, 1/25e). <<

[148] Nos parece más coherente con todo el contexto leer «el amante y el amado» (§ 6) que «el amor y el amado» (Gebhardt con ms. A y ms. B), ya que el «todo» de amor y amado supone que el amor es unión de amante y amado, de sujeto y objeto (§ 1). <<

[149] Una crítica, análoga a ésta (§ 6-§ 7), de los tres bienes clásicos (placeres, honores y riquezas), se hace en otros textos: 3, § 8; 26, § 8/4; TIE, §§ 3-10; E, 3/56e (a). <<

[150] No parece que aquí (§ 8) «esencia efectiva» o dada (*dadelyke*) pueda ser interpretada como «activa», y menos quizá identificarla con «essentia actuosa» (E, 2/3e; E, 4/d8; CM, II, 11, p. 275/2; TTP, 3, pp. 46-47; 16, pp. 189-90). <<

[151] Spinoza conoce bien la distinción clásica entre «prius natura» (§ 11) y «prius tempore» (CM, II, p. 250/33s.; 5, p. 258/16s.; 7, p. 261/27). No obstante, su aplicación no siempre es fácil de precisar, si bien utiliza dos criterios básicos. 1) La sustancia, o sea, Dios y sus atributos son anteriores por naturaleza a sus afecciones o modos, sean finitos o infinitos (KV, II, 6, § 7; *Apéndice* 1.º, ax 1; E, 1/1; 2/10e (b)); 2) no hay anterioridad ni posterioridad en la eternidad (nota 75; CM, nota 129; E, notas 13, 273-274), sino solo en la existencia o duración de las cosas finitas, y la existencia es condición necesaria para que podamos hablar de las cosas «particulares», distintas unas de otras (KV, II, pref, § 4; § 5/1; II, 20, § 3*.8; 20, § 4*.1; *Apéndice* 2.º, § 7). Por otra parte, el argumento aquí utilizado (§§ 9-11) no es *a posteriori*, ya que iría de simples modos (que «no son seres»: §10) a Dios (que, por ser perfecto, «tiene ser» o existencia: §10), sino «a simultaneo» («a la vez»: § 9), o quizá mejor, *a priori* («antes»: § 11). Compárese este argumento con los que serán presentados como argumentos «ab absurdo» (PPC, nota 76; E, notas 25 y 36; Ep 12, notas 90 y 94; Ep 35, nota 259). <<

[152] El odio es definido aquí por el objeto (§ 1), que nos causa algún mal, y consiste en la tendencia a rechazarlo, que va implícita en su propia esencia (E, 3/13 y 3/13e), y que, en realidad, es la misma que la de la tristeza (3/11, 3/11e (b). <<

[153] El problema aquí planteado (§§ 1-3) no es si se puede o debe rechazar el objeto de odio, ya sea huyendo de él ya sea destruyéndolo, pues esto se da por supuesto; sino cómo conviene hacerlo: con pasión o turbación (cólera, ira) y bajo la primera impresión, o con razón y reflexión, que espera el momento oportuno. <<

[154] La oposición entre mal voluntario y natural (§ 3-4), utilizada para distinguir el odio a personas de la aversión a cosas, aunque más escolástica o cartesiana (voluntad) que spinoziana (I, 3, § 2, 3; II, 16, §§ 2*-4*; E, 3/af7 y 3/af9), introduce la idea de lo útil. <<

[155] La doctrina, en realidad clásica, de que todo ser posee algún bien o perfección (§§ 5-6), avala el papel de la razón, de buscar en todo el bien, antes que el mal: mejor que destruir o huir es «cambiar en mejor», o sea, adaptar. Spinoza apunta aquí, si bien con menos vigor que en la *Ética* (3/44d), que el odio lleva en sí mismo la raíz de su propia destrucción, o sea, la necesidad de liberarnos del mismo (nota 152). Por eso el sabio dice que se vence con el amor (§ 8; E, 4/46). <<

[156] Aplicado al hombre (§ 7), lo anterior implica que la recta razón («buena conciencia» en términos populares) descubre que, entre todas las cosas, «el hombre perfecto es lo mejor que conocemos» (E, 4/c9); y por tanto, lo mejor que podemos hacer es dedicarnos a su recta educación (E, 4/c9, 4/c13-c15; TIE, §§ 12-16; Ep 15, 3.º). <<

[157] Es correcto lo que aquí se recuerda (§ 1) o aclara, a saber, que se ha aludido al deseo en conexión con el amor (2, §4; 3, § 9 y § 9*), y que la alegría, aunque no mencionada antes, va implícita en el amor como «gozo» que implica la unión inmediata con una cosa buena (5, §1 y § 5/3). No obstante, la forma de deseo preferida (3,§ 9*) se opone más bien a la de la *Ética* (3/9e). En cambio, la alegría aparecerá también en otras pasiones como la esperanza (9, § 3), la risa (11, § 2), el bienestar corporal (20, § 2*.1; ap 2.º, § 16), el amor a Dios (24, § 1), y en fin, subordinada a la idea como modo del pensamiento (ap 2.º, § 5/2). Pero en KV no aparece con claridad, como en la *Ética* (3/11e), que, así como la alegría implica por esencia un «más» y tiende a cierto autodesarrollo o perfeccionamiento, la tristeza implica un «menos», es decir, cierta dualidad o desajuste interno, que, al ser consciente, lleva consigo el rechazo y tendencia del sujeto a superarla. De ahí que la una se desarrolla en forma de amor y la otra en forma de odio (E, 3/11-13). <<

[158] La frase final (§ 3), omitida en ms. B (al que siguen Gebhardt y Curley) no solo es correcta, sino que tiene forma de conclusión, mejor que de argumento, puesto que subraya que la tristeza (como se probó acerca del odio) no responde a la realidad de las cosas, sino a una interpretación parcial, que tiende a ser errónea. La ética de Spinoza es, pues, en ambas obras una ética de la vida, de la alegría y del amor (KV, II, 5-6; E, 3/11-13), no de la muerte, de la tristeza y del odio, ni tampoco, al menos en primer lugar, una ética de la obligación. Sobre el deseo: notas 75, 103, 126-127, 134, 157). <<

[159] Spinoza pasa ahora (cap. 8-14) al análisis y valoración ética de algunas pasiones derivadas de la seis «primitivas» de Descartes (notas 105, 128 y 142). El esquema del capítulo es: enumeración (§ 1) y definición, por oposición, de seis pasiones (§§ 2-6), valoración de la segunda pareja (§ 7) y de la tercera (§ 8), comparación entre ambas (§ 9), y valoración de la primera (§ 10). <<

[160] En cuanto a su descripción (§§ 2-6), está claro que el «orgullo» (§ 3) y la «falsa humildad» (§ 6) no coinciden con sus paralelos en Descartes (*Pasiones*, 153: «generosidad»; *Pasiones*, 159: «humildad viciosa»). Por lo demás, la dificultad de la traducción procede de la complejidad de algunas pasiones compuestas, como los celos (E, 3/35e), y, sobre todo, de sus cambios (nota 165: «fluctuación»); y, en nuestro caso, además, de sus desajustes con las «paralelas» de la *Ética* (nota 142). Esa complejidad se refleja, como advirtió Spinoza, en que una pasión puede recibir «varios nombres en virtud de sus varias relaciones y denominaciones extrínsecas» (E, 3/af48 (b, fin). <<

[161] En cuanto a su valoración (§§ 7-10), no importa la intención (§ 6: «hipócritas»), sino que su conocimiento sea exacto (§ 9: «recta escalera») o erróneo (§ 9/2: «escépticos»), en clara analogía con la *Ética* (3/55e; ver *Índice analítico*). Sobre el aprecio y el desprecio (§ 10): II, 5, § 6; 6, § 6. <<

[162] En este segundo grupo de pasiones, que en Descartes se derivan del deseo (*Pasiones*, 165 ss. en relación a 57 y 86), incluye Spinoza once relativas al futuro. Después de citarlas (§ 1) y dar los criterios de estudio (§ 2), las clasifica según el objeto (§ 3-4) y el sujeto (§ 5), y las valora (§§ 6-8). <<

[163] Al primer grupo de pasiones, relativo al objeto (§ 34), pertenecen cuatro, según que éste se nos presente como contingente (esperanza y temor) o como necesario (seguridad y desesperación) (§ 4). Digamos que en la *Ética* «metus» (13) remplaza a «temor» (opuesto a esperanza); y «timor» (39), por su parte, viene a ser algo próximo a la «audacia» (su faceta negativa), ya que consiste en aceptar un mal menor por miedo a uno mayor (E, 3/39e), mientras que el «miedo» de KV viene a ser afín a la «consternatio» (42). <<

[164] En el segundo grupo, Spinoza distingue siete pasiones, según que el sujeto se muestre indeciso (fluctuación de ánimo) o afronte con vigor la dificultad (valentía con sus variantes —audacia, intrepidez y osadía— y emulación) o ceda ante ella (pusilanimidad, miedo y celos) (§ 5). Señalemos que hemos traducido «wankelheit» por «fluctuación» (18), porque en el texto clave de la *Ética* (3/17e) es sinónimo de «vlotheit», término más frecuente, aunque menos propio. Añadamos que el excelente análisis de Aristóteles acentúa más los aspectos negativos ante el temor (*Ética a Nic*., II, 5, 1005b; 7, 1107b; III, 7, 1116.ª). <<

[165] La valoración negativa de las pasiones se funda, en primera instancia, en la opinión (§ 6, 2-3; § 7), llamada aquí «mala opinión», en contraste con «buena razón» (§ 3, 2); y, finalmente, en su reducción al amor o al odio (§ 6, 4; § 8). Sobre el casual u ocasional resultado positivo de alguna pasión negativa —por favorecer que no se realice una acción mala, que se creía buena (§ 7)— ver casos análogos en la *Ética* (4/44e). <<

[166] Se trata (§ 1) de dos pasiones referidas al pasado y negativas. Su valoración consiste en reducirlas a la tristeza, que es siempre mala (7, § 2; E, 4/41), a la opinión o error. Aquí se las declaró inútiles e incluso perjudiciales (*Diálogo* 1.º, § 8); en cambio, en la *Ética* se observará que, dado que los hombres rara vez se guían por la razón, les «traen más utilidad que daño» (4/54e). <<

[167] Estudiadas ya ciertas pasiones relativas al propio sujeto (cap. 8-10), se analizan a continuación algunas relativas a otros (cap. 11-13), comenzando por dos que suponen un juicio falso e incorrecto (§ 1). Falso, porque el hombre no es dueño pleno de sus actos (I, 6, § 5; II, pref. §§ 1-2); incorrecto, porque al débil hay que educarle, en vez de odiarlo (II, 6, §§ 6-7). <<

[168] Por analogía con la burla y la broma, se alude a la «risa» (§ 2), cuyas causas se analizarán con más detalle después (II, 19, § 12*.2-3). También la *Ética* la mencionará con frecuencia, aunque, a diferencia de Descartes, no la incluirá entre las pasiones del alma (E, 3/11e; 3/59e, 4/44e, 4/45e). <<

[169] Las alusiones a la ira y la envidia en: II, 6, § 5. En cuanto a la «indignación», solo aquí mentada en esta obra, digamos que la *Ética* advierte del peligro de sus excesos (3/22e, 3/af20, 4/51e, 4/c24) y el *T. político* desvelará en ella el síntoma más grave del mal gobierno (3, § 9; 4, § 4; 7, § 2; 10, § 8). <<

[170] A estas tres pasiones (§ 1) del KV (nos. 33, 34, 35) solo les corresponden dos en la *Ética* (nos. 30, 31), donde el honor (*eere*) cambia poco más que de nombre («gloria»/*roem*). En cambio, bajo el único rótulo de «vergüenza» (*pudor*), se introducirán dos matices nuevos, con sus nombres: el «temor» a sentirla (*verecundia*) y la desvergüenza (*impudentia*), que no es numerada por no considerarla una pasión del alma, sino quizá un signo de insensibilidad e «inhumanidad». <<

[171] El afán por la educación, típico del spinozismo (notas 156, 167), reviste aquí un tono moralizante y religioso, muy acorde con el de las confesiones religiosas a las que pertenecían amigos suyos, como Balling y Jelles (notas 2-3 y 190; Ep 17, Ep 48-A, Ep 48-B. <<

[172] El rechazo, por parte de Spinoza, de ciertas «virtudes», no solo cristianas, sino naturales o universales (arrepentimiento, compasión, gratitud y humildad) está hecho desde la idea del «hombre perfecto». Por eso no es total, sino que pone el acento en el aspecto positivo y solidario (notas 166, 171; E, 3/af48 y notas). <<

[173] Spinoza califica aquí de «tratado de las pasiones» (§ 1) toda la sección (II, 3-14), antes anunciada como «tratado de las afecciones del alma» (I, 9,§ 3/2), aunque usa expresiones similares para referirse a temas de un solo capítulo: «tratado de la predestinación» (I, 3, § 2/4 = I, 6), «tratado de la libertad» (II, 3, § 5 = II, 26), «tratado de la voluntad» (II, 17, § 1 = II, 16). Por otra parte, el lugar del «pesar» es análogo al de la «admiración», pues así como ésta, introducida como la primera pasión, cerraba el capítulo dedicado a los poderes de la razón (cap. 4, § 11), aquél, que es la última, inicia otro, que cierra la sección sobre las pasiones (14, §1). Es obvio, pues, que ambos capítulos lleven un título doble, y no hay motivos para trasladar este párrafo (§ 1) al final del capítulo anterior, como hizo Gebhardt, siguiendo a Meijer. A ello se añade que el «pesar» no pertenece a las pasiones del cap. 13 ni a las de su grupo (cap. 11-13), sino que es más afín a las del grupo anterior (cap. 8-10), y, más concretamente, a las del cap. 10 (notas 102, 105, 136 y 166). Pues el equivalente del «pesar» (*beklag*) de KV es el «desiderium» (anhelo, añoranza) de la *Ética* (3/36e; 3/af. 32; *supra*: 5, § 6; 7, § 2). <<

[174] Estos párrafos (§§ 2-5) recapitulan lo dicho sobre la fe verdadera o razón (4, § 2); y, más aún, sobre el amor, que viene a ser el objeto central del KV: pasión esencial y necesaria al hombre (5, § 4 = 14, § 3) y la única ilimitada (14,§ 5), tanto subjetivamente o por su grado de conocimiento (3, § 4 = 14, § 2) como objetivamente o por su objeto (5, § 2 = 14, § 4). Para la expresión «sujeto a muchos azares» (§ 4): nota 146. <<

[175] La idea de este párrafo (§ 6), «nota marginal» en ms. B, con su interesante alusión al «cuarto efecto», completa lo antes iniciado y no concluido (4, §§ 2-4) y que reaparece a continuación (15, § 1). En virtud de estas dos referencias, no cabe poner en duda la autenticidad de su texto, el cual confirma, además, que cap. 15-21 constituyen una nueva sección, cuyo objetivo será analizar en profundidad si la razón tiene poder para liberarnos de las pasiones (notas 105 y 136). <<

[176] Spinoza aborda ahora más a fondo el tema de los dos últimos modos de conocimiento (notas 105, 128). Para ello, recoge primero la definición clásica de verdad, como acuerdo de la idea con la cosa (§ 1); y plantea después ciertos temas centrales, tanto cognoscitivos (duda y certeza) como éticos (perfección humana) (§ 2). El problema se centra en que, si la idea verdadera (verdad) consiste en su acuerdo con un objeto, será una mera relación o denominación extrínseca, o sea, un ente de razón (KV, II, 1, § 1; 4, § 1*; TIE, §§31-35, §§ 69-71; E, 1/ax6; 1/8e2; 2/d4; 2/41-43e). El cuerpo del texto da la respuesta a estas objeciones: (a) no existe diferencia real entre una idea verdadera y otra falsa del mismo objeto; (b) ni hay «ventaja» o mayor perfección en quien posee una y no la otra; (c) ni criterio por el que distinga («como sabrá») la una de la otra (certeza); (d) ni causa («de donde») por la cual una es falsa y otra verdadera. En consecuencia, traducimos (§ 2) «realmente» (*waar*: ms. A y ms. B), en vez del habitual «solamente» (*maar*: Gebhardt, etc.), porque, además, parece tener más sentido una «distinción real» entre modos de pensar reales que entre entes de razón. <<

[177] La respuesta (§§ 3-5), más circular que lineal, parte del criterio cartesiano de la idea clara y distinta (nota 6), que identifica verdad con certeza e implica el paralelismo entre lo formal y lo objetivo (TIE, §§ 33-35; E, 2/7). Expresada en términos de idea adecuada/inadecuada (TIE, § 35; E, 2/d4), consiste en lo siguiente: a) la idea adecuada de un objeto es diferente en sí misma (más idea) de la inadecuada; b) quien tiene una idea adecuada es más perfecto que quien la tiene inadecuada; c) quien la tiene, sabe que la tiene por ser evidente, y la distingue de la inadecuada, porque solo ella representa exactamente el objeto; d) la causa del error (que es el tema más grave) reside en la privación, que la inadecuación conlleva, porque no suele ser percibida como tal, por lo cual su «presencia» se hace afirmación errónea (PPC, 1, 15e, p. 175; KV, II, 16, § 7, fin; TIE, § 66; E, 2/17e (a, c), 2/35e, 2/49 (i)). Señalemos que la afirmación (§ 3, fin) de que «Dios es la verdad» se había hecho en: 5, § 2, fin. <<

[178] El problema de la actividad/pasividad (15,§ 5) en el ser humano es complejo. Dios, por ser sustancia, causa de sí y libre, e infinito o el todo, no es propiamente pasivo (KV, I, 1, § 9, fin; 2, § 18). Pues ser pasivo solo en relación a sí mismo, no es imperfección alguna (I, 2, §§ 22-25 y nota 42). <<

[179] He aquí (§ 1) una pregunta clásica, central en este tratado en cuanto «ética»: si el hombre alcanza su felicidad de forma libre (tesis tradicional) o necesaria (tesis de Spinoza). Para responder a ella se examinan sus bases, a saber, los mecanismos de la libertad humana como facultad que tiene la voluntad, guiada por la razón, de elegir el bien deseado y de realizarlo. Visto, pues, en qué consiste la verdad o idea verdadera (cap. 15), se estudian ahora sus relaciones con la voluntad (cap. 16) y con el deseo (cap. 17). El resultado será negativo, porque esos tres mecanismos —verdad racional, voluntad y deseo— se reducen, finalmente, a la tendencia necesaria de las ideas —verdaderas o no— a afirmarse (cap. 16) y a realizarse (cap. 17). <<

[180] En tres líneas (§ 2) se avanzan las dos ideas directrices: que el deseo sigue a la idea y que la voluntad se reduce a su afirmación (§ 2). Y en la nota, equiparando «decisión» a «convicción» (*overtuyg*), se denuncia el poder de la rectitud moral de la voluntad (intención), ya que la convicción racional, que la guía, suele ser ambigua, porque puede corresponder tanto a la opinión (no segura ni buena) como a la razón o fe verdadera (infalible y buena); E, 2/49e (e-f y j): las afirmaciones varían como las ideas. <<

[181] Entre las varias alusiones que Spinoza hace a Descartes, presente en casi todo este tratado, citemos dos: «voluntad como ilimitada» (§ 4/1) y «creación continuada» (§ 4*.7). La primera la refutará en E, 2/49e (d, h) en relación a PPC, I, 15e, pp. 173-174, 2.º, p. 175; Descartes, *Med*. IV = AT, VII, p. 58. A la segunda se refiere en: PPC, I, ax10; CM, I, 3, p. 242; II, 1,p. 252; 10, pp. 269-270; 11, p. 274; cfr. S. Tomás, *S. theol*. 1, 104, 1-2; Suárez, DM, 21, 2). <<

[182] El debate central (§§3-4) se dirige, en forma de fingido diálogo, contra la doctrina escolástica (S. Tomás, *S. theol*., 1, 82-3; CM, II, 12, pp. 277-281: cita a Heereboord), según la cual el alma humana es sustancia (unida al cuerpo), y su libertad de elección es propia de la voluntad, guiada por el juicio práctico del entendimiento o «recta ratio». Spinoza reduce la voluntad a una idea general o ente de razón, con lo cual lo único real son las «voliciones» particulares (§ 3 y § 3*, § 4, § 4*.3, § 5); y, al mismo tiempo, da por supuesta, de principio a fin, la idea cartesiana (*Med*. IV = AT VII, pp. 56-58; *Princ*., I, pp. 35-39), de que afirmar o negar es un acto de la voluntad o que, al revés, el querer se reduce al acto de afirmar o negar (§ 2, § 3, § 5, § 7, § 8). Por otra parte, refuta la doctrina contraria: si la voluntad fuera libre, sería «causa de sí» o Dios (§ 4, § 4*. 6-7); si fuera distinta del entendimiento, el hombre sería una «quimera», ensamblaje de dos seres extraños, que ni el alma como «tertium» podría compaginar (§ 4.3); si recibiera su luz, las ideas como accidentes o modos deberían «pasar» de una sustancia a otra (§ 4*.3). En síntesis, las voliciones o ideas necesitan causas externas y por tanto no son libres o independientes. <<

[183] Spinoza reafirma (§ 5) su idea de la pasividad del entender (15, § 5), negando con ello que nuestro entendimiento sea creador (§ 4, fin), a fin de confirmar, con su misma lógica (nota 178), que tampoco la voluntad puede ser libre. <<

[184] El recurso a decir (§ 6) que el hombre es libre, porque puede expresar con palabras algo «distinto» de lo que ve en sus propias ideas, aunque de escaso valor, le da ocasión a Spinoza para subrayar el aspecto inmediato («presenta») e interior («sentimos») del conocimiento por ser consciente («conciencia»); E, 2/49e (c). <<

[185] El error del conocimiento sensible (§ 7, fin), en cosas cambiantes, va ligado al influjo del objeto y a la sensibilidad del sujeto (nota 177, fin). En este contexto, no hallamos dificultad especial en la expresión «aquello por lo cual (*waaraf*) se afirma o se niega algo», que es la versión del ms. A (Mignini) y que traducimos literalmente, en vez de la variante «*daaraf*», propuesta por Gebhardt, y de otras versiones. <<

[186] La expresión «querer y no querer» (§ 8), dada por los dos manuscritos, nos parece referirse a la libertad «contrarietatis», en la que el sujeto podría elegir una u otra de las alternativas, y no a la libertad «contradictionis», en la que solo puede elegir una o ninguna. Otra versión de esa doctrina, que Spinoza critica, citando a Heereboord, se halla en: CM, II, 12, pp. 277-280, espec. p. 280/25-26. <<

[187] Reducida la voluntad a la idea, su función (§ 9) como principio de acción la desempeñará el «deseo», identificado ahora con la tendencia que sigue a la idea, el cual tampoco será libre (§§ 8-9), como se dirá en el cap. 17. <<

[188] Una vez reducida la verdad a las ideas afirmativas y «pasivas» (cap. 15) y la libertad de elección (*liberum arbitrium* o *libertas indifferentiae*) al acto, a la vez, activo y pasivo, mas necesario, de afirmar y de negar (cap. 16), solo ha quedado el deseo como tendencia que sigue a la idea (cap. 16, §§ 7-9). Por eso, a fin de dilucidar si el hombre posee libertad moral, o sea, si es libre de elegir entre el bien y el mal, Spinoza se pregunta ahora si el deseo es o no libre (17, §§ 1-3).

En los capítulos anteriores el debate era con Descartes y con los escolásticos, o más bien con los escolásticos a partir de Descartes. En éste se remonta de la «voluntad» de los escolásticos («latinos»: § 1) a Aristóteles para la triple distinción de apetito en general (*cupiditas*), apetito del bien (*voluntas*) y apetito o tendencia al mal (*voluptas*) (*De anima*, II, 3, 414b 1-5; III, 9, 432 a5-7. Para la oposición entre apetito intelectual y sensible, afín a «*voluntas/voluptas*»: *De anima*, III, 10, 433 b5-10; *Ética a Nic*., III, 4, 113 a22-23; X, 5, 1176 a16-18; S. Tomás, *S. theol*., I, 80, 1-2, etc.; Wolfson, (11), II, 166, 205-7).

Así, pues, Spinoza critica la libertad de Aristóteles y los escolásticos a partir de su lectura de Descartes (nota 181), igual que en CM (12, pp. 277-280) criticará a Heereboord a partir de PPC I, 15e. El paralelismo con KV se adivina por los temas ahí tratados: «voluntad», no idéntica a un «apetito» (libre) y sí idéntica al alma (idea). Para «voluptas», sus fuentes y relación con nuestro contexto: TTP, 16, p. 193/2; TP, 2, § 6, p. 278/8 y notas 28 y 29). <<

[189] La crítica de Spinoza a la libertad del deseo (§§ 4-9), magistral por su fuerza pedagógica, se funda en que, como ninguna cosa tiene poder de hacerse ni de aniquilarse, sino de «conservarse» (II, 26, § 7/2), toda idea tendería a autoafirmarse y a realizarse (notas 75, 127, 134, 157). No obstante, el punto de mira elegido, la primera experiencia agradable de un niño, cae fuera del marco de la «recta razón» o prudencia y, por tanto, de la «deliberación» moral de Aristóteles: situaciones complejas, en las que se presentan varias alternativas «posibles», que dejan al sujeto algún margen, por pequeño que sea, de iniciativa propia o «elección». **<<**

[190] Esta objeción (§ 1), que deriva del rechazo de la libertad de elección (cap. 16-17), es atribuida por Spinoza a lectores capaces de «escándalo», sin duda aquellos amigos a los que dirige el tratado (26, § 10), tales como Balling, Jelles, Meyer, etc. Se trata de una dificultad esencial a su ética como sistema de la necesidad, por lo cual le será reiteradamente dirigida en su *Correspondencia*. <<

[191] La respuesta (§§ 2-7), que adopta aquí un tono parenético, con ánimo de tranquilizar al amigo, se propone transformar el peligro, de que el hombre sea una «parte» de la naturaleza regida por una necesidad «inviolable» (I, 5,§ 2; II, 5, § 8; 9,§ 6), en ventajas, derivadas de la idea de que esa naturaleza es Dios y, por tanto, perfecta y beneficiosa (I, 6, § 6; II, 5, § 8; 17, § 4). Spinoza enumera siete, cuyo contenido esencial coincide con el de otras obras (E, 2/49e (l, 1.º-4.º); TIE, §§ 13-14). <<

[192] En consecuencia, las religiones positivas quedan transformadas en la «verdadera religión» (§§ 8-9), religión natural e ilustrada, consistente en reconocer y venerar el orden universal, por lo que concilia, según Spinoza, la sumisión con el amor a Dios, la eterna salvación y la beatitud (19, § 1; 26, § 6; E, 4/37e1; 5/41e), al tiempo que excluye el infierno (§ 6 = 25, § 4), el diablo (§ 7 = cap. 25), la oración y el sacrificio (§ 7 = 25, § 2); Platón, *Eutifrón*, 13d; Cicerón, *De republica*, II, 53; S. Tomás, *S. theol*., 2-2, 81, lc y ad 2; 101, lc; P. Balling, (21), 11). <<

[193] Como se ve por su introducción (§ 1), el título del capítulo, coincidente con el subtítulo del libro, parece referirse al tema central de la segunda parte (cap. 15-26), a saber, la felicidad o beatitud (II, 16, § 1; 18, § 1; 22, § 1; 26, § 2/1), que consiste en la inmediata unión con Dios (II, 4, § 1*.2; 5, § 6.1; 20, § 2 y 3*.10; 22, §§ 2-7; 25, § 3; 26, § 6 y § 8.5). Su ámbito no es tan amplio como el previsto en otras obras, que incluyen la medicina y la política (TIE (§§ 13-15; TTP, 3, p. 46), sino que se restringe al conocimiento del hombre (E, 2/pref, 5/pref (a)). En este contexto es de interés primordial este capítulo: función del cuerpo en la génesis de las pasiones. <<

[194] El principio a seguir (§ 2 y § 2*) se desprende de cuanto se ha dicho. Puesto que el origen de las pasiones es un conocimiento imperfecto (opinión) de objetos cambiantes, y que, por otra parte, tanto las ideas como los afectos tienen un poder proporcional a su perfección (II, 4, § 4 y § 6), el medio más eficaz de liberarnos de las pasiones malas o contrarias a nuestra verdadera utilidad consistirá en alcanzar un conocimiento más perfecto y de objetos más excelentes (II, 14, § 3; 18, § 6). <<

[195] La perspectiva es, desde el inicio (§ 3/1), la cartesiana, de las relaciones entre «cuerpo» y «espíritu». Pero no como sustancias, que ya sabemos que no lo son, sino como «los efectos» de ambos. Ahora bien, esos efectos y sus mecanismos serán muy distintos de los que generan las «pasiones del alma» en Descartes. Pues, aunque éstas también son percepciones y sentimientos, suscitados en el alma por las impresiones del cuerpo, lo que las distingue de las acciones voluntarias es que son causadas en ella por la acción casi mecánica de los espíritus animales, como mediadores necesarios (*Pasiones*, art. 27-30). Por el contrario, en el KV tal mecanismo ha sido completado o sustituido por una función cognoscitiva (alma como idea del cuerpo), que se inscribe, además, dentro del paralelismo entre ambos. Comenzando, pues, por la existencia del propio cuerpo (§ 3/2), Spinoza afirma que la conocemos por experiencia de su forma y efectos (II, pref., 2*.13; E, 2/ax 4-5), como se explicará en este capítulo y el siguiente. <<

[196] En apariencia, se trataría (§ 4) de «probar» (de nuevo) que existe un cuerpo, pero *a priori*, a partir de la existencia de Dios (I, 1) y del atributo extensión (I, 2, § 18, §§ 27-28; E, 2/2). En realidad, sin embargo, se explica nuestra experiencia de las afecciones («esa acción del cuerpo») (§ 5) a partir de dicho atributo (II, pref., § 2*.7), el cual existe en Dios formalmente y no (solo) eminentemente (I, 1, § 8). Y la razón es que la causa debe contener la perfección de su efecto y no otra (§ 6): la causa debe ser «determinada» y entre ambos debe existir algo «común», que permita conocer el uno por el otro (E, 1/ax 3-5; 1/3, etc.). <<

[197] La doctrina spinoziana (§ 7), de que nuestra alma puede (o debe) conocer y ser consciente de todo cuanto sucede en nuestro cuerpo, tiene como base el conocimiento infinito de Dios (E, 2/9c), de cuyo entendimiento el alma humana es una parte (E, 2/11c-12, 5/22-23). De ese principio o axioma *a priori*, junto con el de la distinción real entre los dos atributos, deriva Spinoza el método propuesto: a fin de comprender los efectos (las pasiones en concreto) estudiará primero los atributos y después sus efectos, ora separados ora conjuntamente. <<

[198] De acuerdo con el método fijado, analiza primero la extensión (§ 8) y afirma que de sus modos, ya conocidos, movimiento y reposo (I, 9, § 1-2), se derivan todos los cambios de los cuerpos particulares (II, pref, § 3, § 2*.7-10), sin que los modos del atributo pensamiento puedan producir nada en ellos (E, 2/6-7e). Pero a esa teoría lógica le opone un hecho de observación, por ejemplo, que yo muevo mi brazo en distintas direcciones; y, a renglón seguido, explica el hecho, recordando que el alma, como idea del cuerpo, forma un todo con él (§ 9). En el párrafo siguiente (§ 10), aplica el mismo método al «otro atributo» (el pensamiento) y a sus efectos (amor y odio), que, como sabemos, proceden solo de conceptos (opinión), sin que la extensión pueda hacer nada. <<

[199] Una vez dada la clave (idea del cuerpo, como un «todo») y admitida, no explicada aún (II, pref, § 2*.4; 20, § 2*; § 3*.6, § 4*), y con ella la posibilidad de interacción entre ambos, Spinoza alude a ciertos conflictos afectivos (angustia = «fluctuación»: notas 142 y 160), de los que somos conscientes, antes de descubrir sus causas, las acciones opuestas (§ 11). Y explica después cómo la acción del alma (§ 12) puede ser impedida o facilitada por el cambio de estado del cuerpo (cansado o ebrio) (20, § 4*). Estas ideas (§§ 11-12), netamente cartesianas, al menos en apariencia (Descartes, *Pasiones*, 46, 50, 211), serán criticadas en la *Ética* (3/2e) y matizadas, ya en lo que sigue (§ 18), en sentido spinozista (E, 2/13 y 2/13e). Añadir dos matices textuales: a) esta lectura desaconseja cambiar el orden original (ms. A y *ms B*) de los §§ 9-12, adelantando § 12 a § 10-§ 11, como prefiere Mignini; b) hemos leído «el alma y el cuerpo pueden» (ms. A y ms. B), en vez de «el alma en el cuerpo puede» (§ 11). <<

[200] Se contesta, por fin, a la cuestión central del capítulo, a saber, cuál es la función del cuerpo en el origen de las pasiones (§ 13). La respuesta, novedosa en apariencia, es ya conocida: si el alma es la idea del cuerpo, éste es el objeto de ella, es decir, que se hace conocer por ella a través de sus afecciones (nota 195; E, 2/13e). Las consecuencias son obvias y de signo opuesto: el alma ama a su cuerpo más que a ningún otro (E, 3/11e); pero, tan pronto conoce un objeto mucho más perfecto, como Dios, le amará más y hasta llegará a separarse, por así decirlo, de su cuerpo (§ 14; etc. E, 5/20e (a, d)), idea que intentará matizar, distinguiendo entre tiempo y eternidad (20, § 3*.10-12; E, 5/21-23e). Desde esta nueva perspectiva (cuerpo como objeto del alma) se explica que sus afecciones sean conscientes (sensación) (§ 12*.2; ap 2.º, § 16) y que las primeras ideas del bien y del mal estén ligadas a las sensaciones de dolor o placer (§ 15, § 15*.1; etc.). <<

[201] Otra consecuencia de la doctrina del «cuerpo objeto» es la hipótesis de una experiencia, que calificaríamos de paranormal (parapsicología), de objetos «incorpóreos», al estilo de los «espíritus». Spinoza la deja abierta como hipótesis (§ 16); pero en cartas a Boxel (Ep 51-56) negará que tales experiencias hayan existido o existan. En todo caso, ya aquí argumenta que tal experiencia, para poder hablar de ella, debería ser análoga a la de los cuerpos, realizada mediante fenómenos análogos a los corpóreos, es decir, explicables mediante los conceptos de movimiento y reposo (§ 17). Se cierra el capítulo con las dos ideas clave: las pasiones son causadas por las ideas del cuerpo y su liberación consiste en el conocimiento de objetos más excelsos, Dios el primero de ellos (§ 18). Sobre un tema análogo: Ep 64, y su nota 393. <<

[202] El autor presenta en forma de tres «objeciones» (§ 1), con sus respectivas respuestas, que marcan su estructura, varias dificultades a la doctrina expuesta en el capítulo anterior, donde ya había presentado otras análogas (§ 9, § 12, etc.). La primera es el hecho de experiencia, celebrado en el dicho de que «el vino quita las penas», porque produce distensión o relajación muscular, que va asociada a disminución de la atención, etc. Las *Biografías* de Spinoza aluden al hecho, desde perspectivas e intenciones muy distintas. <<

[203] Con la distinción entre percepción y juicio (§ 2/1) Spinoza ofrece la clave para discernir entre la noción empírica de bien o agrado y la racional o bien útil (ver notas 103, 136-9, 173); comparar E, 3/9e, 3/39e, 3/51e, 4/8 con E, 4/pref., 4/d1, 4/18e, etc. <<

[204] La expresión inicial (20, § 2/2) del ms. A, «como ahora mediatamente se ha dicho» (*als nu mediate gezeid is*) resulta tan extraña que el ms. B sustituyó «mediatamente» por «inmediatamente» (*onmiddelijk*). Pero algunos editores y traductores no aceptan ninguna de ellas. De hecho, solo Vloten/Land recogieron ambas versiones, optando por «in-mediatamente», como hizo Gebhardt (0.2), trad. al. 1922). Por el contrario, Meijer, Appuhn y Gebhardt (0.1), 1925, I) optaron por una tercera versión, refiriendo «mediate» a «tiene el poder» («mediate de magt»), pese a quedar lejos. Mignini, seguido de Bartuschat, ofreció una cuarta versión, refiriendo «mediate» a «dispuesta» («mediate gesteld zynde»), sin duda más próximo. En nuestra opinión, el sentido de las dos frases de este párrafo (§ 2/2) es claro, sobre todo en relación al contexto en él aludido. Afirma que el alma puede «mover los espíritus», porque la forma del cuerpo está adaptada a ella, de suerte que ambos forman «un todo» (cfr. 19, § 9, el cual anuncia este párrafo). Pero, si «esa forma» (del cuerpo) es modificada «por otras causas del cuerpo» (de tal suerte que la mutua conformación se deteriore: 19, § 11), «ese poder» (del alma) le será así «quitado» (o sea, que el alma ya no tendrá tal poder o tendrá menos: 19, § 12). Por eso, mantenemos la versión original (ms. A), como hizo Curley, aunque traducimos «mediate» por «indirectamente»; por eso mismo, la expresión «ahora se ha dicho» no parece aludir a otra cosa que a la objeción planteada (§ 1: «por algunos medios» = «por otras causas»: § 2/2). <<

[205] Tanto el texto (§ 2/3) como su nota (§ 2*.1-2) explican bien los dos mecanismos en él citados. El físico, del vino, consiste en que, al actuar sobre los espíritus, modifica la presión cardiaca (§ 2*.1); el psíquico (concepto), en que el alma percibe los distintos estados del cuerpo, de donde surgirán las sensaciones de dolor, de tristeza, de alivio o «consuelo». Aunque la alternativa es formulada aquí de forma radical (o acción física o evasión), el sentido del equilibrio y moderación de Spinoza marca la tónica a lo largo de su obra. Cotejar «la opinión del mal es desviada» (§ 2*.2) con la acción de separar una idea de su objeto exterior (E, 5/1). <<

[206] La segunda objeción (§ 3) consiste en que, si el alma cambia de dirección al movimiento de su cuerpo (19, § 9), también debiera poder poner en movimiento otros cuerpos, hasta moverlos a todos (PPC, II, def. 9: «circulo» cartesiano). La respuesta (§ 3 y § 3*, inicio) apela de nuevo a la idea de «todo», que implica unión (notas 194, 199). En cuanto a la nota (§ 3*), la parte de ontología general (§ 3*.1-5) es paralela a otros textos (KV, I, 2; II, pref, § 2*. 1-4; *Apéndice* 1.º); la de ontología particular o antropológica es un nuevo ensayo de deducir la naturaleza humana y, por tanto, de explicar el origen del alma y del cuerpo, como cosas particulares, para lo cual se hace coincidir el «principio de individuación» con la existencia (notas 17, 104, 111, 114; ap 2.º, §§ 8-12 y nota 255). <<

[207] Aparte de la respuesta general en nota (§ 3*.10-12), se añade otra, mucho más concreta (§ 4). Dios, como cosa pensante, tiene las ideas de todas y cada una de las cosas (§ 4/1), de suerte que las de dos cuerpos distintos, como el de Pedro y Pablo, son «dos ideas distintas». Por no ser idénticas, el mismo Dios no puede mover al uno con la idea del otro. Y por el mismo motivo, el alma de Pedro, que sí mueve su cuerpo, no puede mover el de Pablo (§ 4/2; E, 2/17e). Ni tampoco la idea de una piedra, que hay «en el alma» (ms. A y ms. B) de Pedro, capacita a éste para mover esa piedra: porque ni la piedra constituye el cuerpo de Pedro, ni esa «otra idea», que ella produce (*maakt*) en el alma de Pedro, es el alma de la piedra (§ 4/3), o sea, la idea de la piedra «en la cosa pensante» (variante innecesaria) (§ 3*.12). <<

[208] La tercera objeción (§ 5), de tinte sofístico, pregunta cómo se explica que con el movimiento produzcamos reposo en los espíritus, tal como manifiesta nuestro cansancio. La respuesta (§ 6) es similar a otra anterior (19, § 12), pero más completa. Se funda en dos ideas cartesianas: que el reposo no es sino movimiento más lento y que los movimientos del universo son uno solo, pero distribuido en una serie de círculos que lo comunican. El cansancio indica, pues, que el movimiento de nuestro cuerpo se transmite a «otros cuerpos», que le devuelven igual cantidad de reposo, el cual se concentra en los espíritus de nuestro cuerpo: su percepción es la sensación de cansancio. <<

[209] Este capítulo cierra la tercera sección (cap. 15-21), relativa al poder de la razón sobre las pasiones, reconociendo, a pesar de lo previsto (19, § 1-2), que ese poder es solo relativo (§ 1); E, 4/17e, 4/73e, fin, 5/pref(a), 5/10e, etc. <<

[210] La respuesta (§ 2, § 2*) supone dos ideas. Primera, que toda pasión se funda en la opinión o conocimiento incierto, o que incluso se identifica con ella (§ 1*.1); segunda, que puede surgir de dos fuentes distintas, a saber, del testimonio y de la experiencia directa. De ahí concluye que la razón, en cuanto conocimiento necesario y poderoso, supera la opinión, que se funda en el testimonio, porque éste es exterior y débil (nota 119). En cambio, en cuanto que el objeto de la razón es exterior (objeto de «fe» o «fe verdadera») y no nos hace gozar de él, no vence aquellas pasiones, que consisten en el gozo o placer de un objeto percibido y sentido por experiencia directa y la unión con el mismo (II, 1, § 2/2 y nota 120, etc.). Cervantes lo ejemplificó de forma lapidaria: «Solo se vence la pasión amorosa con huilla» (*El Quijote*, 1.ª parte, cap. 34). <<

[211] Con la alusión a la distinción entre el bien y el mal, a los «buenos deseos», que de ahí surgen, e incluso a la «regla» de tres como objeto de la razón, Spinoza recuerda su doctrina, de que las ideas de la razón, por ser generales, no suelen ser eficaces. Y por eso, las contrapone, una vez más, al conocimiento intelectual de Dios, en claro paralelismo con la *Ética* (E, 4/14-17, 4/60-72: deseos del sabio; ver notas 103, 129, 136, 138-140). <<

[212] Tanto el texto (§ 1) como su nota (§ 1*) marcan el tránsito a la sección siguiente, anunciado desde el inicio de la anterior (II, 3, § 4, etc.) y exigido por la reducción de los efectos de la razón a «buenos deseos» (nota 211). Por otra parte, la sustitución (§ 1*, fin) del vocabulario religioso, de resonancias paulinas, por el natural, y en concreto de «ley» o precepto por «fe» (*verdadera*) o razón (TTP, 16, p. 198n: cita de *Rm*, 9, 18), confirma que esta expresión es usada en el KV para contraponerla a «fe» religiosa o *simple* fe. Alusión a lucha (§ 1*.1) «contra la buena razón» en: 2, § 3); alusión a «pág.» (§ 1*.2) en: 26, §§ 7-9. <<

[213] Spinoza utiliza como sinónimos «salvación» (§ 2) y «felicidad» (§ 1), que son el objetivo final de su ética. Ahora bien, que para ello basta conocer a Dios «de algún modo» significa que no se requiere su comprensión de todos sus atributos, sino solo de algunos (I, 1, § 5/2) y de nuestra dependencia total de ellos (5, §§ 6-12). <<

[214] Para la unión del alma con el cuerpo: 19, § 9 y § 14; 20, § 2 y § 3*.10.
<<

[215] Spinoza sigue hablando aquí de cuatro (§ 1, § 3) o de tres (§ 1*.1) modos de conocimiento (notas 118, 122-123). Recordar que su preferencia por la prueba *a priori* sobre la *a posteriori* (I, 1, § 9) anunciaba el lugar privilegiado que su sistema reserva a la unión de las cosas y de la inteligencia humana con Dios. <<

[216] Las referencias aquí aludidas (§ 4) a la unión del alma con el cuerpo y con Dios, han sido constantes: especialmente en los ensayos de deducir el alma a partir de Dios (II, pref, § 2*; 20, § 3*). Entre ellas la aludida en § 4*: I, 9, § 3. <<

[217] Que el cuerpo sea causa del alma (idea del cuerpo) y ésta reciba algún influjo del mismo (§ 5/1 y § 5*) debe ser entendido en cuanto que él es su primer «objeto» (notas 198-200). Por eso mismo, «primera» en la expresión «causa primera» (19, § 3) solo puede tener sentido temporal y relativo a los otros cuerpos (II, pref., § 2*.9; 20, § 3*.10). <<

[218] Se explica aquí (§ 6/1) en términos más teóricos, típicos del argumento *a posteriori* (nota 66), la idea antes afirmada (§ 5) en tonos existenciales, que hacen pensar en el «inquietum est cor nostrum» de S. Agustín (*Confesiones*, I, 1, 1), en cuanto que coincide con el dinamismo del amor spinoziano (notas 151, 175, 192). Aunque el proceso es similar a otro, de tintes parapsicológicos (nota 201), su tono es más propio del utilizado en la mística (notas siguientes). <<

[219] Al estilo plotiniano, Spinoza alude ahora (§ 6/2), después del salto de ascenso (§ 5/2 y § 6/1), al proceso inverso, de la influencia de Dios en el cuerpo humano, y a sus «nuevos» efectos en él. Pero tampoco ellos son ontológicos o directos (*gratia gratis data*), sino éticos, es decir, por mediación de «nuestro conocimiento». (A éste (*onse kennisse*) se refiere el «*zy*» final). <<

[220] La idea de «renacimiento» (o «regeneración») (§ 7) recuerda el cristiano «renacer por el bautismo» (*Juan*, 3, 3-8; *Romanos*, 6, 3-4; TTP, 11, p. 157), aunque Spinoza lo desacraliza, dándole el sentido de unión con Dios por el conocimiento natural. Pero su carácter radical, que implica separación del cuerpo y, a la vez, un gozo totalmente nuevo, tiene resonancias místicas, análogas a las de León Hebreo (*Diálogos de amor*, III, 5, p. 632-638) e incluso de S. Juan de la Cruz (*Cántico espiritual*, 7: «y así queda muriendo de amor, y más muere viendo que no se acaba de morir»). Cfr. notas a E, 5/27-36e). **<<**

[221] Spinoza demuestra aquí que el alma humana es inmortal o eterna. Mas, como lo hace con suma concisión y el tema se inscribe en un contexto polémico, que él mismo califica en el KV de «religión» (II, 18, § 8) y que en la *Ética* refiere a «la duración del alma sin relación al tiempo» (5/20e, fin), ha sido objeto de largos comentarios. El problema es hasta dónde afecta la duración o el cambio al alma humana (§ 1/1). Para ello se recuerdan sus dos perspectivas, que son, a su vez, dobles. La primera, ontológica, afirma que el alma es: (1-a) la idea, que existe en Dios, (1-b) del cuerpo real y existente (§ 1/2). La segunda, cognoscitiva, afirma que esa idea es, a la vez: (2-a) idea (que existe en el hombre) del mismo cuerpo (§ 1/3); y (2-b) de Dios como su principio (sustancia y causa) (§ 1/3). La que aquí interesa, es la segunda; pero es obvio que no tiene sentido ni fuerza probatoria sin la primera, como lo reconoce el mismo Spinoza aquí y en todos los textos más afines al nuestro, a los que remitimos (*Diálogo* 2.º, § 11; II, pref., § 2*.15; 14, § 5; 19, § 14; 22, § 7; 24, § 1; 26, § 8/2 y § 9; *Apéndice* 2.º, § 9 y § 17; CM, II, 12, p. 276/5-11; E, 5/20e, fin; 5/23, 5/29, 5/33, 5/34, 5/36e, 5/39). <<

[222] En estas últimas líneas (§ 2) mantenemos la lectura de los dos manuscritos (ms. A, ms. B), que dicen «esencia» y «no-esencia». Si todos los editores, excepto Vloten/Land, y todos los traductores, excepto M. Francès, (0.2), 1954, leen «existencia» y «no-existencia», es porque no hallan sentido correcto a la respuesta de Spinoza. En nuestra opinión, en cambio, la versión original es más acorde con el contexto, inmediato y remoto. Según este texto, la «inmortalidad» del alma se justifica, no por su unión con el cuerpo (§ 2/1), sino por su unión inmediata con Dios (§ 2/2). Pues, así como la primera explica su nacimiento y su muerte (II, pref., § 2*.10 y 14), la segunda asegura su permanencia inmutable, también sin el cuerpo. La razón añadida (§ 2/3) es que, como dicen otros textos de forma explícita (II, pref, § 2*.14; 18, § 9) o implícita (nota 221), sin tal unión, el alma se «aniquila» o reduce a la nada. Ahora bien, la aniquilación implica la destrucción total de la cosa, es decir, no solo de su existencia, sino también de su esencia (E, 1/24-25 = esencia, E, 1/28 = existencia). Decir que «Dios es la única causa de la existencia del alma» (Curley) no es correcto, ya que la existencia de cualquier cosa finita depende (también) de cosas externas; y el cuerpo, como objeto, es de algún modo «causa» del alma como idea (nota 217). <<

[223] A pesar de que el título del capítulo y su conexión con el anterior (§ 1 y § 2/1) solo aluden al tema del amor de Dios al hombre (§§ 1-3), el texto añade otros dos temas: diferencia entre leyes divinas y humanas (§§ 4-8) y dificultades del argumento *a posteriori* (§§ 9-13). Señalemos, además, la coincidencia de los términos «alegría» y «tranquilidad de ánimo» con un pasaje paralelo de la *Ética* (5/36e(a)). En cuanto a «duración eterna», véanse las referencias de «sub aeternitatis specie» o «sub specie aeternitatis» dadas en notas a: E, 2/44c, 5/23e. <<

[224] Es evidente que el concepto de amor como pasión (II, 5, § 1; E, 3/af6) no se puede aplicar a Dios (E, 5/17, 5/19), porque lo subordinaría a las cosas y, en la segunda hipótesis, al hombre. La expresión «hemos dicho» parece referirse a que en Dios, por ser infinito absoluto y todo, coincide lo real con lo pensado, y al revés (I, 2, § 2/y 4); y por eso Dios ni ama algo exterior, porque no existe, ni tiene un amor nuevo, porque algo cambie fuera («porque ellos le amen») (notas 75 y 192). Su amor solo puede consistir en la acción creadora y en la contemplación de la misma, por él y por el hombre (§ 3; E, 5/22, 5/32, 5/36c). <<

[225] Esta sección (§§ 4-8), relativa a la ley divina y la ley humana, ley universal y ley particular, etc., es paralela a la del (TTP, 4, pp. 57-62; 16, pp. 189-191, pp. 196-197), y se funda, finalmente, en la necesidad de la acción divina (KV, I, 4 y 6; II, 18; CM, I, 3; II, 8-9; E, 1/16 y 1/33, etc.), así como en lo sugerido por la «doble ley», idea de inspiración paulina (*Romanos*, 7, 22-23), que recoge las dos claves del spinozismo: la distinción entre sustancia y modos, entre ideas inadecuadas (imaginación) y adecuadas (entendimiento y razón) (ver notas 110, 122, 157, etc.). <<

[226] La crítica de la revelación bíblica, como medio de conocer a Dios (§§ 9-10), se funda en que ésta consta de signos externos y arbitrarios, por lo cual es posterior al conocimiento de las cosas mismas. La teoría clásica del lenguaje, aquí utilizada (§ 10) por Spinoza y situada antes en el último puesto entre los modos de conocimiento (notas 119, 129-130, 210; *Ética*, nota 99), se remonta a Platón (*Cratilo o del lenguaje*, (12), 2002, 435d-440c, y a Agustín de Hipona (*Del maestro*, (12), 2003, §§ 26-27, §§ 33-38). Y reaparecerá con el ejemplo prototípico de «Jehová» en la interpretación de la profecía como obra de la imaginación (TTP, 1, pp. 18-19; 2, pp. 30-33, etc.) y será integrada finalmente, con la imaginación y la memoria, dentro de la teoría general del conocimiento (E, 2/18e, 2/47e). <<

[227] Spinoza amplia aquí (24, § 13) lo antes dicho (I, 1, § 10) sobre las pruebas de la existencia de Dios. La prueba *a priori* no solo es posible, porque Dios existe por sí y se conoce por sí (sustancia), sino que, además, es más fácil al entendimiento en virtud de su unión «ontológica» con Dios (§ 11). La prueba *a posteriori* no es eficaz, ya que por lo finito no se puede determinar si su causa infinita es una y no varias (§ 13). Además, la presencia de T. de Aquino es visible en dos aspectos básicos (§ 12): a) la expresión «sernos más conocidas» (§ 12: *S. theol*. 1, 2, a. 1, resp. «magis notas quoad nos»; a. 2, resp); b) la desproporción entre «limitado» e «ilimitado» (*S. theol*. 1, 2, obj. 3: «cum ipse sit infinitus et effectus finiti»). El recurso a los milagros será rechazado ampliamente en el TTP (6, pp. 82-84). <<

[228] Este brevísimo capítulo sobre «los demonios» es contundente en su doctrina: si el demonio es totalmente opuesto a Dios y pura maldad, no puede ser otra cosa que la pura «nada» (§ 1) ni subsistir un instante (§ 3). No es, pues, sino una ficción inventada por los hombres para explicar el origen de sus malas pasiones (§ 4). Cuando sugiere que recemos por él, no hace sino acentuar que no es sino «ficción» que habita «en nosotros mismos» (26, § 1). <<

[229] Para Spinoza lo que nos impide alcanzar la perfección no está fuera, sino dentro de nosotros (§ 1), es decir, en la opinión y en las pasiones. No está, pues, en el «pecado», en el sentido bíblico del pecado de Adán o «pecado original» (II, 22, § 1 y § 1*.2; Ep 18-24 y 27: Blijenbergh), como lo califican las confesiones cristianas, porque el hombre habría perdido con él su «estado original». <<

[230] El «conocimiento» aquí aludido (§ 2) es sin duda la intuición intelectual, porque la razón (exterior) se ha mostrado incapaz (II, 21, § 2; 22, § 1). De la prioridad de la prueba *a priori* sobre la *a posteriori* se deriva, en Spinoza, la de la virtud y la felicidad sobre el dominio de las pasiones (E, 5/42). <<

[231] También esta doctrina (§ 4) será recogida en la *Ética*, donde el ejemplo del pez es sustituido por «saciarse con veneno y sustancias letales» (5/41e), en clara alusión a ideas y actitudes de «teólogos», al estilo de Blijenbergh, que solo obran el bien por evitar el mal y, al fin, el castigo eterno (Ep 20, pp. 111-112, 121-123), que Spinoza rechaza de plano (Ep 21, pp. 127-128; E, 4/66-67). <<

[232] La «verdadera libertad», identificada primero con Dios como causa libre (I, 3, § 2; 4, § 5), es aquí la libertad humana, y por eso va asociada a salvación, tranquilidad, amor a Dios (§ 5). Por su parte, la «utilidad» como ley de la razón será central en la *Ética* (4/19-40). La expresión «amables cadenas del amor», de tono más bien místico (18, §§ 8-9; 24, § 8), pudiera inspirarse en: *Oseas*, 11, 4. <<

[233] Sobre la imagen de la escalera, aplicada a la razón (§ 6): notas 138, 161; Domínguez, (1.2), 1992, y su nota 88. <<

[234] Sobre la relación inversa entre acción y pasión (§ 7/1-2): I, 2, § 18, fin, etc.; E, 3/d2; 3/1-4). Sobre la idea de «aniquilación»: notas 78, 114, 222. <<

[235] Entre causa y efecto (§ 7/3) debe haber algo común (E, 1/ax 3-4, 1/3); por tanto, las cosas que no tienen nada común son ajenas o indiferentes la una a la otra (E, 4/29-31); notas 31, 196, 206. <<

[236] La idea de Dios (§ 7/4-5), como ser absolutamente infinito y, en ese sentido, como «todo», lleva consigo la de libertad y de causa inmanente (notas 30, 42, 61, etc.). <<

[237] Dos ideas (§ 8/1) frecuentes en este tratado: oposición entre actividad y pasividad (nota 234) y afirmación de la plena y exclusiva actividad de Dios como causa de sí, primera y universal (KV, I, 3-4; E, 1/d1, 1/16-17). <<

[238] No parece que este texto (§ 8/2) se pueda referir a nada distinto del entendimiento como modo infinito, inmediato (I, 9, § 1 y § 3; E, 1/21-23) más bien que mediato (E, 5/40e). <<

[239] Estos efectos del entendimiento (§ 8/3) parecen ser los entendimientos humanos, en cuanto que han alcanzado el conocimiento intuitivo de Dios (*Diálogo* 2.º, §§ 10-12; E, 2/11c, 5/22-23). <<

[240] A partir del conocimiento intuitivo y de la unión inmediata con Dios Spinoza eleva aquí (§ 8/4) su idea, de que la razón humana favorece la sociedad entre los hombres (notas 156, 193), a un nivel superior, relacionado con la educación como comunicación entre los sabios (E, 4/18e (c): «un solo cuerpo y una sola mente»). No obstante, sigue hablando de «fin» y de unión de voluntades como medio para alcanzar esa unión de naturalezas. Pero lo que es más digno de nota es el paralelismo con el «Prefacio» del TIE (§§ 3-14) en el rechazo de «los placeres, los honores y la avaricia», en oposición al saber verdadero y a la unión con Dios. <<

[241] Spinoza radicaliza aquí (§ 9/1 y § 9*) la libertad humana como liberación de las pasiones, ya que no solo nos liberaría de las malas (II, 19, § 1) o «del mal» (II, 9, § 7), sino también de la sumisión a las cosas externas, hasta el punto de que parece alcanzar a la misma finitud humana (§ 9*), que la *Ética* reafirmará (4/4d y 4/4c). En todo caso, la «existencia firme» es la eternidad o inmortalidad humana (nota 222). <<

[242] Sobre la ambigua expresión «eterna y estable duración» (§ 9/2): notas 221-222. <<

[243] El estilo parenético y confidencial, para exigir a los destinatarios que ponderen bien sus ideas y sean cautos en comunicarlas a otros, que caracteriza este texto final del KV (§10), está acorde con lo que sabemos del «círculo Spinoza» (notas 2-3, 171, 190, 192). Merece, pues, ser calificado, aunque solo sea entre < >, de «conclusión» del capítulo y de epílogo del tratado, mucho mejor que ser relegado a una especie de carta adjunta. Para la alusión al «árbol» bíblico (*Génesis*, 2, 9: «y en medio del jardín, el árbol de la vida y el árbol de la ciencia del bien y del mal»): E, 4/68e; TTP, 2, p. 37; 3, p. 63; TP, 2, § 6). <<

[244] Este *Apéndice* 1.º, redactado en forma «geométrica» de definiciones, axiomas, etc., no lleva título alguno en el ms. A, aunque sí el siguiente: «Del alma humana». El ms. B, en cambio, lo designa con términos paralelos a los usados en el título del tratado, diciendo «Apéndice de la *Ética*» y añadiendo «De Dios». De acuerdo con ello, el «Compendio» (*σ*) se referirá a él calificándolo de una especie de «Apéndice o Adición» (*Aanhanzel of Bijvoegzel*). De donde se colige que el título es del mismo autor que la redacción de ambos, Monnikhoff, y que, en cambio, su numeración en «dos apéndices» es de editores posteriores.

Su contenido, cuya función es análoga a las *Rationes* de Descartes (PPC, «Prefacio» de Meyer, 128/32ss.), es del máximo interés para investigar la formación del sistema spinoziano, ya que contiene los conceptos clave del mismo, los cuales son paralelos a los de Ep 2-4 y de E-I. Por eso, los recogemos en una Tabla, tomando como punto de referencia el orden que tienen en este texto.

**Tabla de conceptos metafísicos en Tratado breve, Ep 2-4 y Ética**

| Tratado breve. Apéndice 1.º | | Ep.2-4 | Ética |
|---|---|---|---|
| 1 | ax.1= la sustancia es anterior a los accidentes (modificaciones) | ax.1 | pr.1 |
| 2 | ax.2 = las cosas se distinguen realmente o accidentalmente | ax.2 | ax.1 |
| 3 | ax.3 = cosas realmente distintas tienen atributos distintos | --- | --- |
| 4 | ax.4 = cosas con distintos atributos no tienen nada común | ax.3 | pr.2 |
| 5 | ax.5=cosas realmente distintas no pueden ser causa una de otra | ax.4 | pr.3 |
| 6 | ax.6 = lo que es causa de si mismo no es limitado | --- | --- |
| 7 | ax.7 = lo que distingue dos cosas es lo primero en esas cosas | --- | --- |
| | | | |

| | | | |
|---|---|---|---|
| 8 | pr.1=dos sustancias distintas no pueden tener un atributo común | pr.1 | pr.5 |
| 9 | pr.2 = una sustancia no puede ser causa de otra sustancia | pr.2 | pr.6 |
| 10 | pr.3 = toda sustancia o atributo es infinita e su género | pr.3 | pr.8 |
| 11 | pr.4 = a toda sustancia le pertenece la existencia necesaria | (pr.2) | pr.7 |
| 12 | pr.4/cor.= la Naturaleza (total) es infinita y única, o sea, Dios | d.1 | d.6 |

Añadamos cuatro observaciones. 1) En Ep. y *Ética* se definen claramente sustancia, atributo y modo, mientras que aquí los dos primeros funcionan como sinónimos, y el modo alterna todavía con «accidente». 2) Un mismo concepto puede ser presentado en una obra con una función distinta que en otra, a saber, como definición, axioma o proposición. 3) Aquí aparecen formulados como axiomas (ax 3, ax 6, ax 7) tres conceptos que no están presentes ni en Ep ni en *Ética*. 4) Tanto aquí como en otro texto paralelo (I, 2, § 2 y nota 28) se demuestra antes la infinitud que la existencia de la sustancia (KV, ap 1.º, 3-4), mientras que en la *Ética* se hace en orden inverso (E, 1/8-7). En síntesis, parece que el «anexo» de Ep 2-4 se sitúa entre este *Apéndice* 1.º y *Ética* 1/1-8. <<

[245] Por lo dicho en la nota 151 preferimos traducir «es antes» (*bestaat voor*) en vez de «existe antes»; y, a fin de facilitar la comparación con otros textos paralelos (PPC, I, ax. 1; CM, II, 1, 236/28-237/5), incluimos, como hace el original, «accidente» y «modificación». <<

[246] La teoría de las distinciones aquí expuesta (ax. 2-4) se inspira en la de Descartes (*Princ*., I, 45-48, 60-62), que Spinoza estudia más ampliamente en otro lugar (CM, II, 5, pp. 257-258; PPC, I, def. 10; etc.). **<<**

[247] En este último axioma (ax. 7) traducimos como en el ax. 1. Y advertir que este axioma, que explica o completa el ax. 3, no es citado en prop. 1, sino el ax. 1. <<

[248] Estas cuatro proposiciones exponen, en otro orden y con mayor brevedad, los cuatro principios de KV, I, 2, § 2, sobre la infinitud de Dios. Su correspondencia es la siguiente: prop. 1 = prc. 2; prop. 2 = prc. 3; prop. 3 = prc. 1; prop. 4 = prc. 4. También aquí la mayor diferencia parece estar en la forma de probar la infinitud de la sustancia. <<

[249] Este *Apéndice* es uno de los ensayos de este tratado sobre el origen y naturaleza del «*alma humana*», todos los cuales son paralelos, aunque responden a distintos objetivos (pref. §§ 1-5 y notas § 1* y § 2*; 20, § 3* y 4*). Su importancia es mayor por ser más o menos paralelos con secciones de la *Ética* (2/1-13; etc.). Hay que señalar, sin embargo, que la expresión «alma humana» no aparece en el KV más que en este «título», el cual sí que debe de ser de Spinoza, ya que consta en el ms. A y el ms. B. La expresión complementaria, «el alma en general», tampoco aparece más que otra vez, y precisamente aquí, aunque con un sentido inusual: «no solo las ideas que surgen de los modos corporales, sino también aquellas que surgen de la existencia de un modo cualquiera de los demás atributos» (KV, «Apéndice 2.º», § 12). Esas dos expresiones tienen, sin embargo, sus paralelas en la *Ética* (2/13e (a) (y nota 86). <<

[250] Estos párrafos (§§ 1-2) son paralelos a: II, pref. § 1; § 2*. 1-2, etc. <<

[251] Comparar este texto (§ 3/1.º) con: I, 9, § 3; II, 20, § 4. La referencia al *Apéndice* 1.º parece suponer que la redacción del 2.º es posterior. <<

[252] El sentido del texto (§ 4) es que del atributo pensamiento se deriva una idea, que sin duda equivale al modo infinito inmediato (I, 9, § 3). <<

[253] Este tema (§ 5/2.º), de que hay modos finitos que son *derivados* de la idea, como modo finito o alma, será ampliado a continuación (§ 7) y es aludido en múltiples contextos (II, 2, § 5; 19, § 10 y § 18; TIE, § 109; E, 2/ax3, 3/d2). <<

[254] Esta definición del «amor natural» (§ 6), en cuanto que es un amor primitivo e implica la idea, parece coincidir con el «deseo» (*cupiditas*) de la *Ética* (E, 3/9e), que es el primero de los tres afectos primarios, por lo cual constituye la esencia de hombre (E, 3/57d; 3/af1-3). <<

[255] Sobre el complejísimo problema (§§ 8-12) que implica, en el spinozismo y en cualquier filosofía infinitista, el ensayo de deducir, a partir de Dios y sus atributos, «las cosas particulares», es decir, finitas, individuales o singulares y existentes, y, en concreto, el alma y el cuerpo, remitimos a algunas de nuestras notas: 17, 111, 113, 206, etc. La alusión de «estas modificaciones» (§ 11, inicio) a lo que se acaba de decir (líneas finales de § 10) hace arbitrario el traslado de éstas al final de § 4, como hiciera Gebhardt, siguiendo a Freudenthal (1.2). <<

[256] Para los problemas aquí aludidos (§§ 13-17), a saber, sensación, reflexión o conciencia e inmortalidad, cuya base es el paralelismo entre los atributos, del que se deriva el del alma y el cuerpo remitimos a: KV, II, pref., § 2*.9-15; 19, § 4*; E, 2/6-7, 2/21-22, 2/45-47; nota 206. <<

[†] Siglas alfabéticas y códigos numéricos en el inicio de la Bibliografía. <<

[1] *Título* completo de la «editio princeps», de 1663. <<

[2] «Prefacio» (de L. Meyer). Sobre L. Meyer véase: Ep. 12, nota 85 (biografía); Ep. 12-A y Ep. 15 (participación en esta obra). <<

[3] El término cartesiano «nociones comunes» (*Resp*. 2.as obj.: AT, p. 127 = Alquié, p. 581; *Reglas*, XII: AT, pp. 419-420 = II, pp. 145-147; *Princ*., I, art. 13, 39, 48, 49, 50), de origen estoico (*koinai ennoiai*), no aparece en estos tratados en boca de Spinoza; pero sí en Ep. 4 (1661), p. 13/27. En la *Ética* (2/40e2) va asociado a las ideas adecuadas como fundamento del conocimiento racional. A pesar de ello, cabe preguntarse (Di Vona, (13), 1977, pp. 145-149: opiniones contrapuestas) si, tal como son descritas en ese contexto, se limitan a los cuerpos (Wolfson, (11), II, pp. 125 ss.) o abarcan a todos los seres, sin excluir a Dios, aunque su valor sea más bien relativo (A. Domínguez, (11), 1973, pp. 264-271). <<

[4] El aprecio de Spinoza por el método matemático o geométrico procede sin duda de su familiaridad con Descartes (*Disc*., II: AT, pp. 19 s. = Alquié, I, pp. 587 s.) y no es solamente teórico (E, 1/ap (d-e)), sino también práctico (PPC; KV, *Apéndice* 1.º; *Ética*). <<

[5] La cita literal de Descartes responde a la versión latina (AT, VII, pp. 155-157) y no a la francesa de Clerselier (AT, IX, pp. 121-122 = Alquié, II, pp. 582-583). <<

[6] Con «discípulo» Meyer alude a Johannes Caseario (Ep. 8, nota 51; Ep. 9, p. 42/19), joven estudiante de la universidad de Leiden, que compartió algún tiempo con Spinoza el mismo hospedaje en Rijnsburg. La génesis, que a continuación se relata, de estos dos tratados y de su contenido, se completa con otros textos (Ep. 12-A, Ep 13, Ep 15; A. Domínguez, (2.1), (3.1), (4.1), 2006, Introducción a TIE, PPC, CM: pp. 37-45. <<

[7] Se trata de las *Rationes*, dispuestas en orden geométrico, que siguen a las *Resp*. a las 2.as obj.: AT, IX, pp. 124-132 = Alquié, II, pp. 586-598. <<

[8] Efectivamente, Spinoza recoge todas las definiciones de Descartes y en su mismo orden. En cuanto a los axiomas, ver nota 28. <<

[9] Spinoza no llevó nunca a cabo los tres cambios aquí proyectados por Meyer: demostrar con más amplitud los axiomas, terminar el comentario de la tercera parte de los *Principios* y completar la segunda con la doctrina de los fluidos, bosquejada por entonces en su correspondencia con Boyle (Ep. 6 y Ep 13). La traducción holandesa de la obra (1664) solo añadió pequeñas variantes (Gebhardt, I, pp. 612-613) y él mismo confesará a Blijenbergh que no ha vuelto a ocuparse de ella (Ep. 21, p. 133/29-32). <<

[10] Meyer señala tres tesis centrales de Descartes, que Spinoza rechaza: sustancialidad del alma humana, distinción entre la voluntad y el entendimiento, y libertad como poder de suspender el juicio; Ep. 2, p. 9; TIE, p. 15/31, p. 33/2-7. En estos tres puntos se centrarán las objeciones de Blijenbergh (Ep 18-24 y nota 159). <<

[11] Las divergencias metodológicas van más allá de la simple sustitución del análisis (Descartes) por la síntesis (Spinoza), porque éste es mucho más radical en dos temas claves: moral (libertad) y religión (sobrenatural). <<

[12] Tampoco las erratas fueron corregidas en vida del autor. No obstante, aunque Gebhardt (I, p. 612) señala diez y Akkerman/Hubbeling ((2.1), trad. hol. 1982, p. 219-220) descubren más de veinte en éste, hay que reconocer que, excepto algunas citas, son correcciones estilísticas que o no afectan al sentido o se descubren fácilmente. <<

[13] El <Poema dedicatoria> «Al Libro» (1|134), es atribuido al amigo de Spinoza, Johannes Bouwmeester (Ep. 28, nota 193), director, con Meyer, del teatro de Amsterdam. La traducción holandesa de PPC/CM (1664) incluía otro poema, atribuido a H. Bronchorst (texto en Gebhardt, I, p. 615). <<

[14] *Prolegómeno* o «Introducción» (de Spinoza). Recoge ideas de: *Discurso del método*, IV; *Medit*., I-II; *Princ*., I, 1-7, etc., dando de ellas su propia interpretación, como se ve en lo que sigue. <<

[15] Tanto este epígrafe como todos los siguientes (de PPC y de CM) se supone que han sido añadidos por el editor, L. Meyer (p. 130/11-13; Ep. 12-A, 1.º). <<

[16] Esta objeción, llamada «círculo cartesiano», cierra la exposición de la duda. A continuación, Spinoza expone primero la solución de Descartes (pp. 146/29-147/9) y después la suya propia (pp. 147/10-149/13), recogida también, aunque con más concisión, en TIE (§ 79). Su opinión, sin embargo, no está del todo clara. Appuhn cree que Descartes funda toda nuestra certeza sobre la existencia de Dios y Spinoza sobre la idea de Dios, en cuanto cualidad intrínseca de mis pensamientos, con lo que Spinoza supondría aquí la doctrina de la inmanencia (0.2), I, pp. 225-226. Ahora bien, con ello se atribuye a Spinoza una separación entre la idea clara de Dios y su existencia, lo cual no es correcto (p. 149/13-15). En nuestra opinión, su tesis es que tanto de Dios como del triángulo podemos formar una idea clara y que esta idea de Dios hará desaparecer la duda de si es engañador (p. 148/27-31). El mismo Spinoza nos parece reinterpretar este pasaje en TTP, 6, p. 84[*n6]; TIE, § 79, y nota). <<

[17] La certeza sobre «la propia existencia» es la única verdad que se «deduce» o más bien afianza con el «experimento» de la duda sobre si Dios es engañador. La clave está en las dos expresiones paralelas, «del hecho de que» (*ex eo quod*) y «de ese mismo hecho» (*ex eo ipso*), que indican la premisa o razón de la que esa tesis se deduce. Así la entendieron Gebhardt (0.2): «daraus», Appuhn, (0.2): «de ce que»/«de cela même que», Akkerman/Hubbeling (2.1), 1982: «op grond daarvan», «just op grond daarvan»). Quizá por lo extraño de la hipótesis, aplicada al triángulo, los traductores ingleses, E. Curley (2.1), 1985 y S. Shirley (2.1), 1998 no nos parecen mantener el sentido que le da Spinoza (p. 149/11-15); en otro sentido: Ph. Drieux, BBS (00.1/1979), 21, 1999, p. 2. <<

[18] La oposición aludida no es entre existencia e idea, como la entienden Appuhn, (0.2) y R. Caillois (0.2), 1954, sino entre desconocimiento (no idea clara) e idea clara (p. 147/27-31, p. 148/10-14). <<

[19] *Definiciones*. Como dijo Meyer en el «Prefacio» (p. 130/23-28), Spinoza sigue en PPC-I (def, ax y prop. 1-8) las *Rationes* de Descartes. Y algo parecido hará en PPC-II y PPC-III en relación a *Principios de filosofía* II y III. Por eso, a fin de que el lector pueda ver la correspondencia entre estos textos y los de Descartes, hemos reunido en una «Tabla de textos paralelos con Descartes», impresa al final de los «PPC», las síntesis y cuadros parciales que, en ediciones anteriores ((2.2) 1986, 2003), iban dispersos. <<

[20] Para «idea»: E, 2/d3-4). Para «imágenes en el cerebro»: TIE, § 83; E, 2/43e, 2/49e. Para «voluntad»: KV, II, 16, § 2, § 8; 17, § 1; etc. <<

[21] Para la distinción entre «formalmente» y «eminentemente»: KV, nota 15; CM, nota 116; TIE, nota 40¸ etc. <<

[22] Este pasaje (I, def. 6) es el ejemplo prototipo de la enojosa polémica sobre el significado y la traducción de los términos «anima», «mens» y «spiritus». Spinoza prefiere aquí «mens» a «anima», porque (TIE, § 58/z), como dijera Descartes (carta a Mersenne: 21 abril 1641), «anima», al igual que «esprit» (trad. francesa de *mens: Rationes*, def. 6), significa algo material: viento, aliento, etc. (Platón, *Cratilo*, 399e1: cit. KV, nota 226; Aristóteles, *De anima*, I, 2, 405 b27-31: *psyché* = «anima»; Spinoza, TTP, 1, pp. 21-23 y 24-27: *ruagh*). Por el contrario, «mens», del sánscrito «men» (*pensar*), parece ser más abstracto, siendo uno de sus derivados griegos «autómaton», que se mueve por sí mismo y es por tanto autónomo. Una explicación coherente y lúcida del uso tradicional es la dada por San Agustín: «dicitur anima dum vegetat (;) dum intelligit, mens; dum discernit, ratio» (*De spiritu et anima*, c. 3). Fue recogida por los «Conimbricenses» (*De anima*, 2, 3, 4, 1).

Ahora bien, P. Balling, so pretexto de que en holandés no existiría un término equivalente a «mens» (no menciona siquiera «geest» = *espíritu*, quizá por su connotación religiosa), advierte ahí mismo que traducirá «mens» y «anima» por «ziel», es decir, eliminando el primero por inútil (*vergeefs*). Por el contrario, Glazemaker traducirá casi un centenar de veces «mens» por «geest», a pesar de que en la *Ética* lo hará por «ziel». La incoherencia o falta de norma salta a la vista. Y así sigue siendo en nuestros días.

¿Qué criterio preferir? En nuestra opinión, mantener en cada idioma la dualidad o pluralidad de términos con sus ambigüedades, como hizo el propio Spinoza (TIE, §§ 21-22, § 58, § 74, § 87; CM, II, cap. 6; cap. 12, pp. 275-277; E, 5/pref, 5/20 y ss.). Y lo justifica, porque el lenguaje consta de signos arbitrarios, cuyo significado varía según el contexto, que les da quien los usa; y esos signos son de naturaleza material, es decir, imágenes sensibles, cuyo significado abstracto, ideal o espiritual es siempre metafórico o translaticio (TIE, § 19, § 21/h, § 58/z, § 89). En nuestro

idioma, por haber conservado los tres términos con la misma forma y sentido (*spiritus* = espíritu, *anima* = alma, *mens* = mente), la dificultad solo parece surgir con «alma», en razón de sus connotaciones religiosas, por lo cual se suele hablar de «mente y cerebro» (*Studia Spinozana*, (00.2/1985), 1998). Por nuestra parte, hemos procurado mantener en cada caso el uso que nos parece menos estridente (KV, nota 107). **<<**

[23] Para «sustancia», «accidente» y «atributo» en Descartes: nota 34; en la Escolástica: notas 243-244. <<

[24] Los siete postulados (*demandes*, en francés) de Descartes, omitidos por Spinoza, insisten en la distinción entre lo claro y lo oscuro, la inteligencia y los sentidos (AT, IX, pp. 125-127 = Alquié, II, pp. 588-591). <<

[25] Sobre las definiciones y axiomas de Descartes en Spinoza: notas 8 y 28; E, 2/ax 2, 2/ax4, 2/ax5. <<

[26] Sobre la duda escéptica: notas 16-17; TIE, § 47 y notas 51, 95 y 146. <<

[27] Las cuatro primeras proposiciones han establecido que el «yo pienso», como tal, es el principio de toda ciencia. En este escolio (1/4e), se equiparan a él la idea de Dios y el principio de causalidad en su forma más elemental (nota 146; ax. 4 y 7). <<

[28] En su lista de *axiomas* Spinoza cambia la de Descartes, añadiendo unos y omitiendo otros, y trasladando después de la prop. 4 y en orden distinto aquellos que deja («Tabla», al final de «Notas a PPC»). <<

[29] En efecto, «las cuatro proposiciones siguientes» (p. 159) de Spinoza (1/5-8) tienen el mismo orden y contenido que las cuatro primeras de Descartes (AT, IX, pp. 129-132 = Alquié, II, pp. 594-598). Pero les añade escolios, que son de importancia decisiva. <<

[30] Esta prueba (1/5) *a priori* en: KV, I, 1, §§ 1-2; E, 1/11d (a); Descartes, *Med*. V, = AT, VII, pp. 65-69. <<

[31] Esta prueba (1/6) *a posteriori*, típica de Descartes, se funda en la «idea objetiva» (*realidad objetiva*), que todos tenemos de Dios, y se halla en: KV, I, 1, § 3; Descartes, *Med*. III = AT, VII, pp. 32-36. Spinoza critica aquí a los agnósticos con tanta fuerza como en otros lugares a los escépticos (TIE, § 48 y nota 51). <<

[32] Esta prueba (1/7) *a posteriori* (3.ª en *Rationes; Med*. III = AT, VII, pp. 38-40), es la clásica (KV, II, 24; TTP, 6, pp. 83-88; E, 1/11, 2.º *aliter*), se funda aquí en nuestra finitud. Ver notas 35 y 41. <<

[33] La cita (p. 162/5-9) corresponde a: *Med*. III = AT, VII, p. 48. <<

[34] Sobre las nociones (p. 163/10) de atributo, sustancia y modos o accidentes en Descartes: *Princ*., I, 51-56, 63-65. La doctrina de Spinoza se inspira claramente en: *Princ*., I, 51 = E, 1/d3 (sustancia); *Princ*., I, 53 = E, 1/d4 (atributo). No obstante, la noción de atributo en Descartes es ambigua, ya que designa: a) todo aquello que depende de la sustancia (= propiedad); b) aquello que constituye la naturaleza de una sustancia (pensante o extensa), que solo se distingue racionalmente de ella y de lo que deriva todo el resto (= atributo esencial en oposición a modo o accidente, que es algo secundario y derivado). En cualquier caso, para Descartes el atributo no es sustancia, ya que depende de ella como sujeto; la extensión es atributo de la sustancia corpórea y el movimiento es modo de ésta. Para Spinoza, los atributos son sustancia o sustanciales; la extensión es atributo de Dios, y el movimiento es el modo infinito inmediato de ella. <<

[35] Spinoza ha criticado (p. 164/6) los dos lemas de Descartes sobre la base de que entre Dios (infinito) y el yo (finito) no cabe comparación alguna, que permita hablar de «más» y «menos» (p. 162/13, p. 163/10-25). Por eso niega también su conclusión: si yo me pudiera crear o conservar (ser finito), podría darme las perfecciones que me faltan (del ser infinito). Frente a ello, propone, a continuación, otros dos lemas, que afirman que: omniperfecto y necesario, así como crear y conservar son conceptos que se implican mutuamente. Y de ahí se sigue que solo Dios, como poder infinito de existir, y por tanto, de crear y de conservar, existe necesariamente. Por eso prueba después que, si un ser es necesario, es único o Dios (p. 169/8-23). Y en la *Ética* (1/11, 2.º *aliter*) utilizará de nuevo una prueba por él calificada de «a posteriori» (1/11e(a)) y por Gueroult de «a fortiori» (11), I, p. 199, etc., aunque, al fin, pese a lo complejo del asunto, parece más correcto lo primero que lo segundo. <<

[36] Esta prueba (p. 164/29) de la existencia necesaria de Dios es análoga, y no sin razón, a la usada por Spinoza para la infinitud (KV, I, 2, § 1*; E, 1/10e). <<

[37] Los «corrigenda» de la «editio princeps» (1663) citan «ax. 7» en «posible (vide ax. 7) o necesaria», lo cual carece de sentido; con razón la versión holandesa (1664) indicó «ax. 10», aunque no sea necesario, porque ya se cita a continuación. <<

[38] La misma idea, de realidad y perfección, en: E, 2/d6; 4/pref; Ep. 19, Ep 21, etc. <<

[39] Para la referencia a «ax. 7»: nota 37. <<

[40] En esta frase (p. 166/10) mantenemos el orden de la «editio princeps» (1663), en vez de posponer el inciso «mientras existo» (*quamdiu existo*) a «sin ser conservado» (*quin conserver*), como hizo P. Balling (1664) y aceptó Gebhardt (1922, trad. y 1925, ed.). Pues el cambio centra su sentido en la existencia, mientras que la intención del autor se centra en la conservación, como muestra, desde el inicio, con el «iam» (*non possum iam non existere*: «no puedo existir ya», o sea, seguir existiendo). **<<**

[41] Esta prueba (p. 166/21) de la prop. 7 (3.ª en las *Rationes*) es una forma sintética que da Descartes a la prueba *a posteriori* (prop. 6), e insiste también en la idea de conservación (*Med*. III = AT, pp. 38-40 = Alquié, II, pp. 448-452). <<

[42] Desde aquí (1/9) hasta el final (1/21) de esta primera parte de PPC Spinoza ya no sigue a Descartes (el bosquejo de las *Rationes* ha terminado), a no ser en los temas de la verdad y el error (prop. 13-15) y de la existencia de la extensión (prop. 21). El resto es una síntesis de teodicea, paralela a las de CM, II. <<

[43] El argumento (1/9d), fundado en que existen entendimientos finitos, que exigen una causa formal infinita, se mantendrá en la *Ética* (2/1). No obstante, Spinoza no dice que Dios posea «entendimiento», sino que entiende y es sumamente inteligente. Más información en: TIE, notas 84 y 86 (textos paralelos). **<<**

[44] Spinoza se pronuncia aquí (1/9e) a favor de la extensión atributo, al argumentar que tan imposible es derivar cosas, y sobre todo sus múltiples movimientos, de un Dios no extenso como derivar las inteligencias singulares de un Dios no inteligente. De hecho, ya antes admitía que la extensión, simple e infinita en su género, es un atributo de Dios (Ep. 2, 1661, pp. 7-8; E, 2/2). El problema será el de su «determinación» y sus cambios (TIE, notas 115-118, 123), el cual, como le dirá Tschirnhaus (Ep 63, p. 275, 2.º), es tan grave en el atributo pensamiento como en el de la extensión. <<

[45] Para la unicidad de Dios (1/11): Ep. 34-35 (remite a esta proposición); CM, II, 2 (texto paralelo); etc. <<

[46] Dios no siente, porque no es pasivo: CM, II, 7, pp. 261-262; E, 1/17e, 1/25; 5/14; Descartes, *Princ*., I, 23. <<

[47] El tema de esta proposición (1/15), con el escolio (la naturaleza del error y del mal y su relación con la libertad humana y divina) será replanteado por Blijenbergh (Ep 18-24 y 27). <<

[48] El problema (p. 174/9) es claro: si afirmar (juicio) es obra de la voluntad y ésta es más amplia que el entendimiento, el error será obra suya por afirmar más de lo que exige la idea clara. La solución «cartesiana» solo podrá venir, pues, de la misma voluntad, en cuanto que, por ser libre, podría y debería evitar ese exceso arbitrario. <<

[49] Spinoza hará suya esta idea de libertad (p. 174/33), definiéndola como libre necesidad, con lo cual radicaliza el carácter «racional» de la voluntad hasta identificarla con el entendimiento, como facultad de la verdad y, en ese sentido, autónomo, aunque no «creador» (E, 2/49; Ep. 58, pp. 265-266). <<

[50] El error (p. 176/3) solo cabe en las ideas confusas (inadecuadas en *Ética*, 2/35) y consiste para Descartes en que damos por claro lo confuso, por cierto lo incierto, o sea, en que la voluntad, precisamente por ser libre, en el sentido de indiferencia, excede los límites de la idea, es decir, abusa o hace mal uso de su poder. <<

[51] La relación (p. 176/22) de la libertad humana con la divina, aquí aludida, es el gran problema de la época, que por eso es debatido en CM y a lo largo de toda la *Correspondencia*: A. Domínguez (8.1), 1988, pp. 49-55. <<

[52] Aunque la doctrina, Dios «incorpóreo», sea cartesiana (*Princ.*, I, 23), Spinoza formulará un argumento similar para probar que Dios es indivisible (E, 1/13). <<

[53] Spinoza remite a este argumento (1/19) en: E, 1/19e. <<

[54] Spinoza usa aquí (1/21d) el término «titillatio» (cosquilleo), recogido en: E, 3/11e; 3/af3, etc., en este sentido de fenómeno «eminentemente» corporal. <<

[55] Es un problema típico de Descartes (1|180), que la extensión, y ella sola (no Dios o un ángel, directamente, u otra cosa), es la causa de nuestras sensaciones claras, y que por tanto es real, es decir, que existen cuerpos o cosas extensas en tres dimensiones (KV, II, pref., § 5, 7; 19, § 3; TIE, § 84; E, 2/ax4-5, 2/13). <<

[56] La «nota» final advierte que este planteamiento, sobre el cuerpo, solo tiene sentido desde la perspectiva cartesiana, de que, por esencia, somos espíritu sin cuerpo; pues solo así es necesario y posible demostrar que existen cuerpos, distintos del «yo», y no solo ajenos, sino también el propio (TIE, §§ 21-22). <<

[57] Remitimos de nuevo al lector a la «Tabla de textos paralelos con Descartes», que va impresa al final de «PPC». Descartes inicia la 2.ª parte de los *Principios de filosofía* con las dos tesis que Spinoza ha unido en la proposición final de PPC, I: existencia de cuerpos y unión de nuestra alma con un cuerpo (*Princ*., II, 1-2). Por lo demás, Spinoza le seguirá con bastante fidelidad, aunque dando forma de postulados, definiciones y axiomas a ideas que en Descartes son proposiciones. Lo más novedoso es que introduce axiomas nuevos y que da a su exposición un orden muy distinto. Su esquema es el siguiente: naturaleza de la materia (prop. 1-6), naturaleza del movimiento (prop. 7-13), leyes del movimiento (prop. 14-23) y reglas del choque (prop. 24-31). <<

[58] La atención (voluntaria) es condición indispensable, según Descartes, para la idea clara y distinta: *Princ*., I, 45; 47 y 75; *Reglas*, 5 y 9; *Med*. IV, fin = AT, VII, pp. 49-50. <<

[59] El problema de la relatividad del movimiento (p. 183.5), ilustrado ya por Aristóteles mediante el ejemplo del barco (*Física*, IV, 4-5, 211-212), cobra, a través de Descartes (*Princ*., II, 13), toda su actualidad, como se verá en Chr. Huygens (*De motu corporum ex percussione*, 1703 = *Oeuvres*, XVI, p. 1-168) y, sobre todo, en Kant, *Nueva doctrina del movimiento y del reposo*, en Kant, *Opúsculos de filosofía natural*, trad. A. Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 1992, pp. 97-113 (texto), 17-20 (Introd.), 186-187 (notas). <<

[60] Estos ejemplos (ax. 9) conducen al mismo resultado que el de los dos círculos no concéntricos de: Ep. 12, p. 59/13 ss; Ep. 60, p. 270/11ss (tangentes y ordenadas). <<

[61] Principio de igualdad (ax.15), que es clave en matemáticas: Euclides, *Elementos*, ax. 1 y 5. <<

[62] Leemos «modos», en vez de «motus», errata ya señalada por la «editio princeps» (1663), pues la idea es que en el choque no hay contrariedad entre movimientos, sino entre modos (prop. 6, esc., pp. 191-192; prop. 23, p. 211/6 s.). <<

[63] Nota 34. <<

[64] El tema de los fluidos (lema 2.º), apenas tocado aquí (p. 131), será tratado con más detención en el diálogo con R. Boyle (Ep. 6, pp. 28-34). <<

[65] CM, II, 3 (inmensidad de Dios). <<

[66] Mismo argumento sobre el vacío: Ep. 13, p. 65/27 ss.; Ep. 6, p. 32; E, 1/15e (f). <<

[67] Esta tesis, consecuencia lógica en Descartes, será negada por Kant (*Monadología física*, 1756: prop. 12-13, pp. 93-96). <<

[68] La misma objeción, aludiendo a la extensión (atributo), en: E, 1/15e; y en relación con el concepto de infinito, en: Ep. 12, pp. 55-56. Pero Spinoza no acude a que el concepto de infinito supera al entendimiento humano, sino que acusa a los adversarios de no distinguir el entendimiento de la imaginación. <<

[69] La uniformidad de la materia del universo (prop. 6), propia del atomismo de Demócrito y contraria al quinto elemento de Aristóteles, fue mantenida por R. Boyle (Ep. 16, p. 74: «homogeneidad») y lo será por Spinoza contra Boxel (Ep. 56, pp. 261-262: no espíritus en las regiones superiores del espacio por ser más puras; Ep. 75, p. 313; E, 3/pref). <<

[70] Tanto este argumento (pp. 192-193) como el siguiente (pp. 194/35-195/4) parecen remontarse a Zenón (Aristóteles, *Física*, VI, 9, 239a 19-b32, 240a 29-b7: flecha y Aquiles, movimientos circulares, etc.). <<

[71] Con «Cartas» Spinoza se refiere (p. 195, fin) probablemente a la versión holandesa de Descartes (*Brieven*, trad. de J. H. Glazemaker, Amsterdam, 1661), quizá a: *Carta a Clerselier*, junio-julio 1646 (AT, IV, pp. 445 s. = Alquié, III, pp. 658-661); cuyo tema es ampliado en: *Carta a Mersenne*, 7 sept. 1646 (AT, IV, p. 499 = Alquié, III, pp. 673-675), ambas relativas al argumento de Aquiles y la tortuga (Aristóteles, *Física*, VI, 9, 239b14-29). <<

[72] Para refutar a Zenón, Spinoza insiste (p. 196) en que ni el espacio ni el tiempo reales (cuerpos y movimiento) se componen de elementos fijos y separados, sino que son más bien continuos e indefinidos, por lo cual sus cálculos son solo aproximados (Ep 12: infinito; Ep 32: estructura del universo). Por otra parte, el método empírico por él defendido no se funda tanto en la observación (Ep. 10, a L. Meyer, p. 47) cuanto en el análisis racional («suposición», «hipótesis») (Ep. 13, p. 67). Si esto es así, sus ideas irían en la línea de Karl Popper, Prigogine, etc. <<

[73] Aceptamos la corrección (prop. 11) propuesta por Akkerman/Hubbeling (2.1), trad. hol. = prop. 15, esc. (p. 173, 10), ya que la prop. 17 ni tiene escolio ni alude a este tema, a saber, la naturaleza y la causa general del movimiento de los cuerpos, sin vacío (II, 13, esc.) <<

[74] Spinoza estudia a continuación (prop. 14-23) las «leyes de la naturaleza» de Descartes, a saber: de la inercia (14), del movimiento rectilíneo (15-17) y de la conservación de la cantidad de movimiento (18-23). Pero ésta solo se conserva, si no se separa, como hace Descartes (19), la dirección de la velocidad («momento»), es decir, solo es constante mientras el cuerpo no cambie de dirección. Como esta ley da la clave para las «reglas» del choque, éstas serán todas incorrectas, como demostrará Newton con la 3.ª ley, de la acción y la reacción, iguales y opuestas. <<

[75] La teoría de la inercia (prop. 15c), como base de las leyes del movimiento (prop. 14-23), invalidó la doctrina de Aristóteles sobre los elementos (cuatro terrestres y uno celeste, el éter), con sus lugares y movimientos naturales (*Física*, IV, 8, 215.ª 1-18; *De caelo*, I, 2, 268; II, 3, 270b, 286.ª; III, 2, 300b; IV, 3, 310a, etc.). <<

[76] La clave del argumento anterior (p. 204/prc.), «ab absurdo», es el axioma 18, el cual exige que el movimiento de rebote siga la misma línea o dirección, pero en sentido contrario (de BF a BG o al revés: p. 219/25-29). Según Spinoza, si no se admite que esa línea sea la tangente (AD), la teoría conduce al absurdo indicado en su ejemplo: si en un sentido la piedra va hacia F, en el otro debería ir hacia K, lo cual es absurdo (204/25). Sobre su uso del argumento «absurdo»: KV, nota 151 y sus referencias. El ejemplo de la figura siguiente, hexágono, y su universalización, círculo, es una prueba intuitiva o de simple vista. <<

[77] Spinoza formula en esta proposición (II, 19) una idea capital de la mecánica cartesiana: que el movimiento y la determinación (dirección u orientación) son cosas distintas, cuyas nefastas consecuencias se verán en las leyes del choque (ver notas 78 y 81). Añadamos que los cuerpos A y B, etc., de que se habla en toda esta sección (desde prop. 21), son dos cualesquiera (ver ejemplo en figura de p. 182: II, def. 8, 4.º). <<

[78] En este último grupo de proposiciones (24-31), Spinoza expone las siete «reglas» cartesianas, destinadas a calcular el efecto del choque (cambio de velocidad y de dirección). Aunque esas reglas son falsas, como muy pronto señalaron Leibniz (*Animadversiones*) y Huygens, Spinoza las aceptó, a excepción quizá de la sexta (Ep. 32, 1665, p. 174; Ep. 60, p. 271; Ep. 81 y Ep 83). Y, según testimonio de Leibniz, aún no parecía tenerlas muy claras, cuando éste le visitó en La Haya en otoño de 1676 (Gueroult, (11), II, pp. 552-554, 563-569). <<

[79] Hemos omitido el texto que Balling había añadido en su versión holandesa (1664) y que Gebhardt restituyó (p. 214/5-12), después de haberlo eliminado Vloten/Land, pues no parece necesario. <<

[80] En esta proposición (prop. 27) se trata del choque en oblicuo de dos cuerpos (A y C, y no más: prop. 31, esc.), iguales en tamaño y velocidad, y se intenta explicar la dirección y velocidad de ambos después del mismo, tomando como referencia el choque directo o frontal. Pero tanto su demostración como su escolio son de tan difícil comprensión que quizá aún no se haya logrado traducirlos con exactitud. La dificultad reside en el mismo tema, como lo confirma el hecho de que su autor intentara darle la última mano, cuando ya el tratado estaba impreso (ver nota 82), aunque no lo consiguió. Y la prueba más patente es el equívoco con que, en el escolio, se alude al cuerpo C, cuando se supone que está en la posición B en relación a A. Para facilitar su lectura hemos dividido el texto en seis párrafos. <<

[81] Esta proposición (28) no es más que la aplicación a un hecho concreto de la ley fundamental del choque (18) y pone de manifiesto lo absurdo de la doctrina cartesiana, cuya base es la separación entre determinación y movimiento (19 = 41; Alquié, III, 190-192, 198-9 y notas). <<

[82] Esta nota o «advertencia» está impresa en letra menuda en la «editio princeps» (abreviada en prop. 29), porque fue enviada por Spinoza (junto con una nueva redacción de parte del escolio anterior), cuando el texto ya estaba impreso (Ep. 15, posdata). La misma advertencia, integrada en el texto, en prop. 30 y 31. <<

[83] Sin duda por errata, Gebhardt remite (1|217) a prop. 17, que no tiene corolario; corregimos, pues, de acuerdo con Vloten/Land: prop. 30, dem. <<

[84] La frase entre paréntesis solo existe en la versión holandesa. <<

[85] El texto original de la última frase, tanto en latín como en holandés, es incorrecto, pues da a entender que A es empujado y repelido por B. Tanto Descartes (*Princ*, II, 51) como Spinoza, al final de la demostración, dejan claro el sentido. Y por eso, a pesar de la sugerencia de Gueroult, (11) II, pp. 552-553, lo hemos corregido, como es habitual. **<<**

[86] El fallo de las reglas cartesianas es que, aparte de no tener en cuenta el signo del movimiento (nota 77), confunden cuerpos blandos y cuerpos elásticos bajo el único término de «cuerpos duros». Según Gueroult ((11), II, p. 553), su valor sería el siguiente: 1.ª válida para los elásticos; 2.ª y 3.ª válidas para los blandos; 4.ª falsa para los elásticos; 5.ª y 7.ª válidas para los blandos; y para la 6.ª ver nota 78. <<

[87] Spinoza recoge a continuación la doctrina cartesiana sobre los fluidos (cuerpos cuyas partículas están todas en movimiento) y los sólidos (llamados «duros» = partículas en reposo) (*Pr. fil.*, II, 53-63). Sin embargo, el orden de exposición es distinto, como se ve en la «Tabla de textos paralelos», impresa al final de «PPC». <<

[88] Gebhardt remite, por error, al axioma de prop. 29, el cual no existe; corregimos con Vloten/Land. <<

[89] Sobre las dificultades que ofrece la teoría cartesiana, aquí expuesta, véase: Alquié, III, pp. 204-219, notas. <<

[90] Al final del texto «PPC», se halla la «Tabla de textos paralelos con Descartes». Sobre el origen de esta 3.ª parte ver: «Prefacio» de Meyer, pp. 130-131. <<

[91] Sobre «historia» de la naturaleza: TTP, 7, p. 98/19; sobre «hipótesis»: PPC, nota 72; TIE, nota 66. <<

[92] Con el término «semillas» (Anaxágoras, fr. 11) alude Spinoza (p. 226) al método genético, que parte de principios () generales y evidentes. Como se ve en estos tratados, Descartes lo aplicó a la física y él lo extenderá a la metafísica e incluso a la ética (E, 3/pref). <<

[93] La materia celeste (p. 227) no es distinta de la terrestre: notas 69 y 75.
<<

[94] Sobre las condiciones de una buena «hipótesis» (p. 228): TIE, §§ 94-96; PPC, «Prefacio» de Meyer, pp. 127-129. <<

[95] El original dice, por error, «art. 47» (p. 228/26). Como se ve, Spinoza, con Descartes, postula, nada más y nada menos, un mundo similar al observado: materia dividida, movimiento circular, distancias, etc. Además, esa hipótesis solo se justifica por el poder divino (II, 12-13), no por leyes naturales (II, 14-17 = movimiento rectilíneo). <<

[96] La igualdad y «homogeneidad» (p. 229) de las partículas primitivas es solo relativa, ya que su forma es sumamente variada (p. 228/13-15; ax. 1-2, prop. 1). En realidad, Descartes supone que deben estar divididas al infinito, a fin de que no dejen huecos vacíos: *Princ*., II, 34-35), hipótesis que ridiculizará Kant (*Monadología física*, prop. 12 = cit. nota 67). **<<**

[97] Sobre «conato» (def. 3): KV, I, § 1; E, 3/5-7. <<

[†] Esquema o estructura del tratado en el *Índice general*.

El asterisco [*] indica en esta obra las adiciones de la *versión holandesa* (ed. 1664), cuyos textos van en nota. <<

[98] El título de este tratado trae a la mente tanto las *Disputaciones metafísicas* de Fco. Suárez (1597) como las *Meditaciones metafísicas* de Descartes (1641). Señalar que, después de nuestra primera edición (1988), en cuyas notas cotejábamos sus conceptos más importantes con los paralelos de ambos filósofos, hemos ampliado el horizonte histórico, incluyendo también al escolástico holandés Adriaan Heereboord (1614-1661), (21), 1659, el único aquí mencionado por Spinoza, en un estudio específico: (3.2) y (21), 1997. Añadir que, mientras Suárez dedicaba amplios análisis a las causas y, aún más, a los accidentes, con mención de sus precursores (Platón y Aristóteles, Avicena y Averroes, P. de Fonseca y los «Conimbricenses»), Spinoza expone sus ideas de forma sencilla y profunda, sin entrar en debates personales, pero distanciándose de Descartes y de los escolásticos en el tema que subyace a estos «comentarios», que es el debate de su época acerca de la libertad humana en relación a la predestinación divina. En este contexto, típicamente holandés, nombra a Heereboord, ya que los españoles, Báñez y Molina, debatían más bien sobre la predeterminación física y la llamada «ciencia media», aquí solo vagamente aludidas. <<

[99] A diferencia de Suárez, que se centraba en los temas de metafísica «general», aludiendo como de paso a Dios (DM, 28-30) y excluyendo al alma humana (DM, 2, 1, §§ 19-20), Spinoza incluye en la primera parte, de metafísica general, ciertos temas, más próximos a Heereboord y en relación a la teoría del conocimiento (ser real y de razón, esencia y existencia, ser necesario y contingente, duración y tiempo, oposición y orden, unidad, verdad y bondad); y en la segunda, de metafísica «especial», analiza sus temas clásicos, tanto de Dios (eternidad, unidad, inmensidad, inmutabilidad, simplicidad, vida entendimiento, voluntad, poder, creación y concurso) como del alma humana (creación, inmortalidad y libertad). Por otra parte, invierte el orden de dos temas típicos de la escolástica: esencia y existencia (1.ª parte), creación, conservación y concurso (2.ª parte). Pero véase nota 120. <<

[100] La lógica (*Redenkonst*) aquí menospreciada es la escolástica; otra cosa será la lógica como medio para «perfeccionar el entendimiento» (TIE, § 16 y nota; E, 5/pref. (a)). <<

[101] Suárez dedica al concepto de «ser» una disputación (DM, 1, 1-6). Su opinión es: «el ente en cuanto ente real es el objeto adecuado de esta ciencia» (DM, 1, 1, § 26). <<

[102] Spinoza apunta aquí su división del ser en necesario y posible o, pese a sus matices, contingente (CM, I, 3, p. 242). Suárez hablaba más bien de infinito y finito (también de necesario y contingente) y subordinaba a esa división la aristotélica de sustancia y modo (DM, 28, 1, § 4-16; 32, 1, § 1-9), que será la propia de Spinoza. <<

[103] Aunque, en principio, Suárez excluía de la metafísica al «ente de razón» (DM, 1, 1, § 6), le dedicó la última disputación (DM, 54). Spinoza hace algo similar. <<

[104] Spinoza habla aquí, con Descartes, de «modos de pensar»; pero más adelante los atribuirá a la «imaginación» (notas 108, 111). Suárez incluía entre los «entes de razón», aparte de las negaciones y las relaciones de razón (nota 235), los seres de ficción e incluso las quimeras. Pero no los atribuía a la imaginación, sino (también) al entendimiento: «el entendimiento (.) puede confeccionar entes ficticios a partir de entes verdaderos (,) como finge la quimera, y así forma aquellos entes de razón que se llaman imposibles» (DM, 54, 1, § 8; 2, § 18). <<

[105] Género, especie, diferencia específica, propio y accidente (lógico) eran, para los lógicos aristotélicos (desde Porfirio, *Isagoge*), universales de segunda intención, porque sirven para relacionar diversos conceptos, según su mayor o menor extensión. Suárez los explica así: «surgen las relaciones de género, especie (.) Estas relaciones no convienen, como tales, a las cosas (.) Pero no se configuran de forma gratuita, sino tomando algún fundamento de la realidad» (DM, 54, 6, § 9). <<

[106] Spinoza despacha en cuatro líneas los conceptos de medida, número y tiempo, a los que Suárez prestara mayor atención (DM, 40, 3, § 4, § 11; 41, 1, §§ 8-9). La verdad es que en la metafísica escolástica el lugar (*ubi*) y el tiempo (*quando*) eran accidentes muy secundarios del ser; pero no en la filosofía de la naturaleza, donde el cambio en general y el movimiento local constituían su objeto esencial. Ni tampoco en la filosofía de la naturaleza humana, donde el cuerpo, la imaginación y la memoria, y con ellos las pasiones o afectos eran estudiados en la toma de decisiones («juicio práctico»). Claro que, en los dos últimos sentidos, también Spinoza se ocupa de ellos, tanto en su comentario a la física cartesiana (PPC-II) como en la *Ética*, donde «número» y «tiempo» suelen referirse a la «duración» de la vida humana. <<

[107] La noción cartesiana, de origen estoico e hipocrático, de «espíritus animales», frecuente en KV, solo es aludida una vez en la *Ética*. **<<**

[108] Sobre los nombres negativos (1|235): TIE, § 89. Spinoza atribuye todas estas ideas a la imaginación, con lo cual parece criticar a Suárez (nota 104 y ver E, 1/ap (i), nota 61). <<

[109] Para «ente de razón» y «división del ser»: notas 102-103 y lo que sigue. <<

[110] E, 2/40, esc. 1 (fin); Aristóteles, *Metafísica*, VII, 12; cfr. «abstracto», «universal», etc. <<

[111] TTP, 1, pp. 27-29; 6, pp. 81-82 (peligro de confundir la razón con la imaginación); notas 104, 107, etc. <<

[112] El ser ficticio, descrito por Spinoza como asociación voluntaria y no imposible de ideas (TIE, §§ 52-65), procede de Descartes (*Med*. III = AT, VII, pp. 29 ss.), aunque ya existía en la Escolástica (nota 104). **<<**

[113] Esta división de ser necesario y posible se aproxima a la escolástica (nota 102); la subdivisión (sustancia y modo) es, como dice Spinoza, cartesiana, aunque de origen aristotélico (*Categorías*, cap. 4, § 5; *Metafísica*, V, 7). Pero él ya la matiza aquí y después la convertirá en piedra angular de su sistema (E, 1/d3 y 1/d5). <<

[114] El lector advertirá que Spinoza solo atribuye aquí al término «accidente» uno de sus dos significados clásicos: el puramente lógico o concepto secundario respecto a otro (movimiento del triángulo: TIE, § 72 y nota 85), reservando el de «modo» para su significado metafísico (Aristóteles, *Tópicos*, I, 5, 102 b4; *Metafísica*, V, 30, 1025 a14; Porfirio, *Isagoge*, cap. 5), como modificación de los atributos de la sustancia («idea» en el Pensamiento y «movimiento/reposo» en la Extensión (KV, ap 1.º, ax. 1; Ep 4, pp. 13-14; PPC, I, ax. 4). <<

[115] Spinoza presupone PPC, I (notas 98-99). <<

[116] Esta doctrina cartesiana (PPC, I, def. 4 y ax. 8 = formal y eminentemente) es de origen escolástico. He aquí un texto de Suárez: «contener eminentemente (algo) es tener una tal perfección de un tipo superior que contenga virtualmente todo cuanto hay en la perfección inferior» (DM, 30, 1, § 10); KV, nota 15; TIE, nota 40). <<

[117] PPC, I, 12 y cor. 1-3; 17, cor.; 20; E, 1/33e. <<

[118] También estas distinciones son escolásticas. Baste un ejemplo de Suárez: «por lo común se distingue en las creaturas un triple ser: de la esencia, de la existencia y de la verdad» (DM, 31, 2, § 6; 2, 4, § 6-7; 31 (esencia y existencia); 2, 4, § 8-12; 28, 1, § 15-6; 31, 3 (acto y potencia). <<

[119] La doctrina aquí expuesta no es sino consecuencia de la infinitud y simplicidad de Dios, admitidas, como se sabe, tanto por Descartes (PPC, I, 10 y 17) como por los escolásticos (Suárez, DM, 30, 3, §§ 2-3; 4, § 2; 6, §§ 2-3); por eso, par ellos, los atributos divinos no se distinguen realmente de su esencia ni entre sí. Para Spinoza: E, 1/15-16, 1/24-25; 2/5-8, etc.; TTP, 3, p. 62; 5, pp. 85-86, etc. <<

[120] Spinoza es plenamente consciente de que este capítulo supone la doctrina de PPC, de que la esencia de las cosas creadas solo se concibe por Dios (I, p. 238; TIE, § 96). Y lo es también del sutilísimo problema escolástico, que de ahí deriva, «si la esencia se distingue de la existencia en las cosas creadas» (p. 239). Pero lo despacha con un simple ejemplo, el de la obra de «arte» (TIE, § 69, § 71). Desde un punto de vista transcendental, la cuestión estriba en saber si el ser de la esencia (esencia formal) de una cosa es distinto del ser objetivo de la idea, en cuanto relativo al entendimiento divino, y del ser posible o potencial, relativo al poder divino. Suárez lo plantea así: «qué es la esencia de una creatura antes de ser producida por Dios». Y responde: «considerada en sí y por sí, en cuanto no producida, no tiene ningún ser en acto, ni de la esencia ni de la existencia» (DM, 31, 2, § 11). Para Spinoza ver ya: KV, II, 20, § 3* (notas 206-207). <<

[121] El término «afecciones» tiene en este capítulo el sentido cartesiano, de propiedades o atributos del ser (nota 34) o incluso de la extensión o del pensamiento (p. 184, 233). En la Escolástica, en cambio, «afecciones del ser» era sinónimo de atributos transcendentales del ser y designaba exclusivamente la unidad, la verdad y la bondad como propiedades reales de todo ser. En el sistema de Spinoza, será sinónimo de «modo», en oposición a sustancia y a atributo (E, 1/d5), aunque también de afección del cuerpo y del alma (E-II y ss.). <<

[122] La distinción entre necesario en el ser y en la causa (actuar) se halla en Suárez: «relación del efecto a la causa (;) absolutamente, en cuanto que existe» (DM, 18, 1, § 8; DM, 19, 2, § 8-21). Añadir que, en todo este contexto, la clave de Spinoza es que «las cosas creadas, es decir, todo excepto Dios» (CM, II, 1, p. 251), dependen totalmente de Dios; y, en concreto, de que su libertad no es indiferente (p. 240), sino necesaria (p. 243 y nota). <<

[123] Para una cosa imposible o ficción respecto a la esencia: TIE, §§ 56-58, notas 64-69. <<

[124] E, 1/25; PPC, I, 12, cor. 2. <<

[125] Curiosamente, Spinoza no habla de «camello», como la Biblia (*Mateo*, 19, 24), sino de «elefante» (TIE, § 54). Pero lo importante es que hace suya la doctrina de Averroes sobre la necesidad-imposibilidad (KV, nota 97; Ep 54, nota 352), tal como la resume Suárez: «todo lo que no existirá, es imposible (,) porque lo que siempre no es, es imposible que sea» (*Introd*. a DM, que hace una síntesis de la *Metafísica* de Aristóteles, vol. I, p. 134). <<

[126] Spinoza distingue aquí «posible» (respecto a su causa) y «contingente» (en sí), aunque sin insistir (PPC, I, ax. 6; E, 4/d3: contingente; E, 1/d4: posible). Textos paralelos de Suárez: a) «porque posible se denomina por la potencia» (DM, 30, 17, § 10); en realidad, es tal «todo (.) lo que no implica contradicción» (ib., § 12); b) (contingente) «un ente que es de tal manera que puede no ser, o que no es de tal manera que pueda ser» (DM, 28, 1, § 8); «cierto medio entre ser necesario y ser imposible» (DM, 19, 10, § 1). <<

[127] Remitiendo de continuo a PPC, I o a CM, II (acción de Dios), Spinoza argumenta, en una especie de sorites: dado que el decreto de Dios es eterno, lo por él decretado se hace necesariamente, por lo cual «la necesidad de existir estuvo *ab aeterno* en las cosas creadas» (p. 243/9 s.). La nota de la versión holandesa remacha: «la necesidad de existir realmente (las cosas) no es distinta de la necesidad de la esencia» (p. 243/17-8). ¿Se reduce así la serie de causas a Dios? (p. 241, 3.º). <<

[128] Como ya advirtió Meyer (PPC, p. 132/25 ss.), Spinoza simula adoptar aquí una actitud cartesiana (*Princ*., I, 41); e incluso diríamos que cristiana (predestinación: p. 274; KV, I, 6, etc.). Pero esta doctrina no es la suya (Ep. 21, p. 129), ya que la atribuye, también aquí, a la ignorancia, indigna de un filósofo (PPC, nota 49). No obstante, cfr. TTP, 3|185-187. <<

[129] Sobre el tiempo: *supra*, nota 106. Spinoza, a diferencia de Suárez (DM, 50, 3, § 1), excluye de la eternidad y, por tanto, de Dios toda duración (p. 250). Pues, al no ser ésta permanencia en el ser por propia virtud (p. 251), sino por la conservación de Dios (CM, II, 11), su continuación en la existencia, aunque no conste de instantes aislados (PPC, I, 6, esc. y nota 72: Zenón), exige una «sucesión» (opinión de Auréolo, rechazada por Suárez: DM, 50, 1, §§ 1-2) y, por tanto, su creación continuada o «procreación», mientras que en la eternidad no hay «ni antes ni después» (pp. 250-252). <<

[130] Como ya se ha dicho (CM, notas 98-99), estos temas son típicos de A. Heereboord, (21), 1659: *Collegium logicum*, 11-13; *Disp. phil.*, 2.º, 25-26.
<<

[131] En efecto, Suárez habla, indistintamente, de pasiones, atributos, propiedades o «transcendentales» del ser (nota 121). Y, tras excluir como imprecisos «res» y «aliquid» (DM, 3, 2, § 4), analiza los tres citados por Spinoza: la unidad (DM, 4-7), la verdad (DM, 8-9) y la bondad (DM, 10-11). En su opinión, son reales, pero no añaden al ser nada más que una negación (unidad) o una connotación (verdad y bondad) (DM, 3, 1, § 10-11). <<

[132] Spinoza está bien informado, ya que Avicena y Escoto admitían una distinción real; S. Buenaventura y A. de Hales, una distinción de razón, que Suárez limita a una negación (DM, 4, 1, § 1-12; espec. § 6 y 12). <<

[133] Spinoza define la unidad por la separación de otros, idea que Suárez subordina a la unidad intrínseca. «Todos convienen en decir que “uno” dice negación de la división en el mismo ente» (DM, 4, 1, § 13); «es cierto que la división de otro no entra en el concepto de “uno”, porque es posterior a él (,) y porque, además, el “uno” por sí mismo es anterior a la multitud e independiente de ella» (§ 16); nota 45. <<

[134] En el planteamiento general del tema de la «verdad», es claro el paralelismo de Spinoza con Suárez: 1.º Tres niveles de verdad: en las voces o en los escritos, en el entendimiento que conoce las cosas, y en las cosas mismas, que por eso se llaman verdaderas (DM, 8, *Introd*.). 2.º Definición de verdad, que consiste «en cierta adecuación o conformidad entre las cosas y el entendimiento» (Ib.). 3.º Subordinación de la verdad de la cosa a la del conocimiento (1, § 3) y sentido impropio, por tanto, de la verdad del ser, que es una simple «connotación» (7, § 25) o «relación de inteligibilidad» (7, § 29 y 37). 4.º Ejemplo del «verdadero oro» (DM, 8, *Introd*., 7, § 2 y 4). Por otra parte, la deformación progresiva del término «verdad» (cosas, ideas, términos vulgares o narraciones) (TIE, §§ 88-90) responde en Spinoza a su idea de que las palabras no solo son signos arbitrarios («ad placitum»: Suárez: DM, 30, 13, § 8), sino también vulgares (espontáneos). En cambio, Suárez las atribuía a «los sabios», remitiendo a Platón, sin dar citas. Pero estas dos opiniones deben ser matizadas, ya que los sabios suelen llegar tarde; y Platón reconoce el fracaso del hipotético «hacedor de nombres»: (12), *Cratilo*, 388-390 en relación a 338e, 347, 391-397 e *Introd*., pp. 26-30. <<

[135] Sobre los «transcendentales»: notas 121, 131; E, 2/40, esc. 1. <<

[136] Esta crítica de las sutilezas escolásticas es de Descartes: «nodum passim in scirpo quaerentes» (*Resp*. quintas obj.: *Med*. IV = Alquié, II, p. 820). <<

[137] Sobre la certeza y la duda: TIE, § 35-36, §§ 77-80. <<

[138] Que el bien y el mal son algo subjetivo (KV, I, 10; cfr. E, 3/9e en relación a 4/18-73) era también opinión de Hobbes, (21): *De homine*, cap. 11, § 1-4: ed. 1658). La de Suárez era distinta: 1.º Bien absoluto, anterior al relativo (DM, 10, 2, § 2). 2.º No solo bien útil, sino honesto o humano y deleitable (2, § 3-4). 3.º Bien objetivo, como cosa apetecible (1, § 19). El ejemplo de Absalón, que no siguió el consejo de Ajitófel, de perseguir sin demora a David, por lo cual fue derrotado por éste, se halla en: *2 Samuel*, 15-18; TTP, 5, p. 78/32; 10, p. 132n. <<

[139] Sobre la teoría de las distinciones: pp. 257-258 (nota 159). <<

[140] Spinoza contrapone aquí la noción cartesiana de conato (inercia: PPC, 2/13-15 y nota 204) a la aristotélica (apetito natural: KV, II, 17, nota 188), recogida por Suárez («peso de la naturaleza»: DM, 30, 16, § 3; «la propensión natural (.) es la misma facultad natural de actuar»: DM, 1, 6, § 3). <<

[141] Para la bondad de Dios, «antes de la creación»: p. 243 (decreto eterno); nota 84 (entendimiento creador); E, 1/ap. <<

[142] La idea de perfección, esencial en E-IV, será debatida con Blijenbergh (Ep 18-24). Ya Suárez decía: «bueno y perfecto son lo mismo» (DM, 30, 16, § 3). <<

[143] Spinoza vuelve reiteradamente al tema de Dios. En este pasaje apela a: PPC, I, def. 5 y ax. 4, def. 6-8, y prop. 5-7. No obstante, la contraposición entre accidente y modo no aparece ahí, sino en: CM, I, 1, p. 236/28 ss. <<

[144] En PPC (I, prop. 9-13 y 16-20) fueron analizados, con Descartes, varios atributos de Dios: inteligencia, omniperfección, unicidad, conservación, creación, veracidad, incorporeidad, simplicidad, inmutabilidad, eternidad y preordenación. Ahora los vuelve a analizar (nota 99), como mostró Freudenthal (21), 1887. Añadir que sus diferencias con Suárez son notables, pues omite la infinitud (DM, 30, 1-2), la incomprehensibilidad y la inefabilidad (DM, 30, 12-13). Y Suárez omite la eternidad, asociada a la inmutabilidad (nota 145), la creación-conservación y el concurso, estudiados antes (DM, 20-23). <<

[145] Las críticas de Spinoza no parecen alcanzar a la teoría de Suárez, porque éste no admite distinción real entre esencia y existencia en Dios (DM, 30, 4, § 2), ni en las creaturas (DM, 31, 1, § 12-13); y rechaza, en cambio, que las esencias finitas sean una verdad eterna antes de su creación (nota 120) y que la duración incluya, por sí misma, pluralidad de partes (nota 129). <<

[146] Sobre la «conservación» del movimiento: PPC, I, 12; II, 11, esc. y 12.
<<

[147] Freudenthal, (21), 1887, p. 111 muestra que estos dos argumentos se hallan en Burgersdijck (*Inst. metaph*., I, 6, p. 262 s.) y que el segundo proviene de Aristóteles (*Metafísica*, XI, 10). Suárez, en cambio, niega que se pueda probar *a posteriori* la unicidad de Dios; pues debe ser deducida de otro atributo, como la omniperfección y el ser necesario (DM. 29, 2, § 5; 3, §2; 30, 10, § 2 y § 6). <<

[148] El argumento, en sus dos o tres formas (entendimiento, perfección y existencia necesaria), responde exactamente a: PPC, I, 11. <<

[149] No está claro a qué pasaje se refiere Spinoza, al afirmar (p. 253/23 s.) que «antes» ha enseñado que lo finito solo se puede entender después y a partir de lo infinito, aunque pudiera aludir a CM, I, 2-3 (notas 120, 127, etc.). Pero es una idea típica del spinozismo (TIE, § 89: nombres negativos; E, 1/d6; 1/8e1; Ep. 50: determinación y negación). <<

[150] Spinoza distingue infinito (en sí mismo) e inmenso (relativo a las cosas, como causa) (p. 254/3 s./15 s.) y rechaza que se pueda entender éste a partir de la extensión o cantidad. Suárez parece apuntar la misma crítica, cuando dice: «estaría clausurado en términos finitos» (DM, 30, 7, § 29; § 40). <<

[151] Spinoza argumenta a partir del efecto; Suárez, a partir de la causa: «pues todo agente debe estar unido al paciente sobre el que obra» (DM, 30, 7, § 1). <<

[152] La doctrina, criticada por Spinoza, era un lugar común desde P. Lombardo (*Sententiarum*, 1. I, dist. 37). Suárez la explicaba así: «Dios, que es el espíritu supremo, está íntimamente presente a este universo corpóreo, no solo por presencia, o sea, por conocimiento y por potencia o acción, sino también por esencia o por su sustancia (.) en virtud de su divina inmensidad» (DM. 51, 3, § 8). <<

[153] No sabemos a qué autor se refiere Spinoza con esta opinión (1|253), que parece oscilar entre escotista por lo sutil y occamista por el privilegio de la potencia divina. La alusión final: PPC, I, 17, cor. <<

[154] Pudiera aludir a la distinción entre inmensidad o ubicuidad (ésta supone la existencia de las cosas), establecida por algunos y rechazada por Spinoza (nota 150: infinito e inmenso; p. 263/26 ss.: ubicuidad y concurso). La doctrina de la ubicuidad, con la imagen del rey, en: TTP, 6, pp. 81-82; E, 2/3e; S. Tomás, *S. theol*. I, 8, 3c. <<

[155] Sobre la distinción entre variación (accidental) y transformación (sustancial): Suárez, DM, 30, 8, § 2; Aristóteles, *Metafísica*, VII, 8-9; *Física*, I, 7; V, 1). <<

[156] Se puede leer: «querer, andar» o «querer andar», a condición de suponer que, en el primer caso, el andar sea una acción voluntaria. <<

[157] Es otro tema clásico y, de hecho, Spinoza reproduce el esquema argumental de Suárez: 1.º No transformación (p. 256/1-5 = DM, 30, 8, § 2). 2.º No cambio exterior (p. 256/5-9 = § 2. 3.º No cambio interior (p. 256/27-33 = § 2 y 4). 4.º La objeción de la ira, etc. (p. 256/18-26 = § 4, fin, donde se remite el tema a más tarde). Pero Suárez rechaza que la Escritura dé al amor sentido metafórico: «Dios quiere y ama verdadera y propiamente, sin metáfora, las cosas que libremente quiere o ama» (DM, 30, 9, § 35). <<

[158] Spinoza rechaza aquí los cambios materiales accidentales (cuantitativo, cualitativo y local), que Suárez omitió por ser Dios puro espíritu (DM, 30, 8, § 3). <<

[159] Spinoza toma, como él mismo dice, estas definiciones de Descartes. Y no sin razón, pues, aunque sus nombres se hallan literalmente en Suárez, el significado es radicalmente distinto: «distinción entre una cosa y otra» (DM, 7, 1, § 1); «distinción modal» (§ 16); «solo en cuanto que están bajo nuestros conceptos» (§ 4); la modal, añade, es «el medio entre las otras» (§ 9). <<

[160] Spinoza simplifica al máximo las sutilezas o simples distinciones de razón (nota 136) de los peripatéticos, y con ellas las variadísimas formas de composición que se encuentran en Suárez, ya que son conceptos correlativos: «la composición no es otra cosa que la unión de cosas distintas» (DM, 6, 9, § 21). <<

[161] El esquema de Spinoza vuelve a coincidir con el de Suárez: 1.º no composición sustancial (p. 258/15-29 = DM, 30, 4); 2.º ni modal o accidental (p. 258/29-32 = DM, 30, 5); 3.º ni composición de esencia y existencia (p. 258/33-259/2 = DM, 30, 4, § 2). Pero el significado es muy distinto (nota 160). <<

[162] La doctrina de la simplicidad de Dios, tal como está expuesta en CM y en PPC, común a la Escolástica, resultará poco relevante para el sistema de Spinoza (Gueroult). Lo característico de éste no será la simplicidad, sino la indivisibilidad (E, 1/13) de la única sustancia, pese a su complejidad por implicar atributos realmente distintos, en el sentido cartesiano (*Princ*., I, 60: ideas claramente distintas), entre ellos los dos conocidos: pensamiento y extensión (E, 1/14c2; 2/1-2, etc.). <<

[163] Las citas exactas de Aristóteles son: *De respiratione*, cap. 8, 474 a25 («la vida y la posesión de alma va acompañada de algún calor»); *Metafísica*, XII, cap. 7, 1072 b24-8 («la vida reside en él, porque la acción de la inteligencia es una vida, y Dios es la actualidad misma de la inteligencia»); *De anima*, I, 5, 411 a24-fin; II, 2, 413 b (tres almas o partes del alma). Sobre el origen y la exactitud de la referencia a Aristóteles: Fr. Manzini, (21), 2000; Ib, ed. 2009. <<

[164] Aunque Spinoza rechaza aquí el alma como principio de vida, por ir asociada a la idea de forma sustancial, que él desprecia, y parece explicarla como simple mecanismo (PPC, II, def. 3, y nota 140), admitirá siempre que todos los cuerpos son animados y entenderá el alma como idea (en Dios y) del cuerpo (KV, II, pref., § 2*. 6; *Apéndice* 2.º, §§ 8-9; E, 2/13e). Sobre las «almas separadas», véase: CM, II, 12 y nota 22). <<

[165] La idea y la expresión «Dios es (la) vida» es paralela a «Dios es la verdad»: KV, II, 15, § 3, fin. <<

[166] Ideas similares: TTP, prefacio (superstición); E, 1/ap (antropomorfismo). <<

[167] Se trata de una doctrina clásica (PPC, I, 9 y 11, dem.; CM, II, 2, p. 253), según la cual «Dios intuye todos los objetos cognoscibles» (Suárez, DM, 30, 15, § 19) y sin necesidad, por tanto, de discurso alguno ni de un acto particular (§ 9). <<

[168] Es el tema polémico del «entendimiento creador» (Gueroult, (11), I, pp. 353-374, 562-563); E, 1/17e y nota 34. <<

[169] Spinoza apunta a tres errores: 1.º materia eterna e inteligencia ordenadora (Platón, *Timeo*, 28-30, 48e-52); 2.º hay cosas contingentes y Dios no las conoce: ¿tesis sociniana?); 3.º las conoce por sus «circunstancias» (posible alusión a la ciencia media, con la que, según Suárez y Molina, conocería los futuros condicionados o sometidos a condiciones libres); cfr. A. Domínguez, (3.2), 1997. <<

[170] Maimónides, (19), cap. 21, TTP, 7, pp. 113-6. <<

[171] Suárez expone las mismas ideas: DM, 54, 2, § 23 (universales); DM, 11, 1, § 8; 2, §§ 3-7 (el mal); DM, 30, 15, § 36 (todo saber es sobre las cosas particulares). El mal y, en general, los entes de razón, solo se podrían conocer donde son y por lo que son, es decir, en y por la mente humana que los crea. Es lo que sugiere con agudeza Agustín de Hipona, ((12), *Del maestro*, § 3) acerca de la «nada» como simple afección del alma. <<

[172] Alusión a ciertas opiniones, calificadas de «averroístas», según las cuales la providencia divina, y, por tanto, el conocimiento, solo alcanza a las especies y no a los individuos. <<

[173] El razonamiento de Spinoza es triple: 1.º el conocimiento divino depende de Dios y no de las cosas, ya que éstas dependen de él (p. 263/10-21); 2.º así como no sabemos cómo una sola idea representa muchos objetos y lo admitimos, también debemos admitir que el decreto divino es único (p. 263/21-34); 3.º dado que la Naturaleza naturada es única, lo serán también (por analogía) la idea y el decreto (pp. 263/35 ss.). <<

[174] El término «personalidad», cuya etimología sugería Agustín de Hipona, ((12), *Del maestro*, § 38) como «personat foris», había pasado de la teología (S. Tomás, *S. theol*., I, 29, a. 3) a la filosofía (Suárez: DM, 30, 1, §§ 1-2, 7, 13), por lo cual tenía un doble uso (T. Hobbes, (21): *De corpore*, cap. 15, § 1: ed. 1655). A pesar de que Meyer había sugerido a Spinoza que matizara su opinión (Ep, 12-A, y nota 95), no sabemos si lo hizo o no, pues no cita la versión que a él le había enviado. <<

[175] La ambigüedad de las expresiones: «hubiera querido» (p. 263/19), «la voluntad de Dios (.) sigue necesariamente de su entendimiento infinito» (p. 264/6) y «no se distinguen entre sí» (p. 264/24), parece iniciar el paso de la concepción cartesiana a la spinoziana. <<

[176] Citas exactas: *Isaías*, 45, 9-13; *Romanos*, 9, 11-12 y 18-23. Se trata de un texto clave en el debate de la predestinación divina. Su símbolo inicial es el hecho de que, mediante dos ardides (ni por naturaleza ni por recta elección), Jacob fue antepuesto a su hermano gemelo y primogénito, Esaú, por lo cual iba a ser el anillo genealógico, entre su padre, Isaac, y sus propios descendientes, desde su hijo Judá hasta Cristo (*Mateo*, 1). Al debate teórico, iniciado por Isaías y, sobre todo, por San Pablo, volverá Spinoza: TTP, 16, p. 198 n.; Ep.75, p. 312). <<

[177] Ep. 19, pp. 92-93 (amonestación de Dios); Ep. 78, p. 327 (ejemplo del perro rabioso, etc.). Ejemplo del Mar Rojo: TTP, 6, pp. 90 y 96. <<

[178] Tema que será largamente debatido con Blijenbergh: Ep. 20, p. 96; Ep. 21, p. 126 (Spinoza acude a este texto de CM), p. 132; Ep. 22-24, etc. <<

[179] Tema ya tratado: PPC, I, 7, cor.; 12 y cor. 1-2 y 4; CM, I, 2, p. 239; 3, pp. 240-243. <<

[180] *2 Reyes*, 23, 19-20 (Josías). Spinoza intenta reducir los futuros libres (Josías) a verdades absolutamente necesarias (triángulo), acudiendo a la idea de orden natural necesario (nota 127). <<

[181] Pese a la fluctuación terminológica, Spinoza pasa de nuevo de una concepción occamista o cartesiana (libertad absoluta) a la spinoziana (necesidad) (p. 267/10 s.). <<

[182] Suárez hace distinciones análogas en el poder divino: absoluto y ordinario, no «ordenado» (DM, 30, 17, § 32 = distinción filosófica); poder sobrenatural y natural (5 51 = distinción teológica; §§ 29-35: preternatural). Alusión bíblica: *Números*, 22, 28-9 = TTP, 1, p. 19 (asna de Balaam). Que el orden fijo manifiesta mejor el poder de Dios que los milagros: TTP, 6, p. 84/20 ss. <<

[183] Las tres cuestiones aludidas se hallan en Suárez (DM, 30, 17, §§ 6-8 = objeciones; §§ 15-20 = respuesta); y más claramente aún en S. Tomás (*S. theol*. I, 25, a. 4-6). <<

[184] Tema tratado en: PPC, I, 12; II, 12-14. <<

[185] Ni la definición de creación ni las cuatro acotaciones que le siguen, parecen alejarse de Suárez. 1.º De la nada (DM, 20, 1, § 1, 10-11); 2.º No causa (final) exterior a Dios (DM, 23, 9, § 9); 3.º No creación de accidentes (DM, 20, 1, § 1); 4.º No «*ab aeterno*» (DM, 29, 1, § 9: «por eso repugna que el movimiento sea ab eterno». <<

[186] Se refiere a la sustancia material, que se supone finita: PPC, I, de, 5-7.
<<

[187] Sobre la relación entre entendimiento divino y humano: CM, nota 168; TIE, nota 86; E, 1/17e, nota 34. <<

[188] Spinoza argumenta que, como la duración es sucesiva y tiene partes, no puede ser la máxima ni siquiera por el poder de Dios. Sobre esa base rechaza las opiniones de Platón sobre la existencia de una materia eterna (nota 169), así como la de S. Tomás sobre la posibilidad racional de una creación libre y eterna (*S. theol*., I, 46, a. 3c) e incluso la de Suárez, quien solo la rechazaba respecto a las cosas cambiantes, mas no respecto a las permanentes (DM, 29, 1, §§ 9 y 18; 50, 3, § 5). <<

[189] Freudenthal, (21), 1887, p. 116 localizó los dos argumentos siguientes (p. 271/16-17, p. 271/31-33) en A. Heereboord, (21), *Meletemata*, ed. 1680, pp. 105-107; A. Domínguez, (21), 1997, pp. 84-86. <<

[190] El tema del Hijo de Dios es otro de los apuntados por Meyer como delicados (Ep. 12-A, 2.º). La opinión de Spinoza, disimulada aquí y expresada ambiguamente en el TTP (1, p. 21; 4, pp. 64-65), sería crudamente desvelada por él mismo ante las persistentes preguntas de Oldenburg (Ep. 73, pp. 308/8 ss.). <<

[191] PPC, I, 12 y 20; CM, I, 3, pp. 243-244. <<

[192] Spinoza ha distinguido ambos conceptos (PPC, I, 12 y 20; CM, I, 3, pp. 243-4), como hiciera Suárez: conservación (DM, 21), concurso (DM, 22). <<

[193] La idea de que la conservación es una creación continuada (PPC, I, 12) se la atribuía Suárez a S. Tomás (DM, 22, 2, § 4). <<

[194] Tal era la agudeza y acritud de los debates de su tiempo que Suárez no dudaba en afirmar que «resulta más fácil impugnar cualquiera de sus partes que defender y explicar alguna con honradez» (DM, 21, 2, § 4). Sobre la determinación de la voluntad humana: KV, II, 16, § 4, pp. 77/39 s. <<

[195] La alusión al perro que ladra y al Can celeste, recogida en la *Ética* (1/17e), ha suscitado interpretaciones divergentes (Gueroult, (11), I, pp. 269-295). <<

[196] Freudenthal, (21), 1887, p. 116 ha mostrado que las dos divisiones aludidas de los atributos divinos están tomadas de Heereboord, (21), *Meletemata*, ed. 1680, p. 964. <<

[197] PPC, I, def. 5-7 <<

[198] Sobre los «ángeles» Suárez hace el mismo razonamiento (DM, 1, 2, § 2); pero les dedica una disputación (DM 35). <<

[199] Spinoza conoce las tres teorías históricas sobre el origen del alma humana: creacionismo, generacionismo (Ep., 4, p. 14/16) y traducianismo (*tradux*: esqueje), que es atribuida a Tertuliano (*De anima*, 19 = PL, 2, 681; 27 = PL, 2, 695-6) y a San Agustín (*Epist. 190, ad Optatum*, cap. IV, § 15 = PL, 33, 862; *De anima et eius origine*, IV, 2 = PL, 44, 524; S. Tomás, *S. theol.*, I, 118, 2; *C. Gentes*, II, 84-5). <<

[200] Spinoza distingue de nuevo: destrucción de los modos y aniquilación de la sustancia (KV, I, 5, §1, etc.). La imagen de la «fábrica», aplicada al mundo y al cuerpo humano por Spinoza (*Índice analítico*), aparece en Descartes (*Discurso del método*, V: AT, VI, 55), que la contrapone a la de creación bíblica, como hiciera la *Carta a los hebreos*, 3, 3-4. En cambio, Cicerón (*De natura deorum*, I, 8, § 19) hace suyo el sentido que le diera Platón en su teoría del demiurgo (*Timeo*, 28-30). **<<**

[201] TTP, 4, p. 60. <<

[202] Más que demostrar la inmortalidad del alma (*mens* o *anima*: p. 276/22/26, p. 277/6-7) humana, Spinoza la afirma, como se ve, si se compara su prueba con la de Descartes (*Med*., «synopsis»: AT, VII, pp. 12-14). Éste insiste en que el alma (*mens*) es una sustancia pura o simple y totalmente distinta del cuerpo, por lo cual, aunque él se descomponga y destruya, ella puede subsistir. Aquél se limita a afirmar que, así como la sustancia corpórea, como tal, no es aniquilada, tampoco la sustancia pensante (p. 276/5-11); pero ni alude a que el «alma humana» (*anima humana*: p. 277/7) es de naturaleza distinta del cuerpo, o sea, espiritual y simple. Su posición final en E, 5/21-23 y en lo que sigue. <<

[203] Spinoza ridiculiza la teoría escolástica de la voluntad (potencia libre, distinta del entendimiento y del alma: pp. 277/12 s.) y se apoya sobre la doctrina cartesiana (p. 277/19 s. = *Princ*., I, 34-35) para reducirla al entendimiento y éste a las ideas necesarias (Ep. 2; KV, II, 16, § 4; E, 2/48-49). <<

[204] Según la célebre paradoja del asno (Leibniz, *Teodicea*, I, 46 y 49), o mejor quizá del perro de Juan Buridano (ca. 1366), pensador occamista y rector de París, en su comentario al *De caelo* de Aristóteles (*De anima*, II, 13, 295, b31-34), el asno moriría de hambre ante dos haces de heno equidistantes, por sentirse indiferente y, por lo tanto, inactivo ante ambos. Spinoza habla, como Aristóteles, de un hombre y considera absurdo el resultado, porque el alma es siempre activa. <<

[205] Según ha probado Freudenthal, (21), 1887, p. 117, se hallan en Heereboord (*Meletemata*, ed. 1680, p. 713), a quien cita el mismo Spinoza (p. 279/19). **<<**

[206] Nueva sustitución de Aristóteles (*De anima*, III, 9, 432b-433b; KV, II, 17, § 2) por Descartes: notas 128 y 140. <<

[207] Sobre la confusión del alma con el cuerpo: TIE, § 58, z; § 83, § 89, etc.
<<

[208] Teoría de los cuerpos en PPC, II-III; E, 13, esc. <<

[209] Cuerpos (PPC, II-III); accidentes (notas 98, 114). **<<**

[†] Siglas alfabéticas y códigos numéricos en el inicio de la Bibliografía.

Esquema o estructura del TIE: en el *Índice general* **<<**

[1] El término «emendatio» del título evoca «mendacium» (mentira) y «mendum» (error) y tiene el matiz negativo de corrección o purificación (p. 9/11-12/35, p. 29/24-25), que recuerda a Bacon. (21), *Instauratio magna*, ed. Porrúa, p. 19b; *Novum organum*, Ib., pp. 35-36; I, af. 115; II, af. 32) y a Hobbes, (21), *Examinatio et emendatio mathematicae hodiernae*, ed. 1660). En él parece haberse inspirado el amigo de Spinoza, E. W. von Tschirnhaus, para su *Medicina mentis*. **<<**

[2] En el subtítulo, la edición holandesa (NS) dice más bien: «y así mismo de los medios para hacerlo perfecto». <<

[3] Esta «advertencia» del editor del TIE debe ser completada con lo que de él añade en el *Prefacio* de OP/NS (J-71). Aquí aclara que es «una de las primeras obras del autor» y que, dada la importancia del tema, intentó constantemente concluirla; pero que, por eso mismo, su elaboración fue lenta y «quedó incompleta» e «imperfecta», como Spinoza advierte en las notas, «todas las cuales son suyas». <<

[4] Recordamos que los epígrafes entre [ ] son nuestros. <<

[5] Sobre la contraposición entre bienes inestables y estables: nota 13; KV, II, 5. Sobre la idea de felicidad: E, 2/49e (l); Aristóteles, *Ética a Nic*., I, 7, 8, etc. <<

[6] Al acento profundamente ético y existencial de esta «Introducción» (§§ 1-17), análogo al de otros textos de Spinoza (KV, II, 5, § 6; 26, § 8), y cuyo contenido se remonta a Aristóteles (*Ética a Nic*., I, 4, 3; 5, 3-4 y 7), nos hemos referido en la *Introducción general*, § 3 y § 8.1). Señalar que, aunque Spinoza suele dar a «libido» el sentido de «placer sexual» (E, 3/af48; KV, II, 19, § 15), también lo usa en sentido general (E, 4/17e; KV, nota 46). <<

[7] En este párrafo (§ 4) el texto de OP introduce la primera «nota» [a] de las treinta de Spinoza, relativa a las riquezas, que nunca completó, pese a anunciarlo en ella y ser tema frecuente en sus escritos. Añadamos que, aunque la llamada de cada nota suele ser precisa, por ir adjunta a la palabra anotada, su numeración es problemática, ya que se interrumpe dos veces y no es continua, sin duda por no haber recibido la última mano del autor. En efecto, las primeras veintidós (§§ 4-58) forman una serie continua y completa (a-z); en cambio, las otras ocho forman tres grupos, sin orden ni continuidad (§ 61 = a), (§ 64 = b); (§ 76 = z-a); (§ 83 = d), (§ 91 = e), (§ 92 = f), (107 = g). Se ha intentado unificarlas y rellenar sus huecos pasando a notas dos frases del texto (§ 86, § 89). Mas, puesto que esos cambios no mejoran la comprensión del texto y tampoco se forma una segunda serie continua (de diez letras), hemos mantenido la numeración de OP (Rousset, (4.1), 1992, pp. 435-437). <<

[8] Con el término «arrepentimiento» (§ 5), «tristeza asociada a una acción mala, que creemos haber realizado libremente» (E, 3/af 27; 4/54e), Spinoza parece aludir a una actitud moral, de origen psicológico y social, consecuencia del «exceso» del acto sexual, más bien que al hecho biológico reflejado en el dicho popular «omne animal post coitum triste» (E, 4/44e; TP, 11, § 4). <<

[9] El peligro del «honor» (§ 5) es que hagamos del mismo el fin último de nuestros actos, siendo así que depende de otros y no solo de nosotros mismos (E, 3/30e y nota 152: «gloria»; 4/58e). <<

[10] Los términos «meditación» y «reflexión» (§ 7), frecuentes en esta obra, parecen revelar la lectura reciente de Descartes (*Disc*., I-II). Compárese: «tomé un día la resolución de estudiar también en mí mismo» (*Disc*. I, fin = AT, p. 10) con «decidí por fin investigar» (TIE, p. 12/16), así como la descripción de las ventajas de la práctica del método (*Disc*. III: AT, p. 27 = TIE, p. 8/1-3). <<

[11] La inseguridad (§ 7) en la posesión de los bienes, subrayada con un paréntesis en los NS («si es que puede hablarse así»: p. 7/8), llevará a Spinoza a fundamentarla en el poder estatal (E, 4/37e2; TTP, 16, 196; TP, 7, § 25). <<

[12] Los peligros eventuales de muerte (§ 8) en la búsqueda de las riquezas, los honores y los placeres (E, 4/44e), los eleva Spinoza a peligro radical, propio de la opción existencial (E, 3/59e), comparable al del náufrago de Descartes, sumergido en la duda: «como si de repente me hubiera caído en una sima profunda» (*Med*. II, inicio = AT, p. 24). **<<**

[13] Precisamente porque para Spinoza el bien y el mal son relativos, felicidad o desdicha del hombre dependen de la clase de objeto que él ame (KV, II, 5, § 6). <<

[14] Sobre el amor aquí aludido (§ 10): notas 5 y 13; KV, II, 14, § 4. <<

[15] Para «reflexión» (§ 10): nota 10. <<

[16] El poder de la razón para hallar «remedio» (§ 11=§ 7) a los afectos o pasiones es solo relativo (KV, II, 22, § 1; E, 4/17e). <<

[17] La idea, aquí implícita (§ 13), es la de «hombre perfecto» (KV, II, 4, §§ 5-7; E, 4/pref). En la perspectiva de la moral habitual, el problema por ella planteado deriva del determinismo spinoziano (p. 8/15-17), por lo cual será reiteradamente debatido en la correspondencia. Sobre este texto: nota 20. <<

[18] Se alude aquí (§13) al sentido social de la educación y de la felicidad (§ 14 = E, 4/c25; J-10), esencial a la ética de Spinoza (E, 2/49e (c, 3.º), como a la de Aristóteles (*Ética a Nic*., I, 7, § 6). <<

[19] La nota (§ 13[c]) puede aludir a lo que, dentro de un contexto más teórico, se dirá más adelante (§ 99) y que es objeto de la sección final del KV (II, 22-26) y de la *Ética* (5/21-42). Sobre su inspiración estoica (nota 21): Delbos, (11), p. 20; Dilthey, (14), 1978, pp. 296-308). <<

[20] Esta aclaración (§ 14) nuestra < > viene exigida por p. 9/14-15, que remite a p. 8/18: «una naturaleza humana (.) superior a la suya)», en contra de la corrección de Wenzel, (4.2), 1907: «una naturaleza (.) superior a la humana suya». A pesar del determinismo (nota 17), que tiende a hacer del individuo algo prefijado por Dios (Ep. 20, pp. 103, 111 en relación a Ep. 19, p. 91 y Ep. 21, p. 128), Spinoza organiza su ética sobre la base de que el hombre concibe una naturaleza humana ideal, etc. (KV, nota 140; E, 4/59-73). <<

[21] El ideal moral y político de Spinoza (§ 15), expresado en el lema estoico de «mente sana en cuerpo sano» (E, 5/39e), le lleva aquí a valorar positivamente las ciencias y artes más diversas: mecánica o técnica industrial, medicina con gimnasia y dietética, pedagogía infantil y juvenil, metodología y lógica, filosofía moral y política. Aunque esas ideas son típicas de Platón (*Republica*, *Sofista*, etc.), es de suponer que Spinoza las habría leído más bien en Descartes (*Princ*., pref.: AT, IX, p. 15; *Disc*., VI: AT, VI, pp. 61-62). <<

[22] Las normas de vida (*vivendi regulas*) dadas por Spinoza, responden a su actitud ante los tres bienes antes analizados (aquí adaptación en el «lenguaje»). Las máximas de moral provisional dadas por Descartes ponían el acento en la libertad y firmeza interior, frente a la flexibilidad y acomodación exterior, y eran de signo más marcadamente estoico (*Disc*., III = AT, pp. 22-27). <<

[23] Este pasaje (§§ 18-29) sobre los modos de percepción o de conocimiento es paralelo a otros dos (KV, II, 1-3; E, 2/40e2; Gueroult, (11), II, apéndice 16, pp. 593-608). Su clasificación no coincide con la de Descartes (*Reglas*, VIII = AT, X, pp. 396-399; *Princ*., pref. = AT, IX, pp. 5-6), ni deriva de Aristóteles (*Anal*. *post*., II, 19, 100b; *Ética a Nic*., III, 3, 1139b; *De anima*, III, 3, 427b y 428a: texto más afín), sino de Platón (*Rep* 6, 508a-511e; Ep. VII, 342-4; A. Domínguez, (11), 1973, pp. 160-343). Pues solo él distingue bien percepción indirecta (por signos) de experiencia directa y subraya el carácter gradual de los cuatro modos (KV, II, 26, § 6). Sobre el aspecto histórico: Wolfson, (11), II, pp. 131-163. <<

[24] El primer modo (§ 19, 1.º), cuyos términos recuerdan aquí a S. Pablo (*Romanos*, 10, 17: «*ex auditu*», «de oídas»), se refiere al lenguaje como signo convencional, y su idea se remonta, como también hemos dicho (KV, nota 226), a Platón (*Cratilo*), Aristóteles (*De interpretatione*, 1-2, 16 a5-19) y a S. Agustín (*Del maestro*); y se hizo clásica (Hobbes, (21): *De corpore*, I, 1, § 4: ed. 1655; Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, III, 2, § 1-2, ed. 1690: «signos voluntarios»). <<

[25] La expresión «experiencia vaga» (§ 19, 2.º) se halla en Bacon, (21), *Novum organum*, I, af. 100, donde significa un hecho aislado o casual, o mejor, una generalización a partir del mismo, como aquí (§ 20, § 23, § 78), y se opone a experiencia ordenada y contrastada, es decir, a «experimento», del que hablará Spinoza en relación a R. Boyle (Ep 6, p. 16, etc.). <<

[26] Spinoza halla aquí (§ 19, 3.º) dificultades para explicar el tercer modo de percepción, equivalente a la razón o deducción. La conclusión, dice, es clara y cierta, pero superficial y puede inducirnos a error, ya que parte de premisas «abstractas» [f], es decir, no adecuadamente conocidas (E, 2/40e2, 3.º, 2/47e). Parece clara su alusión a Descartes (PPC, I, 21), el valor de cuyas pruebas matiza y limita. <<

[27] Después de aludir al cuarto modo (§ 19, 4.º) e ilustrar con un ejemplo los dos primeros (§ 20), Spinoza vuelve a las dificultades (§ 21) de la demostración «a posteriori», es decir, de determinar la causa a partir de algún efecto suyo o de alguna de sus propiedades. Para explicarlo pone dos ejemplos: la unión del alma con el cuerpo a partir de la sensación (§ 21 y nota [g]); la distancia del Sol a partir de nuestra imagen visual (Aristóteles, *De anima*, III, 3, 428 b3-5), ya que se le añadirán errores de imaginación y de lenguaje (§ 21, nota [h]). <<

[28] Los ejemplos (§ 22) muestran que el objeto del cuarto modo de percepción (§ 19, 4.º) no es aquí solo Dios ni cuanto pueda deducirse de sus atributos (E, 2/40e2), sino también la autoconciencia (§ 35), la unión del alma con el cuerpo por ser ésta su idea (E, 2/13), ciertas verdades matemáticas para los expertos (§§ 96-97: clases de definición). <<

[29] El ejemplo de la regla de tres (§ 24), iniciado antes (§ 20), quizá le fue sugerido a Spinoza por Descartes (*Reglas*, 6.ª), cuyas copias circulaban desde 1655, y lo ha utilizado en los tres textos paralelos (nota 23). Confirma, pues, que su opinión no ha variado apenas, aunque otros lo crean así (Gueroult, (11), II, apéndice 16; Mignini, (4.2) 1979, pp. 125-131, 147-160). <<

[30] Esta descripción (§ 25) se refiere a lo ya dicho (§ 16, § 18): la felicidad como fin y el conocimiento como medio (E, 2/pref). <<

[31] Para la relación entre esencia y existencia (§ 26): § 55. <<

[32] El lenguaje (§ 26) solo se entiende, si ya se conoce algún signo del mismo; y solo proporciona saber, si se lo interpreta racionalmente. Los dos temas son centrales en la teoría de S. Agustín, (12), *Del maestro*, «Introd». pp. 27-34) y también en Spinoza (TTP, 7, p. 102/13 ss.; 15, p. 182). <<

[33] La crítica a la «experiencia» (§ 27) va asociada a los empiristas (i), a los que se referirá más adelante (§§ 102-103), aunque la remitirá de nuevo a más tarde. <<

[34] Para el término «accidentes» (§ 27), usado en este tratado en relación al de propiedades secundarias, ver: PPC, notas 23, 34, 113-114, etc. <<

[35] El TIE atribuye (§ 29 = § 24) la «adecuación», que en la escolástica definía la «verdad» (CM, nota 134), al cuarto modo, y no al tercero (§ 19, 3.º), como sí hará la *Ética* (2/40e2). Pero la clave es cuál es el verdadero alcance, en una y otra obra, del conocimiento racional o deductivo. Y así, Gueroult ((11), II, pp. 602-603, n. 30) critica a A. Darbon, ((11), 1946), por afirmar que esa doctrina de la *Ética* no sería propia del spinozismo). En todo caso, la eficacia de uno y otro sobre las pasiones es muy distinta (KV, nota 209, etc.). <<

[36] El sentido de este texto (§ 29) resulta más claro sustituyendo el punto (.) de las OP por los dos puntos (:) de los NS. <<

[37] En esta sección (§§ 30-42) Spinoza demuestra que el fundamento de todo método es la idea verdadera dada, es decir, la existencia efectiva de la verdad. Por eso excluye el proceso al infinito, tanto en las ideas como en los instrumentos: porque existe un poder natural inicial. <<

[38] El ejemplo del herrero (§ 30) lo empleaba Descartes en el mismo sentido. Spinoza habla de «instrumentos innatos» (§§ 31-32); Descartes, de «preceptos no forjados», «congénitos a nuestras mentes» (*Reglas*, VIII = AT, X, p. 397/15). <<

[39] La expresión (§ 31) «fuerza nativa» (*vis nativa*) es de Bacon, (21), *De dignitate et augmentis scientiarum* (1963, V, 5), igual que «obras intelectuales» (*opera intellectualia*) (*Novum organum*, pref. (ed. Porrúa, p. 34) e «instrumentos de la mente» (*instrumenta mentis*) (Ib. I, 2), tal como indicara C. Gebhardt (0.2). **<<**

[40] La distinción clásica formal-objetivo (§ 33) es en Spinoza la base del paralelismo epistemológico (KV. Ap 2.º; E, 2/7-8). Aunque él parece haberla tomado de Descartes (PPC, I, def. 2-4; ax. 8-9; prop. 6; *Medit*. III = AT. VII, pp. 40-42), su origen es escolástico (F. Suárez. DM, 2, 1, § 1). La idea es esencia formal, en cuanto entidad real mental, y es esencia objetiva, en cuanto representación de un objeto real. <<

[41] El texto (§ 34) aplica a la «idea verdadera de Pedro» la distinción entre su «esencia objetiva» y su «esencia formal» (§ 33 y nota 40), a fin de mostrar que la «idea objetiva» es verdadera y suficiente por sí misma, sin que sea necesario, además, conocer esa idea (su esencia formal, distinta de la del mismo Pedro). En otros términos, el conocimiento de un objeto (conciencia directa) no exige el conocimiento de su idea (conciencia refleja). En la nota (§ 34[n]) añade dos ideas, complementarias: que la idea de Dios, como «primera esencia objetiva» nos es innata (cfr. Descartes, *Med*. III = AT, VII, p. 51; TIE, §§ 54-55; etc.; Gueroult, (11), II, p. 53, nota 16); y que toda idea es afirmativa por sí misma, por lo cual no se requiere que la voluntad libre le añada algo (KV, II, 16; E, 2/48-49). <<

[42] Para la diferencia entre verdad y certeza (§ 35): KV, II, 15, § 3; E, 2/43e, etc. <<

[43] Las tres partes o elementos del método aquí descritas (§§ 36-37) coinciden con las enumeradas, con más precisión, más adelante (§ 49, 1.º-3.º y § 50). <<

[44] La «idea verdadera dada» (§ 38) significa, como aclara Spinoza (§ 39, § 70), que de hecho se da alguna idea verdadera, al menos, la autoconciencia (§ 22; E, 2/ax2, 2/ax4; PPC, *Introd*. de Spinoza, pp. 147-14). Pero también la idea de Dios (nota 41). La noción de «reflexión» (v.) o «conocimiento reflejo» es cartesiana (J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, PUF, 1950, pp. 144-145, 192-193, 459-640); y se remonta, a través de los escolásticos, a Aristóteles: *Metafísica*, 1074 b 33-4 (*noésis noéseos*); *De anima*, 429 b9 y 27, 430 a4 (el alma se piensa a sí misma). <<

[45] Estas líneas (§ 38, 2) son la conclusión de lo anterior (§§ 29-38/1): si la idea verdadera de un objeto cualquiera es buen principio del método, *a fortiori* lo será la idea del ser perfectísimo, Dios. Y son, a la vez, la introducción de lo siguiente (§§ 39-44): el mejor método será aquel que deduce las cosas naturales a partir de su origen, Dios como Naturaleza (naturante). Spinoza radicaliza así a Descartes, porque acentúa el poder de Dios (§ 42, §§ 70-76) y concibe la libertad divina como libre necesidad (PPC, nota 49). <<

[46] Esta idea (§§ 39-40), de que cuanto mejor se conozcan las cosas, mejor nos conoceremos a nosotros mismos y a Dios (TTP, 6, pp. 85-86), no contradice, sino que completa la anterior (§ 38); cfr. KV, notas 218-219, PPC, nota 35. <<

[47] Dos son las condiciones del método de Spinoza (§ 41): la verdad como idea objetiva y la conexión causal [o] necesaria entre las cosas. Aunque esta última se enfrentará a tres problemas: producción de las cosas finitas por el ser infinito (§§ 99-103), unión del alma con el cuerpo (§ 19, nota f; § 21, nota g) y unión entre los cuerpos (§ 84, § 91: fortuito). <<

[48] He aquí (§ 42) el ideal del método deductivo de Spinoza, con sus dos partes: la primera, analítica, irá a Dios como ser perfecto y autónomo, en cuanto que descubre en su idea o esencia su existencia (§ 39-40); la segunda, sintética, irá de Dios como «modelo de la Naturaleza», «origen y la fuente de toda la Naturaleza» (§ 38n, § 42), al orden total del universo y de la vida humana. Por eso, su futura Filosofía (ver), la *Ética*, ha sido calificada de «investigación de la Naturaleza» (§ 34 [n]). <<

[49] Los párrafos (§§ 43-45) plantean de nuevo (§§ 30-33) la objeción del proceso al infinito en cualquier investigación, y la solución es seguir la idea verdadera dada. <<

[50] La dificultad de interpretar este párrafo (§ 46) ha llevado a algunos a introducir una negación (*cur non ipse (.) ostenderim*) (Koyré, (4.1); Curley (4.1)) en la frase inicial «*cur ipse (.) ostenderim*» (OP/NS = Gebhardt, (0.1) = Rousset, (4.1)), o a dudar entre ambas opciones (Klever, (4.1)). ¿Reconoce Spinoza que su discurso es poco coherente? Con negación o sin ella, y aunque se refiera su texto a «su» futura *Ética* y no al TIE, el problema queda sin resolver. Su sentido nos parece ser que lo hasta ahora dicho («en el orden que lo hemos hecho») constituye por sí mismo una parte de su filosofía (de la Naturaleza), pues se ha pasado de los varios tipos de ideas a la idea verdadera y de ésta a la idea del ser perfecto. Y este proceso obedece a un «plan», tanto en lo anterior como en lo sucesivo (§ 49), porque la verdad solo se manifiesta mediante «la distinción constante y rigurosa» (§ 45). Y solo así se superan los «prejuicios» que siempre habrá (§ 45, § 47) y se avanza en la clarificación de las dificultades o «paradojas» del sistema (§ 46; E, 2/11e). <<

[51] El escéptico teórico (§ 48) es equiparable a un «autómata» (material o mecánico) y se lo refuta con la tesis de que la idea verdadera es su propia norma («autómata espiritual»: § 85 y § 108, VI) y con el hecho de la autoconciencia (notas 27 y 44). <<

[52] Este texto (§ 49), tal como indican nuestras negritas y la «Introducción» al TIE (§ 2), ofrece la mejor pauta de la estructura de todo el tratado. La clave está en el uso de los tiempos (pasado/cuatro veces, presente/tres veces), de suerte que, como muy bien muestra la traducción alemana (4.1), con su doble numeración, el «cuarto» punto (IV) del final se refiere a la primera serie (resumen) y no a la segunda (partes del método), como creyera Koyré (4.1) y, al parecer, Rousset (4.1), pese a que éste traduce bien y señala la importancia de § 49 en el TIE. Su sentido es, pues, que, en virtud de lo dicho (en «cuarto» lugar), «lo primero» que deberemos hacer, es «llegar lo más rápidamente posible al conocimiento de ese ser» (§ 49, fin). <<

[53] La «primera parte» (§ 50), aquí anunciada y después aludida (§ 81, § 106), consistirá en «distinguir» o analizar las ideas ficticias, falsas y dudosas (§§ 52-80), a cuyo estudio se añadirá el de la memoria, la imaginación y el lenguaje (§§ 81-90). A ella corresponde una «segunda parte» (§ 91), la «principal» (§ 106), que describirá el poder del entendimiento. <<

[54] Para el contraste entre método (atención) y sueño (§ 50), Spinoza se inspira en Descartes (*Med*. III = AT, pp. 14-15), tal como él lo comentó (PPC, *Introd*., pp. 142-143). <<

[55] Los tres conceptos aquí citados (§ 51) son estudiados en otras obras: CM, I, 1 (ficción), 6 (falsedad); E, 2/13-36 (ideas inadecuadas y falsedad). <<

[56] La ficción (§ 52) fue analizada ya: KV, I, 1, § 8* (ver notas); CM, 1. <<

[57] Se alude aquí (§ 52 (r)) a hechos, que más adelante serán calificados con mayor precisión como «hipótesis» (§ 57 [y]). <<

[58] Sobre los conceptos de posible, imposible y necesario (§ 53), así como de contingente: CM, I, 3; E, 1/33e, etc. <<

[59] Con NS, frente a OP, leemos (§ 54/inicio) «eum»/*él* (referido a Dios) (Gebhardt, (0.1), II, pp. 328-330). Así lo exige el contexto, según el cual sabemos que un ser omnisciente no puede fingir nada; pero a condición de que conozcamos su naturaleza («después de que conocí la naturaleza de Dios» (PPC, I, 9). <<

[60] La propia conciencia (§ 54 y nota [s]) es un hecho, que no admite ficción contraria (nota 51). Como tampoco, que Dios existe (§ 54 [t]); cfr. E, 1/8e2.
<<

[61] Para la quimera (§ 54): CM, I, 1 y 3. <<

[62] La frase final (§ 54), que OP sitúa al inicio de la nota [u], falta en NS. La consideramos, con Gebhardt, una transición a la siguiente (§ 55). Señalar que en el TIE no aparece el término «sustancia» y solo una vez «atributo» (en nota para advertirlo: § 76 [z]). En cuanto a «Dios», aquí nombrado por primera vez (§ 54 (t)-(u)), aparecerá con este nombre en otras ocasiones (§ 60, § 68, § 71, § 76, § 79, § 92) y de modo significativo en algunas de sus notas. Pero, si a ese término se añade el de «naturaleza» (y otros análogos), se puede decir que viene a ser, junto con «idea verdadera» y «pensamiento verdadero», una de las dos ideas directrices del TIE y de su método. En efecto, él es la primera causa, la «primera esencia objetiva» (§ 34 [n]), «primera y eterna verdad» (§ 54 [u]), el ser en sí y por sí (§ 70 [z]), o sea, causa de sí o principio sin causa (§ 92), origen y modelo de toda la naturaleza (§ 42), sobre cuya existencia no cabe duda ni ficción alguna (§ 76, § 76 [z]), por lo cual ni se identifica con el alma (§ 60) ni surge, como tampoco el entendimiento o pensamiento (§ 68) ni la extensión o cantidad infinita (§ 87, § 108), de una composición de cuerpos. Se diría que desde el texto del TIE se divisa la *Ética* en el horizonte. <<

[63] Sobre esencia y existencia (§ 55): notas 26 y 27. <<

[64] Para que la ficción (§ 56) sea algo mental y no simples palabras (§ 57), debe existir alguna posibilidad de que lo fingido sea tal como se lo finge. Pero ver notas siguientes. <<

[65] Los hechos aquí analizados (§ 57 y nota [x]), a saber, árbol que habla, vela que arde en el vacío o que arde y no arde a la vez, se refieren a cosas imposibles, es decir, a la esencia, y parecen ser objeto de discusiones científicas más que de errores vulgares. En el fondo de todos ellos hay una simple asociación de imágenes o de palabras, de la que no se es consciente.
<<

[66] El término «hipótesis» (§ 57 y nota [y]), en relación a la ciencia hipotético-deductiva está inspirado en Descartes (*T. del mundo*, VI; *Disc.*, VI; *Princ.*, II, 1-4; III, 3-4 y 43-46; PPC, III, notas). Pero aquí, en este «segundo caso», se trata de una hipótesis puramente imaginaria o incluso imposible: una vela sola, en un espacio imaginario y vacío. <<

[67] Sobre la relación inversa (§ 58) entre imaginación y razón: TTP, 3, p. 29/25 ss. <<

[68] En estos ejemplos (§ 58 y nota [z]) se trata de que no podemos fingir lo contrario de lo que ya conocemos, a saber, atribuir al alma o al cuerpo propiedades que contradicen a su naturaleza: mosca infinita, alma cuadrada (§§ 21-22 y notas). <<

[69] El cambio de «dioses en hombres» (§ 58) pudiera aludir a la Encarnación del Verbo (Ep. 83, pp. 308-309) y el de «nada en algo» a la creación del mundo (CM, II, 10, pp. 268-269, 272; E, 1/8e2, inicio). <<

[70] La objeción (§ 59) parece provenir de Hobbes, en cuanto que la verdad es pura coherencia entre términos y éstos son signos arbitrarios: (21), *Leviatán*, I, 3-4 y 46: ed. 1651; trad. esp. 1979, pp. 707, 713; *De corpore*, I, § 2: ed. 1655; *De homine*, X, § 1-2: ed. 1658). Respuesta de Spinoza: §§ 66-67, § 74 (alma); § 108, 3.º (cantidad). <<

[71] Spinoza arguye (§ 60) con ironía contra el adversario: ¡conocer sería crear, pero de nada! (§ 73). <<

[72] OP colocan la nota marginal (§ 61 [a]) al final de § 60. Para la alusión: §§ 70-71. <<

[73] La respuesta (§ 61, fin) aplica el principio «la verdad es norma de sí misma y de la falsedad» (E, 2/43e), reforzada por la idea de la necesidad universal (notas 17, 20). Sobre la coherencia lógica: Platón, (12), *Cratilo*, 411b5-a5; 439b-440b. <<

[74] Se insiste aquí (§ 62) en la corrección del discurso: § 57 y notas 66 y 73.
<<

[75] Sobre la afinidad, aquí sugerida (§§ 63 y 64 y nota [b]), entre ciertos tipos de ficción, los sueños y el error: notas 54 y ss. (ficción) y 77 (duda y error), etc. <<

[76] Norma cartesiana (§ 64) de la idea clara y distinta: *Disc*., II = AT, pp. 18-19; *Reglas*, V-VI; y espec. XII = AT, X, 418-420. <<

[77] El tema de los «sueños» (§ 66), típico de la duda escéptica de Descartes (PPC, I, 142-143), apenas aludido en el KV (II, 15, § 3), aparece en el TIE en la perspectiva cartesiana del método (§ 50, § 64, § 84). La *Ética* (3/2e), en cambio, acudirá a él para criticar la doctrina clásica de una voluntad libre, y el TTP como recurso habitual para su crítica de la verdad profética (*Índice analítico*). <<

[78] La falsedad sobre la existencia (§ 67) se equipara a la ficción: §§ 62-65.
<<

[79] Para la falsedad sobre esencias (§ 68): ver § 58 y notas 68-69 (ejemplos similares); §§ 63-64 y nota 76 (idea clara y distinta). Sobre «divinidades» (animismo, adivinación): TTP, ref., pp. 5-6; 2, p. 33; 3, p. 53. Sobre alma material: § 58 [z], § 74 y notas 68, 70. Sobre el Dios engañador: § 79 y nota.
<<

[80] Para el concepto de verdad (§ 69) en relación a idea adecuada: notas 40-43; E, 2/d4 y 2/43e, en relación a E, 1/ax 6, etc. <<

[81] Que la forma de la verdad (§ 69) es intrínseca y no extrínseca a la idea, no significa que excluya la relación al objeto (§ 108, VIII), sino que ésta no la constituye (Appuhn, (0.2), I, p. 420; Aristóteles, *Metafísica*, VI, 7, 1010b; S. Tomás, *S. theol*. I, 16, a.2, ad 2; 17, a.3. El ejemplo del artífice se halla en: CM, I, 2, p. 239; Ep. 9, p. 43. El ejemplo de Pedro (tópico escolástico) se repite en el TIE: pp. 14/20 ss., 19/27, 26/21 ss. <<

[82] Sobre la idea o método reflexivo (§ 70): § 38 y nota 44; §§ 82-87 (propiedades del entendimiento). <<

[83] Aunque en este pasaje (§ 70/2) no se califica a Dios de sustancia, se dice de él algo equivalente: «es conocido en sí y por sí» (E, 1/d3, 1/6); cfr. nota 62. <<

[84] El ejemplo del «entendimiento creador» (§ 71) no es aquí más que una hipótesis, que no decide cómo lo entiende Spinoza (CM, notas 141, 168), pues solo aclara, desde otra perspectiva, admitida por el hipotético adversario, el ejemplo del artífice (§ 69). <<

[85] La célebre definición de la esfera (§ 72), análoga a la del círculo (§§ 95-96), es prototipo de definición genética: Hobbes, (21): *Examinatio et emendatio mathematicae hodiernae*, ed. 1660, diálogo 2.º; Cassirer, (12), II, pp. 25-41, etc.). La tesis, en ella implícita, de que hay verdades que son producto del entendimiento humano, debe ser matizada como sigue. 1.º La génesis de la esfera a partir del movimiento del semicírculo no es «arbitraria», ya que el concepto del semicírculo está contenido en el de la esfera (p. 28/1-4), y no, por ejemplo, en el del triángulo, que generaría un cono. 2.º El movimiento del semicírculo, para ser un concepto verdadero o adecuado, ha de ser puesto en relación con su efecto necesario (la esfera), y no con otra cosa; y además con alguna causa (p. 28/7), ya que ni el movimiento es un ser en sí (pp. 28/5-12, 35/20-25, 39/1-14) ni su concepto está ligado al del semicírculo (p. 27/24 s.; p. 28/5-8), ni al de una causa determinada (p. 27/25). <<

[86] La raíz última de la idea inadecuada (§ 75) es la misma que la de la pasión (E, 4/4c), o sea, la finitud del alma humana, la cual no es más que una parte «de un ser pensante» (p. 28/11) o «del entendimiento infinito de Dios» (E, 2/11c). <<

[87] El «axioma anterior» (§ 74) es que «los cuerpos sutilísimos penetran los demás» (Ep. 53, p. 246). El comentario de Spinoza sobre los estoicos es análogo al de Agustín de Hipona ((12), *Del maestro*, § 41) acerca de un epicúreo, que expusiera los argumentos contrarios, a favor de la inmortalidad del alma, sin entenderlos. **<<**

[88] Con las expresiones «experiencia vaga» (nota 25), «abstracto» y «axiomas» (§ 75) Spinoza hace suya la crítica de Bacon, (21), *Novum organum*, I, af. 19-af. 22, etc.) al método aristotélico, fundado en ideas abstractas y generales, y que él juzga precipitado y superficial. Pero sustituye la experiencia ordenada del inglés por la deducción a partir de los «primeros elementos» de la Naturaleza, que, de momento, deja sin definir (§ 75). <<

[89] Aludiendo (§ 76/1) al lema escolástico, «cuanto mayor es la extensión menor es la comprensión», y al revés, Spinoza adelanta la doctrina de la *Ética* (2/40e1 (a-c)), de que la confusión de nuestras ideas crece con el número de objetos a los que se refieren. Y, al revés, la idea de Dios, por ser total y único, no puede ser confusa, sino clara; y lo mismo su existencia (nota 91). Para su relación con la ficción: KV, nota 17. <<

[90] Esta nota (§ 76 [z]), cuyo orden en la serie resulta extraño (nota 7), es el único lugar en el que el TIE menciona el término «atributo», y con sentido spinoziano (que excluye «único e infinito»), mientras que en el KV es tema habitual. <<

[91] El texto, con su nota (§ 76 [a]), matiza la idea principal: que es claro que Dios, como ser total o infinito y único, existe. «Después veremos» pudiera referirse a la definición del ser infinito (§ 92 y § 97). «Antes hemos expuesto» parece aludir al argumento *a priori* de la existencia de Dios (§ 54 [u], [z]). <<

[92] Para las alusiones (§ 77): notas 64 y 77. <<

[93] La duda (§ 78) no existe propiamente ni en la mera sensación (§ 74 = E, 2 49e «caballo alado») ni en la idea clara y distinta (ver § 64), sino solo en la discordancia entre dos ideas (§ 19, 2.º; § 66). <<

[94] Las dos líneas, «Es decir (,) los sentidos» (§ 78), trasladadas por Mignini (1.2) a nota, las hemos vuelto a situar dentro del texto (OP y NS), ya que con el cambio no se aclara nada (nota 7). <<

[95] La tesis de Spinoza (§ 79) es que la idea de un Dios engañador es tan claramente falsa como es verdadero que los ángulos de un triángulo miden dos rectos. Si alguien duda de ella, es porque no la analiza bien. El mismo tema, expuesto de forma más clara en otros pasajes (PPC, I, *Introd*., pp. 146-149; TTP, 4, 59-60; E, 1/8e2). Aceptamos con NS <Dios>, pero excluimos otra adición suya […] por ser innecesaria. **<<**

[96] La mención «de esa cosa» (§ 80) aconseja añadir antes: <de una cosa>.
<<

[97] En este párrafo (§ 81) se inicia una especie de tratado de temas importantes de la filosofía de Spinoza, cuyo centro son la sensación, el lenguaje y el cerebro, en su relación con el entendimiento. Por la abundancia de detalles es comparable a otros pasajes más citados (CM, I, 1; Ep. 17; Ep. 37; E, 2/17-18). Su trasfondo, sin embargo, parece más propio de Aristóteles (*De memoria*, 449b-453b; *De anima*, II, 6, 418a9-20; III, 12, 425a14-b11) que de Descartes (*Reglas*, XII: AT, X, pp. 414-416; *Med*. II: AT, VII, 32-34). Sobre el funcionamiento del cerebro en Descartes: Gueroult, (11), II, pp. 570-571. <<

[98] En estos dos párrafos, con su nota (§ 82-83 [d]) se estudia la memoria, en sus diversas facetas, a saber, imaginación, duración y tiempo, olvido y rememoración, sensible y no puramente intelectual, etc. Puede cotejarse con E, 5/21-23. <<

[99] La imaginación (§ 84) es aquí un conocimiento exterior, pasivo y fluctuante, en oposición al entendimiento, que es interior, activo y necesario (E, 2/17e; 2/44c1, 2/44e). <<

[100] Las expresiones (§ 85) «razón de la formalidad», «razón formal» o «formalidad», son típicamente escolásticas y remiten a la teoría hilemórfica aristotélica, donde la «forma sustancial» es el elemento especificativo de la «materia prima», los dos constitutivos esenciales de todo cuerpo real (CM, notas 163-164; TIE, notas 40-41; E, nota 85). Sus problemas básicos fueron objeto de nuestro primer ensayo de Filosofía: *Análisis crítico del hilemorfismo*, Memoria de Lic., Universidad de Comillas, Santander, 1957, XI+98 pp. <<

[101] Este «autómata» (§ 85) es lo contrario del escéptico (nota 51); y su libertad es también muy distinta de la inercia o falsa libertad de la piedra lanzada (Ep. 58, pp. 265-266). Señalar que, cuando Spinoza dice aquí que una idea es creada por el hombre, se trata de un ente ideal o matemático, que él construye y cuya esencia y leyes descubre mejor así y contempla por la razón (§ 84 y nota 99). Cuando, por el contrario, dice que «el entender es pura pasión», subraya que no es pura ficción (KV, II, 16, § 5 y § 6). <<

[102] La radical contraposición (§ 86) entre pura imaginación, de algo imposible (§§ 57-58), y puro entendimiento (§ 76 = TTP, 5, p. 77), igual a «ojos (.) demostraciones» (E, 5/23e), no es habitual en Spinoza, ya que él suele admitir colaboración entre ambos (§ 72: esfera; § 82: novela). <<

[103] Al rechazar aquí (§ 87) la extensión cartesiana (PPC, II) por ser obra de la imaginación y, por tanto, opuesta a la verdad (intelectual) (E, 1/8e2 en relación a TIE, § 58), Spinoza anuncia su idea de la extensión atributo: simple e infinita, tal como la percibe el entendimiento (*Ética* 1/15e; 2/2). <<

[104] Sobre el lenguaje (§§ 88-89) ver: notas 22, 24, 26, 32. 53, 97; A. Domínguez, (12), 1978, 301-325. <<

[105] Spinoza resume aquí (§ 90) lo dicho sobre la distinción entre imaginación y entendimiento (§§ 81-90), de donde resulta que, a menos de trastocar «el verdadero orden» (§ 90, fin), lo dicho en la «primera parte» (nota 53) debe ser la clave de la «segunda parte» (§ 91); E, 1/8e2; 2/10e. <<

[106] El paralelismo epistemológico (§ 91 [e]), a nivel humano, reviste dos formas: una directa, entre ideas y objetos reales (§ 99), y otra indirecta o reflexiva, que Gueroult, (11), II, pp. 66-70, 245 ss., 520), llamó intracognoscitiva o replicativa, es decir, ideas de ideas (§§ 33-36, § 105). <<

[107] La distinción entre cosas finitas y Dios (§ 92 [f]) se asocia con frecuencia a la de imaginación y razón. <<

[108] Nueva crítica de lo «abstracto» (§ 93): nota 88, etc.; E, 1/15e, 2/45e, etc. <<

[109] El reto final del método del TIE (§ 94) es comenzar por «alguna esencia particular afirmativa». Ahora bien, «la primera esencia objetiva» (§ 34, nota n) es Dios, en cuanto causa primera. Desde este punto de vista, el problema, apenas esbozado en KV (II, pref., § 2*; 20, § 3*), consiste en derivar de ella la infinita variedad de cosas singulares y cambiantes; y por eso vuelve a plantearse en la *Ética* (I, 21-22 y 28; 2/8 y 13). No obstante, la expresión «esencia particular» no puede referirse a Dios, que no es ningún «particular», sino más bien al alma y al entendimiento humanos, cuyo estatuto, entre las demás cosas particulares, es «especial» (§ 98; (KV, II, pref.; E, 2/ax 1-2 y 4-5; 5/36e, nota). <<

[110] La definición de una cosa creada (§§ 95-96) no debe limitarse a describir sus propiedades, como sería la del círculo como figura, cuyos radios son iguales, sino que debe indicar su causa próxima, como la del círculo como figura generada por un radio que gira (definición genética): Hobbes, *De corpore*, I, 1; VI, 4: ed. 1655; *De homine*, 10, §§ 4-5: ed. 1658; Gueroult, (11), II, pp. 482-491; De Dijn, (4.2), 1974, p. 19. <<

[111] La cosa increada (§ 97) se define por la exclusión de toda causa (externa) y por su existencia necesaria, de donde deben ser derivadas todas sus propiedades, no accidentales, sino sustanciales. Añadir que esto, que aquí solo se afirma, será objeto de la *Ética* (1/d1, 1/d3, 1/d6: causa de si, sustancia, Dios; 1/7, 1/11 (existencia necesaria de la sustancia infinita; 1/12 y ss.: propiedades). <<

[112] Con el término «especial» (§ 98) Spinoza parece querer evitar «específica» (esencia), que era el tradicional para la definición, volviendo a una idea ya expuesta: nota 109. <<

[113] La idea de «orden» (§ 99), esencial al spinozismo, en el sentido de orden de las razones y esencias, viene a coincidir con el paralelismo como orden de cosas/causas y de ideas (E, 2/7e) y con el «orden geométrico» (E, 3/pref.). <<

[114] Con «cosas físicas» (§ 99/2) se reclama lo real frente a lo abstracto (notas 88, 108). <<

[115] Por lo que atañe a las cosas finitas (§ 100), Spinoza propone explicarlas a partir de «la serie de las cosas fijas y eternas», que no determina cuáles son, porque la serie de las cosas singulares y existentes resulta imposible recorrerla (por la experiencia) (Ep. 31, p. 167; Ep. 32, pp. 169-170). En todo caso, el origen de ambas series es Dios como «causa de todas las cosas» y de «todas nuestras ideas» (§ 99). <<

[116] La idea de «serie» (§ 101) se explica aquí mediante las de «concatenación» y «leyes», que acentúan su carácter necesario, por lo cual Spinoza no duda en utilizarlas «como universales o géneros de las definiciones», de forma análoga a como hiciera en el KV (I, 7, §10, 2). En otro sentido: F. Mignini, (1.1), pp. 515-525. <<

[117] Spinoza reclama (§ 103) «otros auxilios», o sea, la experiencia sensible; a condición de que, a la vez, se conozca la «naturaleza de nuestros sentidos» (§ 102 = § 21 y nota [h]), así como de sus instrumentos (§ 103). Y, como esto, a su vez, exige conocer la naturaleza de los cuerpos en general, en la *Ética* (2/13, con sus postulados finales sobre el «cuerpo humano») sintetizará la física cartesiana (PPC, II, 6e). La «Filosofía» aludida en el TIE tiene, pues, largo alcance. <<

[118] Spinoza decide retornar (§ 103, fin) al tema central, de la verdad, que ahora se centra en «el entendimiento», del que ella es la propiedad esencial. <<

[119] El fundamento (§ 104) del método es, pese a las divergencias sobre la lectura de la última línea (<otro>), el ya conocido: el «método reflexivo» o identidad entre verdad y entendimiento (*verum sive intellectus*) (§ 106). En cuanto a la variante, hemos tomado de NS la adición <>, a la que ha vuelto también Gebhardt, (0.1), II, pp. 337-339). **<<**

[120] El conocimiento del entendimiento (§ 107 y nota [g]), su naturaleza y propiedades, como instrumento innato por excelencia de la verdad y del método, no es otra cosa, como aclara la nota [g], que la idea verdadera misma (§§ 29-38 = pp. 13-14 y ss.). <<

[121] Sobre la certeza (§ 108.1): §§ 34-36. <<

[122] La distinción (§ 108.2) entre ideas absolutas y derivadas alude, de forma implícita, a atributos (cantidad) y modos (movimiento) (§ 108.3 = § 87; y nota siguiente. <<

[123] Respecto a «cantidad» (§ 108.3), la clave de nuestra lectura es la expresión «no determina la cantidad». Y su sentido es que su idea no es determinada, sino infinita y absoluta. Si se la quisiera definir por su causa, sería por «otra cosa» (el movimiento = NS): Ahora bien, así no se definiría la cantidad atributo, sino que tan solo se la determinaría o limitaría (p. 39/9-11; Ep. 50, p. 240). <<

[124] Lo positivo precede a lo negativo (§ 108.4): § 89 y nota [d], etc. <<

[125] Sobre la célebre expresión (§ 108.5) «bajo una especie de eternidad» (*sub specie aeternitatis*): E, 2/44c2 (razón); 5/23e (duración). <<

[126] Ideas confusas (§ 108.6) y su origen en la voluntad: §§ 84-87 y nota 99, etc. <<

[127] Para ideas derivadas (§ 108.7): §§ 72 (esfera) y §§ 95-96 (círculo). <<

[128] Idea perfecta y artífice (§ 108.8): § 69 y nota (81). <<

[129] Ideas y modos o afecciones derivadas (§ 109): KV, II, 2, § 1; E, 2/ax3; 3/d3, etc. <<

[130] Carácter negativo (§ 110) de las ideas falsas, etc.: E, 2/33. Las últimas líneas indican que, en toda definición, «definiens» y «definitum» deben implicarse mutuamente: KV, II, pref., § 5; E, 2/10e. <<

[†] Siglas alfabéticas y códigos numéricos en el inicio de la Bibliografía. <<

[1] (título). Cabe suponer que el título «Ética» procede de Spinoza, ya que él mismo había hablado a Blijenbergh de «mi Ética (todavía no editada)» (Ep 23) y éste, después de visitarle y de haber visto quizá parte del texto, le rogaba que le explicara mejor «algunas de las principales definiciones, postulados y axiomas, en los que se funda su Ética» (Ep 24, p. 157). <<

[2] (subtítulo). También el subtítulo, que menciona el «orden geométrico» como señal distintiva de esta obra, se funda en expresiones literales usadas por el autor (3/pref, etc.). <<

[3] (partes). Las pequeñas variantes entre OP/NS hacen pensar que los títulos de las cinco partes, más explícitos y extensos en OP, son obra de los editores. <<

[4] (primera parte). Sobre el problema central de esta primera parte: A. Domínguez, «Metafísica: Dios o sustancia única y modos finitos»: (11), 1995, pp. 32-37 y 74-76. Sobre su «coherencia» con la quinta parte: Idem, (5.2), 2002. <<

[5] (definiciones). Como se colige del *Apéndice* 1.º a KV («Tabla» de paralelos en nota 44) y de Ep 2-4 (1661) («Tabla» inversa en: *Correspondencia*, nota 11), Spinoza tuvo, desde muy pronto, bastante claros los conceptos básicos de su sistema, así como de su método «geométrico» (nota 1), en cuanto que, como el de Euclides (KV, nota 123; PPC, nota 61; Ep, nota 52), hacía uso de definiciones, axiomas y postulados. <<

[6] 1/d1 (causa de sí). Spinoza prefiere, con Descartes (*Princ*.¸ I, 14; *Med*. III: AT, VII, 65-66), este concepto y el de sustancia al de «ens a se», opuesto a «ens ab alio» de la escolástica (S. Tomás, *S. theol*. I, 2, 1-3; 3, 4; Suárez, DM, 28, 19), que también él conoce (CM, p. 253/11). <<

[7] 1/d2 (finito). Para Spinoza, lo infinito es positivo y lo finito es negativo (KV, II, 24, § 12.2; TIE, § 89). Aunque Hegel le critique, no solo acepta esta idea capital, de que «la determinación es negación» (*Lógica*, I, 1, cap. 2, A, nota; II, 3, cap. 1.º, nota), sino que coincide con Spinoza en que lo finito y lo infinito no se concilian en la transcendencia de tipo kantiano, sino en la inmanencia. Pero la forma de entender el verdadero Infinito es distinta, ya que para Hegel es resultado y para Spinoza es siempre principio (Yovel, (23), 1988/1995; A. Domínguez, (23), 2000; Giovanni, (23), 2011; B. Lord, (23), 201) <<

[8] 1/d3 (sustancia). Spinoza radicaliza la noción clásica de sustancia (Aristóteles, *Metafísica*, V, 8, 1017 b1-2; VII, 3, 1029 a2-5; Tomás, *S. theol*., I, 3, 5; 29, 2; Suárez, DM, 31, 1; 33, 1; Descartes, *Princ*., I, 51-52; PPC, I, def 5-9; prop. 7, y nota 164), de suerte que las sustancias finitas son para él modos de la única sustancia real e infinita, que es Dios. **<<**

[9] 1/d4 (atributo). A la noción clásica de atributo (Suárez, DM, 28, 2, etc.; Descartes, *Princ*., I, 53 = PPC, I, 7, 163 y nota 164; CM, notas 228-229) se le da aquí un significado más restringido, de propiedades esenciales de la sustancia divina (KV, I, 1, § 3). <<

[10] 1/d5 (modo/afección). Estos dos términos, que modifican el significado escolástico y cartesiano (Suárez, DM, 16, 1, § 3; Descartes, *Princ*., I, 61), funcionan como sinónimos a nivel metafísico y abarcan todas las cosas y sus acciones (KV, I, 7, § 10). <<

[11] 1/d6 (Dios). Es el ser absolutamente infinito y autónomo (KV, I, 2, § 1; Ep 2, 7-8; PPC, I, 1, 5-7). Pero en Spinoza está caracterizado por tres propiedades esenciales, a saber, la extensión atributo, la acción necesaria y, además, inmanente. <<

[12] 1/d7 (libre). Traducimos con OP (Vloten) «se llamará» (*dicetur*), en vez de «se llama» (*dicitur*) de NS (Gebhardt), pues Spinoza es consciente de dar una definición personal. Añadir que la libertad, como potencia autónoma o independiente, aparece también en los clásicos (Aristóteles, *Metafísica*, I, 2, 982b; *Ética a Nic*., III, 1, 1110a; S. Tomás, *S. contra gentes*, I, 72: «libre es lo que es causa de sí»). Pero Spinoza la radicalizó (KV, notas 42, 74, 181, etc.), pues tan solo excluye la «coacción externa» (*libertas a coactione*: S. Agustín, *De libero arbitrio*, 3, 1), que era lo propio de la acción «voluntaria» (Suárez, DM. 19, 2: «no es coaccionada, sino voluntaria»), mientras que incluye y compagina necesidad interna y autonomía total (1/17). <<

[13] 1/d8 (eternidad). También esta propiedad es exclusiva de Dios, por ser causa de sí y excluir todo tiempo y toda duración (Suárez, DM, 50, 3, 10). No obstante, Spinoza dirá que también son eternos los modos infinitos inmediatos e incluso la «facies totius universi», modo mediato (KV, notas 44, 88, 112, 222). <<

[14] 1/ax1 (en sí o en otro). Axioma fundado en la clásica división bipartita del ser (Aristóteles, *Cat*., 4, § 5; *Metafísica*, V, 7; Suárez, DM, 28, 1; Heereboord, (21), 1659: *Disp. phil*., I, 1, 2.º; Descartes, *Resp*. a las 2.as Obj., ax. 6 = PPC, I, ax.4). <<

[15] 1/ax 2. Quizá por ser una simple variación de 1/ax1, este axioma no será citado en el resto de la *Ética*. <<

[16] 1/a3-5 (causa-efecto). Estos tres axiomas afirman la relación necesaria entre causa y efecto (ax 3), y al revés (ax 4), y hacen de ella la condición necesaria del método deductivo (ax 5) (KV, ap 1.º, ax5; TIE, § 92-98). Pero la realidad es demasiado compleja para que su eficacia sea total (KV, notas 111, 146, 255; TIE, nota 108). <<

[17] 1/ax 6 (idea verdadera). Este concepto clásico (Suárez, DM, 8, 1 y nota 134), asociado a «objeto ideado», lejos de oponerse al de «idea adecuada» (2/d4), lo implica (4/62d, 5/17d). Aún más, ellos dos, junto con el de idea clara y distinta, constituirán la certeza (2/43). <<

[18] 1/1 (sustancia/afecciones). Esta oposición clásica (notas 14 y 16), que formula la tesis fundamental del sistema, establece aquí un orden de prioridad entre los seres del cosmos, muy distinto de las relaciones cuantitativas de las ciencias (Ep, nota 91, etc.). La expresión aristotélica «anterior por naturaleza» aparece en otras cuatro ocasiones en la *Ética* (1/5d, 1/ap (d), 2/11d, 2/25d). <<

[19] 1/2 (diversidad). En sentido técnico, «diversos» son aquellos conceptos/objetos que no convienen en un género más o menos próximo (S. Tomás, *S. theol*., 1, 31, 2, ad 1; Suárez, DM, 6, 1-2; CM, I, 1, 245/3-14). Sobre esta noción se funda la distinción entre los atributos y sus respectivos modos, así como la imposibilidad de que el uno actúe sobre el otro. Términos afines en Spinoza: «distinto», «diferente», «igual», «mismo», «idéntico» (KV, notas 31, 147, 207). <<

[20] 1/8 (sustancia infinita). Las ideas y argumentos de este inicio de la *Ética* (1/1-8) son paralelas (nota 5) a las del KV y a las del «anexo» de Ep 2. El orden de demostración es, sin embargo, distinto en los tres textos, siendo la variante principal la alternancia entre la «existencia» y la «infinitud» de la sustancia. La idea decisiva es la que expresa aquí Spinoza: «ser infinito es una afirmación absoluta de la existencia de alguna naturaleza» (1/8e1). Pues ella es la base de la prueba *a priori*, la cual no consiste sino en la clara percepción del concepto de «sustancia», como ser totalmente absoluto, autónomo o independiente, o sea, «la Existencia absoluta» (M. Henry, (17), 1944/1946, p. 196, p. 201). Pero Spinoza la aplica tan solo a la sustancia infinita, Dios o la Naturaleza total, y no (también o solo), como M. Henry, al «ego» o ipseidad, lo cual abre un abismo entre ambos (cfr. A. Domínguez, «Henry y el monismo de Spinoza», en Idem: «Michel Henry, un filósofo de la inmanencia», *Pensamiento*, 34, 1978, pp. 145-176: cita, pp. 172-176). En ese artículo resumimos nuestra Tesis de Lovaina (1968) y lo completamos después en otro (*Anales Ha. Fa*,1982-1983, 241-272) sobre su «Marx» (1976, 2 vol.), y luego en la Introd. (17 pp.) a nuestra traducción (1988, inédita) de su novela «El amor a ojos cerrados» (1976), con el «mayo del 68» de fondo. Tras varias décadas de olvido, las obras de Henry son traducidas y estudiadas, en nuestro país. Pero no está nada claro si las de la 1.ª época (1963-1966), son coherentes con las de la segunda (1976: Marx, Freud, etc.) y, sobre todo, con las de la tercera, centrada en el cristianismo, que son las que más interés han despertado. En todo caso, la inmanencia afectiva, absoluta y pasiva de Henry es de signo opuesto a la del spinozismo de la *Ética*, donde Dios y el hombre son activos y abiertos el uno al otro. <<

[21] 1/8e2 (a) (se figuran/ficción). En otras ocasiones (KV, notas 11, 16-17; TIE, nota 62), hemos subrayado el papel decisivo, que juega en este contexto, la crítica de Spinoza a la «ficción» y el origen cartesiano de ésta. <<

[22] 1/8e2 (c) (definición). El concepto de «definición» y sus clases es capital para el método de Spinoza (KV, notas 93-94; TIE, notas 109-112). Y la de Dios es para él caso aparte. Para demostrarlo, subraya aquí que su idea (*sustancia*) implica la existencia (1/8e2 (b), mientras que excluye todo número, lo cual no sucede con ninguna otra cosa, por ejemplo, «triángulo» (1/8e2 (c) y «hombre». Pues, como añade a continuación acerca de «hombre», aunque ninguno de los dos implica un número determinado, por ejemplo «veinte» (Ep 11: *Royal Society*), sí implican uno y otro una causa exterior («fuera de cada uno de ellos»), y, por tanto pluralidad (1/8e2 (d)), como dirá de nuevo a J. Hudde, citando el mismo ejemplo (Ep 34). <<

[23] 1/9 (realidad/atributos). La equivalencia entre perfección y realidad (2/d6; 4/pról (e-f)), junto con la definición de atributo, justifica este razonamiento (1/10e; 1/11e (b)), cuya primera formulación se halla en KV (I, 2, § 1*). <<

[24] 1/10e (varios atributos). Se habla de atributos «realmente distintos», es decir, cuyas ideas son tan distintas que no tienen nada común (distinción real cartesiana). Lo cual, como se ha dicho (nota 19), no dejará de plantear problemas, no solo a la simplicidad divina (1/12-13), como dirán Oldenburg (Ep 3, p. 11) y S. de Vries (Ep 8, p. 41), sino también a su propia cognoscibilidad, como argüirá Tschirnhaus (Ep 63, p. 275: pluralidad de mundos). Lo curioso es que Spinoza remite a los tres a este texto, como si no lo hubieran entendido (Ep 4, p. 14; Ep 9, pp. 44-45; Ep 64, p. 278). <<

[25] 1/11 (Dios existe necesariamente). Spinoza presenta aquí cuatro argumentos o quizá mejor uno bajo cuatro formas, ya expuestos en otras obras (KV, I, § 1; II, 24, § 9-13; TIE, §§ 54-55; PPC, I, 5-7; CM, II, 1; TTP, 6, pp. 84-87). Se suele decir que tres de esas formas son *a priori* (1/11d, 1/11d, 1.º *aliter*, 1/11e, inicio), mientras que la expuesta en tercer lugar (1/11d, 2.º *aliter*) sería *a posteriori*, aunque Gueroult (11), I, p. 199) intentó mostrar que ésta es un argumento «a fortiori», que encubriría uno *a priori*.

Después de haber tratado el problema en otros lugares ((11), 1973; (16), 1999); (23), 2000), (5.2), 2009), nos resumimos en dos observaciones. Primera, Spinoza pasa de la «sustancia» (1/11d, 1/11d, 1.º *aliter*) al ser «absolutamente infinito» (desde 1/11d, 1.º *aliter*), a fin de dejar claro que, si la sustancia, como tal, necesariamente existe, *con mayor razón* existe la sustancia absolutamente infinita. Segunda, es esta forma subyacente del argumento general la que podría ser calificada de «a fortiori», en el sentido en que Spinoza parece entenderla en otros textos (Ep 9, pp. 44-45; Ep 35, p. 182, 6.º), citados (en su apoyo) por Gueroult. En cambio, la forma expuesta en tercer lugar no es «a fortiori», ya que afirma más bien que «es absurdo» que los seres finitos sean «más poderosos que el ser absolutamente infinito», como lo serían, si ellos existieran y éste no. El dilema con que Spinoza lo aclara, «o nada existe o también el ser absolutamente infinito existe necesariamente», sintetiza «ab absurdo» o mejor, como él ha dicho antes, «ab absurdo contradictorio» (E, 1/6c, *aliter* = 2/48/30), el argumento *a posteriori*, que es como él lo califica en las líneas que siguen (4.ª forma). Pero es para añadir que su valor no consiste en la mediación de los seres finitos o contingentes, sino más bien en la fuerza de existir, que es propia de la sustancia y del ser absolutamente infinito.

Estas cuatro formas (y otras que cabría distinguir aquí y en otros pasajes) se pueden resumir en otra frase de Spinoza, que completa la antes citada (nota 20), referida al ser: «cuanto de perfección tiene la sustancia, no se debe a ninguna causa externa; y por eso también su existencia debe seguirse de su

sola naturaleza y no es, por tanto, nada distinto de su esencia» (1/11e (b)); ver J.-L. Marion, (5.2), 1991; M. Laerke, (5.2), 2011. <<

[26] 1/14c1 (Dios es único). Para el estatuto de esta propiedad, exclusiva de Dios, estudiada desde el KV (I, 2, § 1 y ss.), ver: notas 9, 22, 25; Ep 34-36. <<

[27] 1/15 (en Dios). Dado que los atributos de Dios constituyen su sustancia y son, por tanto, sustanciales (1/d4, 1/4d, 1/10d, 1/19d), pertenecen a ella, mientras que los modos o afecciones están «en» la sustancia o en Dios como en su sujeto, es decir, que «inhieren» a ella. Puesto que el tema fue tratado en el KV, remitimos al lector a algunas de nuestras notas (20, 38, 53, 109, 111). <<

[28] 1/15e (b) (extensión atributo). Al haber elevado la extensión, a la par que el pensamiento, a atributo de Dios (1/14c2), Spinoza rompe con la tradición, que se remonta a Aristóteles (*Metafísica*, XII, 7: «una esencia eterna (.) no puede tener ninguna extensión, no tiene partes y es indivisible (.) No hay absolutamente extensión infinita»). No obstante, hay que añadir que la extensión spinoziana, por ser sustancia, y por tanto infinita y simple (KV, I, 2, § 18-28; etc.), no es unívoca ni siquiera análoga con aquella que la escuela y Descartes califican de accidente primario de lo cuerpos, ya que ésta es finita y, en teoría, siempre divisible (PPC, I, 16; CM, II, 5, pp. 257-259). Este cambio no significa, pues, que Spinoza haya optado por el materialismo, ni el de Demócrito ni el de Hobbes. <<

[29] 1/15e (f) (no vacío). Spinoza hace uso de la doctrina cartesiana (PPC, II, 3; III, 1), que niega la posibilidad del vacío (KV, nota 42; Ep, nota 34). <<

[30] 1/15e (g) (imaginación/entendimiento). Esta distinción entre dos géneros de conocimiento, ya utilizada antes (1/8e2 (a-b)) y analizada en otras obras en el contexto de los modos de conocimiento (KV, II, 1-2; TIE, §§ 18-28), es usada en temas importantes (TIE, §§ 86-87; Ep 12, pp. 53-57; TTP, 1-2, etc.), puesto que viene a ser la segunda pieza clave, con la de sustancia/modos, en la articulación del sistema spinoziano (*Introducción general*, 8.5). <<

[31] 1/15e (g) (materia/agua). La distinción, aplicada aquí a «materia» y a «agua», equivalente a sustancia y modo, es usada en otros lugares (KV, I, 2, § 21), por ejemplo, para referirse a la «sangre» (Ep 32, pp. 172-173); y, por encima de todo, al «cuerpo humano» (KV, II, pref.; E, 2/12-13). <<

[32] 1/15e (h) (divisible). Que la extensión pudiera ser divisible parece un recurso retórico o dialéctico ante el adversario, ya que tal división no tiene nada que ver con la distinción real entre dos atributos (extensión y pensamiento se conciben el uno sin el otro), que, según Spinoza, constituye la perfección real de la sustancia o Dios (nota 24); y menos todavía con la división o pluralidad interna del alma humana, en cuanto «idea corporis» (nota 92). Por el contrario, puesto que Spinoza conocía la doctrina teológica de los misterios cristianos de la Trinidad y de la Encarnación del Hijo o Verbo en Cristo, en los cuales están en juego los conceptos de «persona» y «personalidad», cabe colegir de sus alusiones explícitas que, desde su punto de vista, puramente racional y no de fe, se resiste menos a pensar el primero, donde la distinción no afecta a la esencia divina, sino (solo) a las personas (S. Tomás. *S. theol*., 1, 31, 2, q 1), que el segundo, donde el ser infinito se hace finito (CM, nota 174; Ep, notas 95, 445, 450, 455). <<

[33] 1/16 (causa necesaria). Spinoza afirma aquí la producción necesaria del universo total por Dios y define la conexión entre ambos. Puesto que se trata del modo infinito inmediato del atributo pensamiento, que no puede ser más que uno en cada atributo, hemos traducido «el» y no «un» entendimiento. Por lo demás, aunque las cosas sean producidas por todos los atributos divinos, y no solo por los dos conocidos, la necesidad aquí descrita no es la de la materia «bruta», sino la de la lógica del entendimiento, cuyo modelo es para Spinoza el de la deducción de las propiedades geométricas del «triángulo» (KV, I, 4, § 3-5; TTP, 3, pp. 45-46; 4, pp. 61-62; 6, pp. 82-84; *infra*: nota 78). <<

[34] 1/17c2 (causa libre). Solo Dios es real y plenamente libre, en el sentido ya definido (notas 12 y 33). No obstante, el acento polémico, que utiliza el escolio ((1/17e (a-b) contra la doctrina clásica del «intellectus creator» y libre (S. Tomás, *S. theol*., I, 19, 3-4 y 10; *C. gentes*, II, 63; Suárez, DM, 30, 15 y 17; Descartes, *Princ*., I, 38; *Med*., IV: AT VII, 57/21-27; Heereboord (21), *Meletemata*, I, pp. 172-173), hace que no sea fácil conjugar algunas de sus expresiones, ni unas con otras, ni con pasajes paralelos (1/31-32; 2/48; 5/5, 5/40e). En nuestra opinión, ((13), 1978), el problema radica en la relación entre «pensamiento» (atributo) y «entendimiento infinito» (modo infinito inmediato) (KV, notas 15, 65, 91, 100-102, 238; CM, notas 168-170 y 195: can celeste y can que ladra). La metáfora se refiere a los términos equívocos (Aristóteles, *Cat*. I, 1, 6, 12) y Spinoza la usa en un sentido más próximo a T. de Aquino y a A. Heereboord que a Suárez (A. Domínguez, (3.2), 1997, notas 71-74). <<

[35] 1/18 (causa inmanente). Restituimos, por su sencillez, la versión de OP (p. 64/4 = Vloten), frente a la de NS (Ak), ya que es clara y suficiente por dar las claves de los dos conceptos del enunciado: si no transcendente (1/14), sí inmanente (1/15). Por lo demás, la doctrina de la inmanencia, si bien es consecuencia necesaria de la idea de Ser infinito y causa total (creador), se considera típica del spinozismo, porque en éste va unida a otras dos: acción necesaria de Dios y creaturas como simples modos suyos (*Introducción general*, 8.4; KV, notas 30, 56-57, 78, etc.). **<<**

[36] 1/23 (modos infinitos). Los modos que se derivan necesariamente de un atributo cualquiera («algún atributo»: 14 menciones) de Dios, lo mismo los inmediatos que los mediatos (1/23d, fin), son infinitos (1/21d (a)) y eternos (1/21d (b)). Spinoza lo demuestra, como suele en E-I, «ab absurdo», o sea, porque lo contrario es «absurdo» (nota 25; Ep 35, nota 259); aunque, en este caso concreto, no sin ambigüedad. Si aquello (viene a decir), que «se sigue» del atributo, o sea, lo que «es en» él, y que éste «tiene» o «constituye» (expresiones no unívocas), fuera finito o tuviera duración, también el atributo sería finito y temporal. Ahora bien, esto es absurdo y contra la hipótesis, ya que todo atributo es infinito y eterno (1/21), luego no puede ser finito. Y lo dicho del modo inmediato, derivado del atributo solo (o en sentido absoluto) (1/21; 1/28e), hay que decirlo también del modo mediato, derivado del atributo modificado por su modo inmediato (1/22). Según creemos, la relación o diferencia entre los modos infinitos y sus atributos tampoco aquí queda clara; y, de hecho, Spinoza no llegó a explicarla (KV, notas 91, 100; Ep, nota 396). Por otra parte, «la idea de Dios» aquí mentada (12 veces), «la idea de Dios en el pensamiento» (1/21d (b): 1 vez), «la idea en el pensamiento» (1/21d (a): 1 vez), viene a ser sinónima de «entendimiento infinito», es decir, del modo infinito inmediato del pensamiento. Y esta identidad será explícita a continuación (1/31-32). <<

[37] 1/25e (causa de las cosas). Que Dios es causa de las cosas «en el sentido en que es causa de sí» debe ser referido tan solo a la necesidad de su producción, como lo será de su certeza (nota 119); pero no a lo producido: ni en el modo ni en el contenido. Pues todo el contexto (1/24-25) contrapone «causa de sí» (Dios, con sus atributos) a las «cosas» por ella causadas («modos», tanto infinitos como finitos); y aduce como prueba las proposiciones: 1/14, 1/15 y 1/16. Y lo mismo cabe decir del término «expresar», que tampoco es unívoco, ya que se refiere a cosas muy diversas: atributos respecto a Dios, modos respecto a atributos, definición respecto a esencia de la cosa definida. En fin, las «cosas particulares», mencionadas por primera vez en este contexto (1/25c), no son más que una expresión «determinada» (cosas finitas: 1/28 y nota 38), y no expresión total (en su género infinita o indeterminada), como se supone que son los atributos y los modos infinitos. Para la perspectiva histórica subyacente (determinación, contracción, individuación), ya aludida (KV, nota 17, etc.), remitimos a: Heereboord, (21): *Disp. phil.*, I, disp. 12, pp. 226-229; Wolfson (11), I. 393-399. <<

[38] 1/28 (modos finitos). Quedan aquí abiertos dos problemas paralelos (notas 7 y 16). Primero, cómo del infinito real (Dios y atributos) puede derivarse lo finito (nota 37). Segundo, cómo la serie indefinida de modos finitos reales está finalmente conectada con él, tal como el sistema exige (1/28e, fin; KV, nota 227; Ep 12, nota 93). El significado teórico e histórico del problema se refleja poniendo frente a frente el antiguo «árbol de Porfirio» (lógico), que desciende del ente y la sustancia hasta el hombre y el individuo, y el actual «árbol de la evolución» (ontológico) o «Árbol de la vida», que asciende de la materia primordial e informe, y como por impulsos o saltos, llamas o ramas, pasando por los millones de especies, hasta llegar al «homo sapiens sapiens») (Teilhard de Chardin, *El fenómeno humano*, ed. 1955, trad. esp. Taurus, Madrid, 1963/1974, pp. 114-115, p. 121, nota 7; pp. 149-150, p. 165; K. Popper, «La evolución y el árbol del conocimiento», en *Conocimiento objetivo*, Madrid, Tecnos, 1963, pp. 236-259, espec. 244-250; D. Dennett, *La peligrosa idea de Darwin*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1996/1999, pp. 87-88: «árbol invertido»; J. L. Arsuaga e I. Martínez, *La especie elegida. La larga marcha de la evolución humana*, Temas de Hoy, Madrid, 1996, p. 32). <<

[39] 1/29 (contingente/posible). Son conceptos correlativos a necesario e imposible (nota 45). Según Spinoza, imaginamos como contingente aquello que no sabemos si es o no contradictorio o si alguna causa está determinada a producirlo (4/d3). Y como posible, aquello que, no siendo contradictorio, ignoramos si una causa, que pueda producirlo, está determinada a darle existencia (4/d4; PPC, nota 126; Aristóteles, *De interpret.*, 9; S. Tomás, *S. theol.*, I, 86, 3c; Suárez, DM, 28, 1, § 8; 29, 10 § 1). En consecuencia, el posible, como tal, es más real que el mero contingente (4/11-12, etc). Y ver 4/pref (nota 188). <<

[40] 1/29d. No hay acuerdo sobre esta referencia: 1/27 (OP= NS, etc.), 1/28 (Gueroult, (11), I, p. 343, nota 39); 1/22 (Baensch, (5.1)). Por nuestra parte, como 1/27 es más bien negativa y 1/28 no menciona a Dios, preferimos ahora 1/22, ya que es más acorde con la cita precedente (1/21) y con el sentido, que se refiere a Dios o a un atributo suyo, en cuanto que se le supone modificado o determinado por un modo infinito inmediato. De forma análoga, en 1/32d se acudirá a 1/23. <<

[41] 1/29e (Naturaleza naturante/naturada). Véanse notas a pasajes paralelos: KV, nota 97; CM, nota 174; Ep, notas 64 y 245. <<

[42] 1/31 (entendimiento divino). Como hemos dicho (nota 36), el modo infinito inmediato del pensamiento es «la idea de Dios», la cual, por eso mismo, es eterna, y, como tal, está siempre «en acto». Que pertenezca a la «naturaleza naturada» subraya su calidad de modo (KV, I, 9, § 3; etc.), en la cual reside su interés metodológico, desde el punto de vista deductivo, ya que, como se verá a continuación (1/33e), eso la incapacita para la función que fue atribuida al «intellectus creator» (nota 34). <<

[43] 1/32 (voluntad). La voluntad, ya varias veces criticada por Spinoza como facultad racional y libre (escolástica y cartesiana) (KV, notas, 179-181; PPC, notas 47-49; CM, notas 175 y 203), es asociada aquí al entendimiento, finito o infinito, para excluir a ambos de Dios, ya que serían modos. No obstante, en el spinozismo, los motivos de crítica de la primera son muy distintos de los del segundo, ya que éste es sinónimo de «lo verdadero» (TIE, nota 119) y solo es rechazado, en cuanto que se lo concibe unido a la primera en la idea del llamado «intellectus creator» (nota 34), o sea, de una voluntad «absoluta», capaz de crear «libremente» el universo (1/33e2 (b)). <<

[44] 1/32c2 (movimiento/entendimiento). La asociación de estos dos conceptos (aquí por primera vez en la *Ética*), lógica por ser ambos modos infinitos inmediatos (KV, I, 9, § 1), tiene una intención polémica, a favor de la producción necesaria y «naturalista» de las cosas por Dios (nota 42; y 1/ap). <<

[45] 1/33e1 (necesario/imposible). Según Spinoza, necesario es Dios y cuanto de él se deriva; incluso una esencia singular y finita, en cuanto que depende de él. Imposible es lo contradictorio y «absurdo»; pero también un Dios, que fuera un cuerpo singular, una sustancia creada, cosas como un pez viviendo fuera del agua, acciones como el suicidio «libre» (notas 36 y 39). <<

[46] 1/33e2 (c) (si… si). Esta variante fue sugerida por Leopold, (0.3), 1902 y seguida (sin decirlo) por todos los traductores, frente a la versión original de OP, p. 31/21-22 = NS (Vloten) «si… ut». Añadir que, aunque Gebhardt señaló la lectura de Leopold, ni la comentó ni la introdujo en su texto; y Cristofolini, (5.1) la pasa por alto, aunque la traduce igual que los demás, como si la hubiera anotado y aceptado. <<

[47] 1/33e2 (e) (creación necesaria). El estilo retórico de este escolio refleja las polémicas de la época sobre la «predeterminación» y la «predestinación» de los hombres por Dios (KV, notas 75 y 80; CM, nota 176; TTP, nota 484). <<

[48] 1/ap (antropomorfismo y finalismo). Partiendo de «Dios o la Naturaleza» como ser absoluto, infinito y necesario (1/ap(a)), Spinoza extrae un mensaje para su época, a saber, que el prejuicio antropomórfico y finalista impide comprender su verdadero sentido. La «enfermedad de la cultura occidental» es, sin embargo, muy distinta de la denunciada por Nietzsche, Heidegger y Sartre, y también por científicos positivistas y evolucionistas darwinianos, como Jacques Monod, cuando asocia «la ruptura de la "antigua alianza" animista» con «el mal del alma moderna». En efecto, la razón de Spinoza es metafísica y aboga por el Infinito real y positivo (Ep 12, nota 91). La de los existencialistas es subjetiva y aboga por una libertad humana absoluta y trágica (J. P. Sartre: *L'être et le néant*, Gallimard, 1943, pp. 638-642, 720-722). La de los científicos, calificada de «objetiva», no avanza sino por conjeturas y refutaciones, como dijera K. Popper (*Conocimiento objetivo*, cit. nota 38; *La lógica de la investigación científica*, ed. 1934: Tecnos, 1971; *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*, B. Aires, Paidós, 1967); y aceptaría con él Monod, al reconocer que su «postulado de objetividad» no puede resistirse a integrar el azar en la necesidad, a fin de hacer eficaz la evolución del universo (HN, 1970, pp. 37-38, 49-50, 208-214; cfr. su Prólogo a la trad. frc. de K. Popper, *La logique*, Payot, 1972). Para Dennett: E, 1/28, nota 38). <<

[49] 1/ap (b) (culto). La tendencia a explicar las cosas por fines conduce a un Dios antropomórfico, que, lejos de salvarle, le esclavizaría (TTP, 1, pp. 16-17). <<

[50] 1/ap (c) (ingenio). El término «ingenio», que *El Quijote* elevó a patrimonio universal y que es objeto del célebre libro de Juan Huarte de San Juan (*Examen de ingenios*, 1575), aparece muchas veces en los escritos de Spinoza, tanto en su pluma como en la de otros (Bouwmeester, Meyer, Tschirnhaus, Colerus, etc.). Suele designar el talante natural como base de los afectos, y la agudeza mental, asociada a la habilidad y la astucia. Dado que Huarte no aparece en su Biblioteca, Spinoza pudiera haberse inspirado en otro autor, por él citado (1/279), A. Heereboord, ((21), 1659: *Disp. phil*., I, 165-168, 188-201), el cual lo explica a partir del griego de Aristóteles y Galeno, hasta Escalígero y el propio Huarte, al que critica por sus ideas materialistas sobre el alma. <<

[51] 1/ap (c) (superstición). Spinoza asocia este concepto al temor a la divinidad (TTP, prefacio; E, 4/41e), que es el significado del término griego (*deisidaimonía*) (Plutarco de Queronea, *De superstitione*: en *Obras morales y de costumbres*, Madrid, Gredos, 1986, II, p. 291ss.; Séneca, *Carta* 123, fin; S. Agustín, *De civitate Dei*, VI, 9). El término latino significaría más bien el deseo de alcanzar la super-vivencia mediante la oración (Cicerón, *De natura deorum*, II, 28, § 72: «superstitiosi a superstites»; S. Isidoro, *Etimologías*, X, letra S; S. Tomás, *S. theol*., 2-2, 92, obj. 2). <<

[52] 1/ap (d) (matemáticas). Ver «método geométrico» (notas 2, 5, 48). <<

[53] 1/ap (e) (ficción). Ver notas 21 y 30. <<

[54] 1/ap (e) (fin de asimilación). Spinoza rechaza todo fin en Dios, no solo el llamado fin de «indigencia», para obtener algo de lo que careciera, sino también el fin de «asimilación», para comunicar sus perfecciones al hombre y hacerlo semejante a él (*Génesis*, 1, 26-27; Heereboord, (21): *Disp. phil*., II, 24, § 7; CM, II, 11, 274/27-35; 5/17), porque esto carecería de sentido antes de crearlo (no habría a quién comunicar), por lo cual o ese fin no existe o se reduce al de indigencia. Ni uno ni otro salvaguardaría, pues, lo que es anterior por naturaleza (1/5d), sino que lo subordinaría a lo posterior. <<

[55] 1/ap (f) (asilo de ignorancia). Ep 3, nota 17; y ver «milagro». <<

[56] 1/ap (f) (fábrica del cuerpo): A. Vesalio, *De corporis humani fabrica*, 1543; Albiac, (22), 1987, pp. 297 ss.: cfr. «Introducción general», § 8. 6. Para las posibles fuentes de «fábrica del cuerpo»: nota 200. <<

[57] 1/ap (f) (milagro). KV, II, 24, § 13; TTP, 6; etc.; cfr. «Introducción general», § 7.2. <<

[58] 1/ap (g) (no afirman). NS (Gebhardt: orden de nuestra traducción); OP (Vloten): «nada afirman de las cosas, sino que solo imaginan». Gebhardt prefiere el orden de NS, que contrapone imaginar a entender, aunque mantiene «nada afirman» (OP), en vez de «descansan» (NS). La idea correcta es que la imaginación afirma (como toda idea), pero no algo real, sobre la naturaleza de las cosas. <<

[59] 1/ap (h) (escepticismo). TIE, §§ 47-48; PPC, *Introd*., p. 14, etc.; ver «escéptico». <<

[60] 1/ap (h) (cabezas). El adagio de los «cerebros» se halla en B. Gracián (*El criticón*, III, 1), obra que consta en la *Biblioteca Spinoza* (N-71 (*115*)). El subjetivismo de la imaginación (1/8e2; 1/15e (h)) es recurso primordial en esta parte del *Apéndice* (g, h). No obstante, para la «belleza del universo» ver: Ep. 55, nota 356. <<

[61] 1/ap (i) (nociones). NS (Gebhardt) «notiones»; OP, 39/11 (Vloten) «rationes». Con todos los traductores leemos «notiones» por ser más acorde con el contexto. Con «entes de imaginación» Spinoza parece criticar a Suárez: CM, nota 104; Ep 12-A, nota 97, etc. <<

[62] 2 (título/prólogo). El título responde al contenido del texto y es paralelo al de KV-II (nota 105). El prólogo indica la conexión de la 1.ª parte con el resto de la *Ética*, centrada en el hombre (alma humana) y orientada a su felicidad (2/49e, 5/pref). <<

[63] 2/d2 (esencia). Textos paralelos: KV, II, pról, § 5; TIE, § 92-98; PPC, I, 12c2; II, ax2, p. 183; CM, I, 2, pp. 238-239; Suárez, DM, 31, 2, § 6 y 11; Heereboord, (21): *Disp. phil*., 2.º, 37, pp. 305-308. <<

[64] 2/d3 (idea/concepto/percepción). Como se ha dicho ya (KV, notas: 118, 121, 130, 140), Spinoza no es preciso ni constante en el uso de estos tres términos. Ni tampoco en el carácter activo o pasivo de cada uno de ellos, aplicados al hombre (KV, nota 178). <<

[65] 2/d4 (idea adecuada). El énfasis en esta distinción no niega que el criterio cartesiano de la «idea clara y distinta» sea, también para Spinoza, signo y norma suficiente de su «verdad», es decir, de su acuerdo con el objeto (nota 17; KV, nota 177; TIE, nota 80). Pero en la *Ética* «adecuada» (acción) e «inadecuada» (pasión) son sus equivalencias usuales. <<

[66] 2/d5 (duración). Como hemos dicho (nota 13), Spinoza distingue duración de los modos finitos y eternidad de los seres infinitos. Pero, como éstos son muy diversos, su concepto de lo eterno no suele ser unívoco, por lo cual acudirá a la fórmula «sub specie aeternitatis» (KV, nota 223; TIE, nota 125; E, nota 122). <<

[67] 2/d6 (realidad/perfección). Sobre esta equivalencia: nota 23; PPC, nota 38. <<

[68] 2/d7 (cosas singulares). Este concepto y otros afines, «cosas particulares», «modos finitos», ya aludidos aquí (notas 16, 37-38), han sido analizados antes (KV, notas 13, 16, 111, 113, etc.). <<

[69] 2/ax1 (esencia del hombre). Lo que aquí se formula como axioma (de experiencia, porque aún no se ha definido al hombre), se probará después en una proposición (2/10). <<

[70] 2/ax2 (el hombre piensa). Se da forma de axioma, aparentemente abstracto y en tercera persona, a lo que para Descartes era la experiencia personal más radical, el «ego cogito» como base de su sistema (PPC, *Introd*., 143-9; I, def. 1; prop 1-2 y 4). <<

[71] 2/ax3 (modos de pensar). En otros contextos se dice también «modos de conocimiento», «modos de percepción», etc. (KV, II, 1-4; TIE, §§ 18-29; ver PPC, I, ax 1; S. Tomás, *S. theol*., 1-2, 26, 1c). <<

[72] 2/ax4-5 (sentimos un cuerpo). Ya se ha subrayado la dificultad de deducir *a priori*, a partir de los atributos de Dios, la existencia de nuestro cuerpo (KV, notas 114, 151, 196, etc.). Aquí, en cambio, estos dos axiomas fundan en la experiencia la prueba de que el hombre es «la idea de un cuerpo existente» (2/13d). Para el uso de «sentir/percibir»: nota 64 y «sensación/percepción», etc. <<

[73] 2/1 (pensamiento atributo). Después de aludir al pensamiento atributo como origen de los modos infinitos (1/21) y a los pensamientos finitos (1/d2), se prueba aquí la existencia del atributo, según creemos, a partir de los modos (finitos), cuya existencia se ha afirmado como axioma (2/ax2). Problema complejo del sistema, varias veces apuntado. <<

[74] 2/2 (extensión atributo). La prueba procede igual que la anterior; pero es de notar el interés de Spinoza en haber resuelto antes las objeciones contra esta doctrina novedosa (1/15e; nota 28 y ss.). <<

[75] 2/3e (esencia actuante). Esta expresión no se hallaba, en su literalidad, en 1/34; pero sí fue usada en otro contexto para distinguir los atributos activos de los entitativos (CM, II, 11, 275/2: «actuosam eius essentiam explicant»). <<

[76] 2/5 (causa formal). La distinción entre «ser formal» y «ser objetivo» u «objeto ideado» es la clave del llamado paralelismo (2/6, 2/7). Ahora bien, lo que aquí subraya Spinoza es que la causa del ser formal de las cosas (sean ideas o no) es el atributo correspondiente, sin tener en cuenta para nada su ser objetivo (2/7e (b)). Lo cual significa que Dios produce las cosas, sin que importe si las conoce o no, aunque se da por supuesto que las conoce. Por un lado, las cosas que no son modos del pensamiento, son calificadas también de «cosas ideadas» (2/6c); y, por otro, el «ser objetivo» es también «ser formal» y real, posible objeto de otra idea (CM, nota 120; TIE, nota 40, etc.). <<

[77] 2/7 (conexión de las cosas). Se formulan aquí cuatro tesis, referidas a Dios. Primera, el orden o conexión de las cosas, que se siguen de Dios, es necesario y el mismo en todos los atributos (2/7). Segunda, como los atributos son realmente distintos, esas series son también independientes unas de otras (2/7e (b)). Tercera, existe perfecta correspondencia entre idea o ser objetivo («objetivamente») en Dios y ser formal («formalmente»), o sea, cosas por él producidas (2/7c). Cuarto, puesto que dos atributos dados (pensamiento y extensión), aunque son distintos entre sí, son una y la misma sustancia (única) en Dios, las dos series de sus modos (círculo y su idea), son «las mismas cosas», expresadas de dos formas (2/7e (a)). Y esta última idea, añadimos nosotros, será aplicada a la relación (distinción, unión, comunicación) entre cuerpo y alma (2/11-13). <<

[78] 2/8 (modos no existentes). ¿En qué consiste el ser de los modos que «no existen»? Según el texto, sus ideas o ser objetivo se hallan en la idea infinita de Dios (nota 36), lo mismo que sus «esencias formales» se hallan en los atributos de Dios. Pero ¿cómo estas esencias «pasan» a ser cosas que duran, es decir, que existen en una sucesión temporal? (2/8c). Las «esencias formales», antes de existir en el tiempo, son individuales; y el principio de individuación, que las «determina» y limita, no puede ser otro que la serie infinita de esencias singulares y finitas (2/d7), como el de las existentes es la serie de sus causas (CM, I, 3, p. 241/25-27: «aquella (serie) depende de las leyes eternas de la naturaleza, y ésta depende de la serie y del orden de las causas»). Textos paralelos: KV, II, pról § 2*; II, 19, § 3*; TIE, §§ 99-102. <<

[79] 2/8e (segmentos). OP, p. 47/18 (Vloten, Gebhardt): «sub segmentis»/NS «van de twee deelen» = «por los dos segmentos/partes»). Como dijera Leopold, (0.3), NS explicita con «por los dos» la versión más vaga «bajo los» de OP. Pero fue Baensch ((5.1), p. 302/56) quien, sin citar NS, explicó su sentido a partir de Ep 59, p. 269/32-33 (de Tschirnhaus): «factis a segmentis duarum linearum». Casi todos le han seguido, aunque ni él ni otros incluyen la expresión <los dos> de NS, sin duda secundaria, pero que aclara que ellos forman parte de una misma línea. El sentido es que el cuadrado (producto), que se puede formar con los dos segmentos de la línea (D), es igual al formado por los dos segmentos de la línea (E); o sea, que los dos rectángulos (llamados también D y E) son iguales. Ahora bien, Tschirnhaus habla de un problema geométrico y metodológico: cuál es la mejor definición del «círculo»: «la idea adecuada del círculo consiste en la igualdad de los radios y consiste también en infinitos rectángulos, iguales entre sí, formados por segmentos de dos líneas» (ib.). Spinoza plantea un problema metafísico: la diferencia entre los infinitos rectángulos iguales inscritos (o que se pueden inscribir) en un círculo y dos pares de rectángulos, iguales dos a dos, construidos por cada par de segmentos de dos líneas que se cortan en ángulo recto, cualquiera que sea su distancia del centro. El primer problema es análogo a dos del TIE (nota 85: esfera; nota 110: círculo), pero más complejo y productivo en geometría que éstos; el segundo, es análogo al de KV, II, 19, § 3* y notas 206-207 (paso de las ideas abstractas a las cosas particulares o singulares). <<

[80] 2/9 (idea singular existente). Puesto que una cosa singular y finita, por ser limitada, se define en relación a otra cosa limitada, y así al infinito (1/28, 2/7e (b)), Dios solo puede ser causa de ella, en cuanto que es «afectado por otra» (cosa o idea) finita, y así al infinito. Decir que Dios es «afectado por» no significa que pueda ser afectado por la misma cosa, que él debe causar; sino por (la idea de) otra cosa, que es «anterior por naturaleza» a esa cosa (2/25d). Y eso equivale a decir que Dios «se explica por» o que él «constituye» esa cosa, por ejemplo, el alma humana (2/11c), lo cual no aclara demasiado (ver nota 36). <<

[81] 2/10 (hombre/modo de Dios). Tres ideas importantes se exponen aquí.

Primera, puesto que el hombre no es sustancia, es modo de Dios (2/10c). Segunda, aquellos que, por comenzar con lo más fácil, no observan «el orden de la Naturaleza» (TIE, § 44, § 75, § 90, § 95, fin), invierten también el «orden del filosofar». Es lo que hacen quienes prefieren el argumento *a posteriori*, ya que con ello o conciben al hombre sin Dios o hacen de Dios la esencia del hombre (2/10e (2, b); KV, I, 1, § 10). Tercera, definición y definido deben ser convertibles, por lo cual no se puede introducir a Dios en la definición de las cosas, «pues Dios no pertenece a la esencia de ellas» (2/10e (2, c); KV, II, pref, § 2*; TIE, §§ 92-97). Se diría que las otras filosofías tienden a dejar a Dios (transcendente) fuera del hombre, y la de Spinoza a introducir al hombre en Dios (causa inmanente). ¿Es esto panteísmo o, como prefería Gueroult (11), I, p. 223, panenteísmo?
<<

[82] 2/11 (alma existente). Que el alma es idea de un objeto singular se prueba aquí por un axioma de experiencia (2/ax2). Y esa idea, como representación de un objeto —el cuerpo propio—, es anterior, por definición, a sus propias afecciones (2/ax3 = KV, II, 2, § 4; TIE, § 109). Por eso mismo, el cuerpo propio y singular es lo primero por ella conocido (KV, II, 19, § 14, 2: nota 84). Y, añadamos ya, por ella amado. <<

[83] 2/11c (alma parte). Dentro del contexto precedente, más neoplatónico que mecanicista, se entiende que el alma humana, sea «parte» de un modo infinito de Dios, llámese idea infinita o entendimiento (nota 36). Ahora bien, referir a Dios las «ideas inadecuadas» del hombre resultará trabajoso y oscuro (2/19d); más incluso que el error y el mal, porque éstos implican negación y privación. <<

[84] 2/12 (alma y objeto). Bajo dos presupuestos resulta lógico («debe»), si no tautológico, lo aquí dicho: que se trata de una idea verdadera y que esta idea es la misma en Dios y en el hombre. Pero la correspondencia entre idea y objeto, modos de distintos atributos en la «idea del cuerpo», se apoya en la de todos los atributos, unos con otros (y todos con el Pensamiento), porque las cosas proceden de Dios según el mismo orden necesario (2/7e y nota 77). Añadir que Spinoza repetirá esta prueba algo más abajo (2/13d: «por otra parte»), y el problema ya lo había abordado desde un punto de vista parapsicológico (KV, II, 19, § 16 y nota 201). <<

[85] 2/13c (idea del cuerpo). La definición del hombre como «idea de un cuerpo» (2/13e, 2/15d = Ep 64, p. 275), de inspiración platónica (KV, II, 19, § 14/2; 22, § 5*), sustituye a la de compuesto de alma/forma sustancial y cuerpo orgánico/materia de Aristóteles. Y, con mayor motivo, a la del compuesto cartesiano de «res cogitans» y «res extensa», que la desfigura, aun cuando Spinoza no evite hablar de «forma», referida tanto al alma (2/10e1; nota 93) como al cuerpo (2/13e/lema 4; nota 89). <<

[86] 2/13e (a) (alma humana y otras almas). La prueba, tanto de su existencia como de su unión con el cuerpo, antes poco clara (TIE, §§ 21-22 y notas), se funda aquí en dos hechos de experiencia (2/ax4 y 2/ax 5). Por lo demás, Spinoza es consciente de los horizontes que esta doctrina suya (animismo universal, cuerpo como sede de los afectos) abrirá, ya que sugiere varias vías al análisis de la vida afectiva, ya sea en la línea de los móviles inconscientes, ya de la sublimación de los ideales conscientes. **<<**

[87] 2/13e (b) (síntesis física). Este largo escolio es una síntesis de las ideas físicas de Spinoza, tomadas de su comentario a Descartes (PPC, II). Pero aquí define primero el cuerpo simple y después («definición») los compuestos, hasta construir el universo. Y, dentro de este marco propone, en forma de «postulados», sus ideas sobre el cuerpo humano (nota 91). No es, pues, un «apéndice» de la teoría del hombre (2/10-13), sino una «introducción» a la teoría de la imaginación (2/14-31), que A. Matheron puso por base a la teoría política de Spinoza (19), 1969, 7-61). <<

[88] 2/13e/ax1 (movimiento/reposo). La física de Spinoza, como la de Descartes, es mecanicista; pero no solo cinética o foronómica, sino también dinámica (Leibniz). Su inspiración hay que buscarla en Aristóteles más bien que en Hobbes; y, menos aún, en Boyle, para el cual se acude (Sangiacomo, (15), pp. 6-7) a una obra tardía (1666, *Origins*). **<<**

[89] 2/13e/def (individuo/proporción). Partiendo de la idea cartesiana de inercia (2/13/lema 3c), Spinoza define el «cuerpo» como «cierta proporción de movimiento y reposo» (lema 5; 2/24d, 4/39d), cuyas variaciones o equilibrio inestable (3/32e: niños) no destruyen su «forma» o identidad individual. Por otra parte, aunque estos últimos son para él modos particulares de Dios (2/d1 = lema 4/dem), Dios sigue siendo, a su vez, como lo era en Descartes (PPC, III, postulado, 228), su causa (E, 1/32c2, E, 2/13e (lema 3, fin)). <<

[90] 2/13e/lema 7e (individuo total). No es otra cosa, que la «serie infinita» o «al infinito» (nota 80), que, según la imagen cartesiana de los «vórtices», se cierra sobre sí misma, formando el todo de la naturaleza naturada («naturaleza total», en sentido estricto, como todo compuesto). Ese todo recibe una vez el nombre de «facies totius universi», quizá porque en ella confluyen los dos modos (nota 13; Ep, notas 245 y 396). Como si el universo, individuo corpóreo por antonomasia, tuviera una faz o rostro, como los humanos, individuos, dotados de conciencia. Idea sugestiva sin duda, que hace pensar en el «Dios cósmico» de hoy, si bien éste no parece coincidir con el de la *Ética*: ni el de E-I (sustancia infinita) ni el de E-V (causa y sujeto de «amor intelectual», por lo cual Spinoza habló casi siempre de «toda la naturaleza» (origen de ser y de orden) y solo tres o cuatro veces de «todo el universo» (conjunto de todas las cosas o partes) (cfr. Ep 64, nota 396). <<

[91] 2/13e, postulados (cuerpo humano). A partir de lo dicho de los cuerpos comunes (notas 85-90), se subraya aquí la complejidad y variabilidad del nuestro, su capacidad receptiva y activa o reactiva, de donde derivan las afecciones pasivas y activas, la imaginación y algunas nociones comunes. Sobre los estados de los cuerpos (sólido, líquido y gaseoso): Ep 6, pp. 28-34; PPC, nota 87. <<

[92] 2/14 (pasividad/actividad). Se prueba ahora más en concreto lo que se adelantó en la «síntesis física» (nota 87): que, si se mantiene el «equilibrio» natural (nota 89), incluso la pasividad o receptividad puede ser positiva. **<<**

[93] 2/15 (alma no simple). Doctrina coherente con la «idea corporis» y opuesta a la clásica de la «simplicidad» (nota 32), que tampoco era fácil de conciliar con la «forma corporis» aristotélica (CM, nota 336). <<

[94] 2/16c2 (idea subjetiva). La subjetividad de nuestras percepciones, que aquí se funda en dos postulados empíricos (2/17e(a)) y en la experiencia humana (1/ap (g-h y notas 59-60)), Spinoza la confirmaba con sus observaciones microscópicas (Ep, nota 13). <<

[95] 2/17c (objetos ausentes). La persistencia de las afecciones del propio cuerpo supone que la impresión inicial se repita «de la misma manera». En realidad, será paralela, en duración y fidelidad, a la homeostasis y salud fisiológica, por lo cual sus discordancias podrán ser síntoma, cuando no de graves enfermedades, de alucinaciones (Ep 17: vivencias de Balling y sueños de Spinoza). <<

[96] 2/17e (b) (cuerpo propio/ajeno). Los ejemplos de Pedro y Pablo (KV, II, 20, § 4) muestran bien la diferencia entre la conciencia personal, percepción interna del propio cuerpo, y la visión externa (imagen) del cuerpo de otro individuo. La primera constituye el alma propia y explica o expresa la esencia del propio cuerpo; la segunda no es sino una representación externa de su figura. La primera «implica», mientras existe, la existencia del propio cuerpo (5/21d, 5/34d); la segunda, no (nota 95). Bajo esa doble percepción Spìnoza distingue dos formas de percibir el cuerpo, que anticipa de algún modo la de «cuerpo objetivo» y «cuerpo subjetivo», típica de la fenomenología francesa de J. P. Sartre, M. Merleau-Ponty y de M. Henry, el cual la radicaliza. Pues, aunque acepta con Merleau-Ponty que el cuerpo es lo que nos abre al mundo, añade que «el poder que nos abre al mundo, no puede hacer lo que hace, si no es antes nuestro» («Le concept d’âme a-t-il un sens?», *Rev. Phil. Louvain*, 64, 1966, pp. 22-23). «El ser fenomenológico, es decir, originario, real y absoluto, del cuerpo es, pues, un ser subjetivo» (*Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l’ontologie biranienne*, Paris, PUF, 1965, pp. 79.) «Y también es esto, quizá, lo que se llama nuestra alma» («Concept d’âme», p. 30). «A la afirmación “yo tengo un cuerpo” conviene, pues, oponer esta otra: “yo soy mi cuerpo”» (*Phil. et phén*., p. 271). <<

[97] 2/17e (c) (imaginación/error). La imaginación es, por sí misma, algo positivo, por lo cual no constituye el error (PPC, I, 15e, p. 175), el cual implica cierta privación, de la cual no somos conscientes (2/35e, 2/49). <<

[98] 2/18 (asociación/memoria). El recuerdo o memoria viene a ser una variante del conocimiento imaginativo. En ambos casos, las imágenes percibidas reaparecen «de la misma forma» (nota 95); y su mecanismo es la asociación. Se constata en el hecho de experiencia, de que, tan pronto reaparece una de ellas (imaginación), aparecerá o se recordará la otra (TIE, § 81-83; CM, I, 1, 234; Descartes, *T. del hombre*, AT, XI, 178: explicación de base fisiológica). <<

[99] 2/18e (b) (memoria/lenguaje). El lenguaje, tanto oral (voz) como escrito («pomum»), implica recuerdo por asociación de dos imágenes, que no tienen semejanza alguna entre ellas: la palabra oída o vista (escrita) y la cosa vista o mostrada de algún modo. Pero, una vez captada esa asociación, la primera que surja nos servirá de medio para recordar o pasar al conocimiento de la otra (valor del signo arbitrario como instrumento para conservar y ampliar el conocimiento). Sobre esta base (sentido semántico) se construirá el resto: sentido sintáctico (de relaciones entre signos lingüísticos), y sentido pragmático (usos del habla y del lenguaje). Como advirtió L. Wittgenstein (*Investigaciones filosóficas*, 1, § 6), fue Agustín de Hipona (*Confesiones*, 1, 8, § 13) quien primero descifró el hecho y esbozó la teoría (12), *Del maestro*, § 34, nota 1; ver KV, nota 226, cuya base no es otra que la asociación de dos imágenes previas y renovadas. <<

[100] 2/19 (idea del propio cuerpo). La proposición y su conclusión son más claras que la demostración, sobre todo en su parte negativa. La entendemos como sigue. El alma, como tal («en si sola»: 2/28e), y Dios, en cuanto que la constituye (a ella sola), «no conoce el cuerpo» (el suyo). La razón es que la idea, que constituye el alma humana, es parcial (2/11c); y, en sí sola, sería irreal o irracional (consecuencia «sin premisas»: 2/28d), ya que solo existe, si está determinada «por otra idea», sin la cual no tendría causa. Dios, en cambio, que constituye la idea del alma humana, no solo es afectado por esa «otra idea» (2/9c), sino que «está afectado por las ideas de muchísimas cosas», las afecciones del cuerpo humano (2/11c). Así, pues, estas ideas están en Dios, que conoce por ellas ese cuerpo; y también en el alma, que por ellas lo percibe como propio (nota 96), junto con sus afecciones y su existencia (2/22-23; Gueroult, (11), II, p. 235 ss.). <<

[101] 2/21e (forma de la idea). El grupo de proposiciones (2/19-2/23) explica la conciencia como «idea de idea» (idea reflexiva), en claro paralelismo con TIE (§§ 33-34). Pero aquí se sirve, aparte de la distinción «formal/objetivo» (nota 76), del paralelismo entre ambos (nota 77). Y, puesto que éste se funda en los atributos como causas y se extiende al resto, causas y cosas funcionan como sinónimos. Por otra parte, el paralelismo no solo se aplica a modos de distinto atributo (alma/cuerpo), sino también a modos del mismo atributo (idea/alma, idea/idea). De ahí que lo «objetivo» sea tomado en sí mismo, como «idea adecuada» y sin relación al objeto (2/d4), con lo cual también él es idea real, igual que la idea formal, aunque de «segunda generación» (Wolfson (11), I, 328-330; II, 90-97; y nota 100). <<

[102] 2/23 (alma y afecciones). Que el alma, en cuanto tal o idea de su cuerpo, no se conozca a sí misma sin conocer las afecciones del cuerpo, tiene el mismo fundamento y significado que hemos dado al texto aquí citado (2/19 y nota 100). <<

[103] 2/24 (partes del cuerpo). Como ya sabemos (KV, notas 41, 64; E, notas 83, 100), «todo» y «partes» son relativos y, a la vez, reversibles entre sí y con otras ideas como «individuo» y «cosa singular» o «cosa particular» (2/d7, 2/13e/def, 2/13post 1). Por eso esta idea está latente en aquellos textos, en los que se alude a que el alma, como tal, no conoce el cuerpo (notas 100 y 102) o que, si lo conoce, su idea es, como aquí, «inadecuada».
<<

[104] 2/25d (exterior). Leemos con NS «corpus externum», exigido por el sentido (notas 96 y 100) y generalmente admitido; quizá por errata, OP, 67/25 (Vloten, Gebhardt) omitieron «corpus». <<

[105] 2/28e (escolio). El texto de este escolio existía en OP = NS. Pero, quizá por olvido, W. Meijer lo omitió, por lo cual Saisset y otros dudaron de su autenticidad por creer que no añade nada a la demostración. Pero la verdad es que, aparte de explicitar que las ideas «confusas» o no adecuadas («consecuencias sin premisas») (2/28d) son lo contrario de la «idea clara y distinta» (2/28 = 2/28e), este escolio interpreta un texto anterior (2/19), que suele plantear problemas (nota 100), y en el mismo sentido que el autor le dará a continuación (2/29c). <<

[106] 2/29e (encuentro fortuito). Spinoza admite aquí que «el orden común de la naturaleza» puede ser el resultado del «encuentro fortuito de las cosas». Y lo cierto es que la idea de «fortuna» e incluso la de «azar» son frecuentes en su obra. Pero es en esta sección de la segunda parte de la *Ética* (2/14-31, y notas 100, 103), donde se da su clave interpretativa (KV, notas 146, 178; Ep 11, nota 81; *Introducción*, 8.6). <<

[107] 2/32 (ideas referidas a Dios). Como se ve por la prueba (2/7c), no se trata de las ideas «de Dios», sino de una idea cualquiera, en cuanto que necesariamente «se sigue formalmente», en lo que tiene de positivo, de la potencia de Dios. Pues ello implica que son producidas por Dios en un orden necesario, y como ideas, es decir, según el llamado «paralelismo» entre lo formal y lo objetivo. A partir de esta proposición se explican bien las dos siguientes (2/33-34). Porque, efectivamente, toda idea, tomada en sí misma (*absolute*), tiene algo positivo, ya que representa algo; de donde se sigue que equivocarse implica alguna actividad y realidad, mientras que ignorar o no saber no implica ninguna (cfr. PPC, I, 15e; Gueroult, (11), II, p. 308/8.º). <<

[108] 2/35 (falsedad). La prueba consiste en mostrar que la falsedad o error se da en las ideas y no en los cuerpos; y la razón es que ni es privación absoluta (idea, que no representara absolutamente nada, cuando debiera hacerlo por ser idea), ni es tampoco ignorancia absoluta o desconocimiento total (cuerpo, que es incapaz de conocer nada) (TIE, § 66-76; Ep 23, p. 147). El adjetivo «mutilada», que acentúa la «privación», no aparece en KV, solo una vez en TIE (§ 74), y ocho en la *Ética*. <<

[109] 2/35e (a) (e imaginan). Iniciamos esta última frase con punto y coma (OP = punto en NS), y no con coma (Gebhardt), e introducimos «et» (e imaginan) (NS = Gebhardt), omitido en OP. En cuanto al contenido, los dos ejemplos se fundan en el poder de la «experiencia» (nota 97), que, por ser inmediata y por tanto inevitable, no es modificada mediante la verdad de la razón (4/17e; KV, II, 18). La prueba es clara. Los físicos, que conocen la teoría de Galileo, ven el Sol igual que el vulgo: «una vez conocida su distancia, se suprime sin duda el error, pero no la imaginación» (4/1d). Ésta solo se corrige con otras imágenes, por ejemplo, de los telescopios. Y algo parecido sucede con la conciencia de la libertad personal, que suele ignorar los motivos reales de nuestras acciones. En ambos casos, la corrección llega tarde, después de experiencias erróneas. <<

[110] 2/36 (misma necesidad). Tesis capital en el spinozismo, en cuanto que su método debe aplicarse con el mismo rigor a los caprichos de las pasiones humanas (psicología y política) que a las relaciones lógicas entre conceptos metafísicos. La piedra de toque consistirá en cómo aplicarlo con el mismo rigor a la serie de cosas existentes que a la serie de las esencias eternas (notas 78, 106). <<

[111] 2/37 (común/adecuado). El término «común» no es unívoco. Dos atributos distintos no tienen nada «común» (nota 16). En el mundo de la experiencia existe, en cambio, un «orden común», aunque contenga elementos fortuitos (nota 106). Ahora se añade (2/37-39) que entre nuestro cuerpo y los demás existe algo «común», en lo que se fundan las llamadas «nociones comunes» (nota 112). Hay, pues, grados y este último parece situarse entre los otros dos: no es un atributo ni una serie de hechos; pertenece a la esencia de los cuerpos, en cuanto que está constituida por «cierta proporción de movimiento y reposo» y es, por tanto, variable (notas 88 y 89). <<

[112] 2/38c (nociones comunes). Este concepto tiene una larga historia, desde Aristóteles (*Anal. post.*, I, 2, 71b-72a; Cicerón, *Tusc. disp.*, IV, 34, 53) a Descartes (*Reglas* XII = AT, X, 419, ed. Alquié, I, 145, note); *Resp.* 2es. Obj., AT, IX, 127: «axiomas o nociones comunes»; *Princ.*, I, 13, 39, 48-50), del cual parece haberlo tomado Spinoza (PPC, I, *Introd.*, p. 127), quien la aplicará al campo moral, político y religioso (*Índice analítico*). Es decir, no solo a los cuerpos, sino también y sobre todo a las ideas (2/39d). Pues, al fin, lo que en ellas importa, no es el contenido, sino sus relaciones necesarias (2/40e2, inicio), distintas del «orden común» (ver 2/40e1). **<<**

[113] 2/40e1 (escolio 1). En este escolio, sin numerar en OP (quizá añadido), se estudian tres clases de conceptos o nociones, a los que la escolástica aludía en tratados distintos: «nociones segundas» o «segundas intenciones» (Lógica formal), «transcendentales» (Metafísica general) y «universales» (Epistemología). Pero, en cuanto a su valor, todas están incluidas en el tercer grupo y pertenecen al primer modo de conocimiento (2/40e2). <<

[114] 2/40e1 (a) (nociones segundas). El hecho de que Spìnoza utilice esta expresión, en vez de «segundas intenciones» (CM, nota 105), más frecuente, sugiere que se inspira en A. Heereboord, (21): *Disp. phil.*, I, 1, pp. 185-188, el cual trata de ellas y las define con precisión: «que nuestra mente se dirija antes a las cosas mismas que a su comparación con otras» (p. 186, 3.º). Y añade: «de ahí que se dice rectamente que los entes de razón son efectos de las nociones primeras y objetos de las segundas» (p. 186, 4.º). En otros términos, así como toda idea es «intentio» o tendencia, porque tiende al objeto que representa, así también, cuando se comparan unas con otras, las ideas que de ellas se forman son «segundas intenciones», porque solo indirectamente se refieren o tienden a los objetos reales. He ahí los llamados «predicables» (género, especie, diferencia, propio y accidente), objeto de la Lógica, en oposición a los «predicamentos» o «primeras intenciones» (sustancia y los nueve accidentes), objeto de la Metafísica. <<

[115] 2/40e1 (b) (transcendentales). Aparte de los tres términos aquí citados, que funcionan casi como sinónimos y están por encima de todo «género», recibían ese nombre sus tres «afecciones» o «atributos» esenciales: «unum» (unidad), «verum» (verdad), «bonum» (bondad) (CM, notas 105, 121, 131).
<<

[116] 2/40e1 (c) (universales). El tema fue aludido en relación a la «ficción» (KV, nota 17) y a la lógica escolástica (silogística) (TIE, nota 89). La perspectiva actual parece más antiaristotélica y afín a la de Bacon (2/40e1 (d)), con el cual su actitud es compleja: cfr. TIE, notas 25 y 88; Ep, notas 6, 13, 89, 269. <<

[117] 2/40e2 (modos de conocimiento). Puesto que el pasaje es paralelo, en casi todos sus puntos, a otros dos, que hemos comentado en detalle, remitimos a ellos (KV, II, 1-2; TIE, §§ 19-24). <<

[118] 2/40e2 (a) (experiencia vaga). Esta expresión, ausente en KV, es usada dos veces en el TIE y en contexto baconiano, que acabamos de citar (nota 116). <<

[119] 2/40e2 (a, 4.º) (ciencia intuitiva). Tanto el nombre como la referencia explícita a los atributos de Dios son nuevos. No obstante, la teoría (deducir las cosas o modos a partir de los atributos de Dios) es un ideal ya descrito (TIE, notas 88 y 113) y ensayado (1/16 y ss.; 2/9 y ss.), y que será esencial en la segunda sección de la quinta parte (5/20 y ss.). <<

[120] 2/41 (verdad/falsedad). Spinoza cataloga aquí (2/41-42) bajo dos géneros de conocimiento (falso y verdadero, imaginación y razón) lo antes descrito como tres o cuatro modos o grados (notas 30 y 65), de forma similar a lo hecho en otras obras (KV, notas 122 y 178; TIE, nota 105). <<

[121] 2/43e (a) (verdad/certeza). La conexión necesaria entre idea verdadera, adecuada y cierta (notas 17, 65, 70, 105) no implica que el conocimiento humano iguale en perfección al divino (nota 85), sino solo en su necesidad (nota 37). Pero, en uno y otro, la verdad es «norma de sí misma y de la falsedad» y no exige una norma exterior a ella misma, como confirman otras obras. <<

[122] 2/44c2 (cierta especie de eternidad). El impreciso matiz «sub quadam» (TIE, § 108, V; TTP, 6, p. 86/15) no deja de ser relevante, y más quizá porque esa partícula no será incluida en dicha expresión en la segunda sección de E-V (5/23e). De acuerdo con su prueba, que remite a (1/16), y con el texto principal (2/44), la eternidad aquí aludida es más bien la «necesidad» («ley eterna») de la razón: «todo eso lo concibe bajo la misma especie de eternidad o de necesidad» (4/62d). Asociada a «facies totius universi», la célebre expresión refleja en el tiempo lo que ésta hace en el espacio (notas 13 y 90). <<

[123] 2/44e = 2/45 (intuición esencia de Dios). Según estas proposiciones (2/45, 2/46, 2/47), todas las cosas singulares implican la esencia infinita de Dios (2/45) y, por tanto, el conocimiento adecuado (y perfecto) de la misma (2/46).Y, como todos los hombres conocen las cosas singulares, conocen también a Dios con ideas adecuadas (2/47). Todos podrán, pues, «deducir muchísimas cosas» a partir de los atributos de Dios (2/47e (a)). Si se objetara que los hombres (también) tienen de Dios ideas muy inexactas, etc. (2/47e (b)), Spinoza repetirá que es evidente que los modos remiten e implican a Dios (2/2-3; KV, II, 22, §§ 1-3; Gueroult, (11), I, p. 31; II, pp. 416-487). <<

[124] 2/48 (voluntad). La crítica de la voluntad (2/48, 2/49) tiene por objeto (nota 43) rechazar la «libertad» (de elección) y consiste en calificarla de concepto universal y abstracto, a fin de reducirla primero a los actos de querer (volición) y después, ya en perspectiva cartesiana, al acto de afirmar, que toda idea lleva consigo (KV, II, 16-17, y notas 180-182). <<

[125] 2/48e (b) (imágenes en el cerebro). Esta expresión y otras análogas (2/41e1 (b-d), 2/49e (c); TIE, § 57, x) van dirigidas contra Descartes (5/pref; PPC, I, d2), el cual transformó las «especies» impresas de la escuela (nota 114) en imágenes fisiológicas. Según él, «las ideas de los objetos» (sic) se transforman en sus «imágenes» o «figuras» ópticas, situadas «en el fondo del ojo»; que después son transportadas por la sangre hasta que «dejan sus huellas en los espíritus sobre la glándula H (pineal), donde está la sede de la imaginación y del sentido común». Esas huellas («traces»), son las únicas que el «alma racional», unida a esa «máquina», cuando imagine o sienta algún objeto, considerará inmediatamente y tomará «por las ideas, es decir, por las formas o imágenes» del objeto (*T. del hombre* (AT XI, 174-178; *Dióptrica*, I (AT VI, 83ss); *Reglas* (AT X, 414). De esta forma, Descartes se convirtió en lejano precursor de los «mapeados cerebrales», de que hoy habla la neurociencia de Edelman, Crick, Penrose, Searle, Changeux, etc. Su idea directriz es descrita por A. Damasio en estos términos. «Estoy convencido de que los procesos mentales se fundan en mapeados cerebrales (*brain's mappings*) del cuerpo, colecciones de pautas neuronales (*neural patterns*) que reflejan (*portray*) respuestas a hechos que causan emociones y sentimientos» (Damasio, (4), 1994; (15), 2003, p. 12). <<

[126] 2/49c (voluntad/entendimiento). Como se comprobará en el escolio (2/49e (c-k)), la crítica de Spinoza va dirigida contra la teoría cartesiana (nota 129). <<

[127] 2/49e [c] (palabras/error). Para esta nueva crítica del lenguaje: nota 99. Señalar que Tschirnhaus parece aceptar que los errores lingüísticos son a veces aparentes (Ep 63, pp. 262-263), es decir, «lapsus linguae» o algo similar. <<

[128] 2/49e (d) (voluntad infinita). Ésta es la tesis de Descartes: «como la voluntad se extiende más que el entendimiento (,) fácilmente se aparta de la verdad y del bien; y así es como me equivoco y peco» (*Med*. IV = AT, VII, 58/24-25). <<

[129] 2/49e (g) (asna de Buridano). CM, nota 204; Gueroult, (11), II, p. 513.
<<

[130] 2/49e (l, inicio) (práctica de la vida). Esta especie de «Apéndice» debe ser cotejado con otros textos célebres: TIE, §§ 1-17; E, 4/c1-32 (apéndice); 5/40-42. <<

[131] 2/49e (l, 3.º) (cuarta parte). OP, 92/18 = NS «ut in tertia parte ostendam». Al parecer, fue Baensch (5.1) el primero que advirtió que la expresión «tercera parte» no es aquí correcta, ya que algunas de las doctrinas aludidas («no odiar a nadie» y «auxiliar al prójimo») se hallan más bien en la «cuarta parte» (4/35 y 4/50). Se ha concluido de ahí que la *Ética* de 1665 (Ep 23) abarcaría hasta esas proposiciones. La errata parece cierta y la interpretación está acorde con el hecho de que la tercera parte ya llegaba entonces a la «proposición 80» (Ep 28). Pero, como esa temática, típicamente moral, es ajena a la de la tercera, cabría suponer que o bien se hicieron adiciones a este final de la segunda parte o bien la tercera y la cuarta fueron remodeladas. <<

[132] 3/título. Preferimos el título de NS, porque mantiene en esta tercera parte el mismo orden de términos (naturaleza/origen) que en la segunda, en vez del de OP, que aquí los invierte. Por lo demás, lo mismo «naturaleza» que «origen» exigen el método geométrico o genético, por las causas, como el de Spinoza. <<

[133] 3/pref (a) (poder absoluto). La oposición entre «poder absoluto» y «vicio de la naturaleza» encierra la crítica al cristianismo (1/ap, notas; TP, nota 6) y renueva la dirigida a la teoría de Descartes (notas 124-128), cuyo mecanismo desmontará después (5/pref). <<

[134] 3/pref (b) (método geométrico). Spinoza muestra aquí con maestría que el «orden geométrico», varias veces aludido (notas 2, 5, 48, 52, 78), tiene su base ontológica en el orden universal y necesario de la naturaleza (*Introducción general*, 8.4). <<

[135] 3/d1-3 (acción/pasión). Las tres definiciones alternan idea o «ser entendido» con «causa» o «se produce» (notas 77 y 85), por lo cual «acción» y «pasión» se refieren igualmente a ser o actuar que a conocer, afección e idea de la afección (KV, II, 2, § 3; Aristóteles, *De anima*, II, 2, 413b 23-25; Descartes, *Pasiones*, I, 1-2). <<

[136] 3/2e (c) (alma/cuerpo). La oposición inicial de «cuerpo inerte» a «potestad del alma» da la pauta del sentido de la proposición y del escolio. Pues es muy distinto del de KV (II, 19: notas 195-201), debido a que el paralelismo ha sustituido al dualismo (2/3e (a) remite a 2/7e). Pero lo que aquí se hace, es denunciar sus límites, no solo en situaciones anormales, como el delirio o la ebriedad, sino en hechos normales, como la espontaneidad de los deseos en los niños (KV, II, 17, § 4), el escaso control en el uso de las palabras y de los recuerdos (TIE, notas 99 y 127), y, en fin, de los sueños. Pues todos ellos, incluso cuando son conscientes (conciencia refleja), siguen su curso, sin que el alma los pueda controlar (notas 86, 95, 98). <<

[137] 3/2e (d). Cotejar expresiones paralelas: Ep 58, pp. 266-267: «libremente/levemente»; 4/pref (a), 4/17e: «seguimos lo peor»; 1/ap (c), 2/35e(a), 5/5d: «ignorar las causas». <<

[138] 3/7 (conato). Spinoza hará de esta idea, tal como aquí es formulada, la clave de la psicología dinámica, de la ética y de la política (todo lo que sigue y TTP, 16, p. 189). <<

[139] 3/9 (conciencia). Es la primera mención del sustantivo «conciencia» en la *Ética*, y solo habrá otras dos (3/30, 3/af1). Pero el concepto ya ha sido explicado (2/21-23) y utilizado, puesto que va implícito en «certeza» (2/43e); a la vez que se han subrayado sus límites en el acto libre (1/ap (c)) y su función en los sueños (nota 136). Muy distinta será la conciencia del sabio (5/39e y nota 282). <<

[140] 3/9e (apetito/bueno). Se desvela aquí la raíz de todo subjetivismo moral, al asociar la idea de «bueno» a la acción espontánea, que responde al solo «deseo» y al «placer», y no a un «juicio» o valoración previa (3/9e; 3/39e). No obstante, al lado de esta dimensión empírica, Spinoza construirá su propia doctrina, que asocia lo bueno y útil a lo natural, y, a la vez, a lo racional (4/pref (f), 4/d1, 4/18e (b-c), etc.). En su conjunto, su ética se inscribe, pues, en la línea de la aristotélica, que intenta conciliar la virtud con la felicidad, en la que el placer («êdonê») es integrado con ellas por ser connatural a toda acción humana. «Los que objetan que no es bien aquello a lo cual todos tienden, temo que no dicen nada razonable. Decimos, en efecto, que lo que todo el mundo cree, es realmente así, y el que intenta destruir esta seguridad, no encontrará en modo alguno otra más digna de crédito» (Aristóteles, *Ética a Nic*., X, 2, 1172 b36-1173 a2). En este segundo aspecto, Spinoza no será menos explícito. «Solo una sombría y triste superstición puede prohibir los placeres» (4/45e). Al fin, uno y otro proponen moderarlos (notas 136, 170; KV, notas 119, 200, 210). <<

[141] 3/10d (lo primero). OP. 14/19 «conatûs» = NS «der poging» (ambos en genitivo). Por haber omitido el acento (Vloten = Gebhardt), se ha traducido mal el texto: «lo principal es el conato» (Baensch), (5.1), «el principal conato es» (Peña, (5.1), Klever (5.2). Advertir que la idea de que «el apetito (no el deseo) es la esencia del hombre» implica otra más radical y «primera»: el hombre es «la idea de un cuerpo existente» (notas 85 y 141). Pues, como el «apetito» abarca alma y cuerpo, no es sino la tendencia del hombre a su desarrollo o «perfección» (nota 138; y 4/20e, que remite a 3/10). <<

[142] 3/11e (a) (placer). Tal como aquí es definido (*titillatio*) (Cicerón, *De natura deorum*, I, 113; Epicuro, *Ateneo*, 12, 546), el placer es una forma de la alegría, localizada en alguna zona del cuerpo. Para su contexto e historia, basta comparar los tres bienes de Spinoza (KV, nota 149; TIE, §§ 3-8: placer, riqueza y honor) con los de Platón (*República*, 550 e1; Aristóteles, *Ética a Nic*., I, 4, 1095 a14-23). <<

[143] 3/11e (a) (jovialidad). Este afecto (*hilaritas*), parece situarse entre el carácter risueño y el bienestar general (euforia) (Ep 21, p. 123). <<

[144] 3/11e (a) (afectos primarios). Deseo, alegría y tristeza son en la *Ética* los tres afectos «primarios o primitivos», de los que se derivan todos los demás. Spinoza da una lista de 48 al final de esta parte. Pero, si se incluyen otros, citados y no incluidos en ella, ascienden a más de 80. En la «Tabla de afectos», impresa al final de las «Notas al KV», hemos dado las listas paralelas de los descritos en KV y en la *Ética*, en relación a Descartes; y en TP (nota 5) hemos dado su lista alfabética. Para una síntesis teórica e histórica: A. Domínguez, (11), 1992, pp. 41-45; (16), 1999, pp. 97-109 (Aristóteles, S. Tomás, Descartes, Spinoza). <<

[145] 3/11e (b). OP (105/32) = NS (Gebhardt) «per prop 8», p. 2. Esta cita ha sido puesta en duda por Vloten, que prefiere «2/17e», y por Baensch (5.1), que sugiere «2/6e». El cotejo de los tres textos con su uso en este pasaje y con su anuncio en las líneas precedentes (3/11e (a, fin)) aconseja preferir «2/17e(c)». En efecto, la expresión «una idea es contraria a otra» alude E, 3/11e(a, fin), de suerte que el argumento es el siguiente. Según «2/17e (b)», el alma no evita un error de percepción, si no tiene «una idea que excluye la existencia de aquellas cosas que imagina presentes» (OP, 62/12-13). De donde se sigue que, si «el alma deja de afirmar la existencia del cuerpo», es porque (por 2/17e (b)) existe «otra idea, que excluye la existencia de nuestro cuerpo, y, por tanto, de nuestra alma. En consecuencia, esta idea es contraria a la idea que constituye la esencia de nuestra alma» (3/11e (a, fin)). <<

[146] 3/13e (amor/odio). Son los dos primeros afectos derivados, que siguen a los tres primarios, y de la máxima importancia en la vida humana, puesto que abren el individuo al exterior, sin el cual no puede subsistir (KV, II, 5, § 5). Su dinámica radica en que el individuo tiende a evitar lo que le entristece y disminuye (odio) (nota 156) y a favorecer lo que le alegra y aumenta (amor), es decir, a lo positivo, que es su propia perfección. No obstante, el carácter «subjetivo» de la imaginación provocará que el «sujeto» tienda a hacerse prevalecer, dando origen a la soberbia y la ambición egolátricas, y a la avaricia, la gula y la lujuria posesivas (A. Domínguez, (15), 2007, 239-261). <<

[147] 3/15d (<como>). OP, 107/31: «illo a sua vera causa» = Gebhardt; NS: «illo tamquam (*als*) a sua vera causa». Como se ve, ya NS añadió «tanquam» (*als*). Y el asunto es del máximo interés, ya que con la «asociación» de afectos (3/14, 3/15) se inicia el proceso de su multiplicación; y como ella puede unir un afecto con «cualquier cosa» (3/15), abre un proceso en espiral y al infinito, basado en una causalidad «per accidens» o aleatoria. La prueba procede, pues, así. En virtud de la asociación de imágenes, si en un alma existen «a la vez» dos afectos (no importa cuáles), cuando surja de nuevo uno (se supone que el principal), «inmediatamente» surgirá también el otro (asociado). De ahí que, aunque el primero no implique alegría o tristeza, puede ser considerado como causa «per accidens» de ellas, con tal que esté asociado a otro que sí las causa. Como se verá a continuación, en la interpretación de la «simpatía» y la «antipatía» (3/15e), Spinoza demuestra por este método que los lazos, reales y efectivos, entre los afectos son tan indirectos y complejos que escapan a nuestro control. <<

[148] 3/17e (fluctuación). No es un afecto determinado, sino una situación afectiva, compleja y alternante, que puede llevar consigo angustia, celos, etc. Es, en realidad, la vivencia afectiva del carácter incierto de la imaginación, cuyas leyes de asociación clásicas (por semejanza, contraste o simple contigüidad), a la vez que amplían el campo afectivo, suelen desasosegar al individuo (KV, notas 142 y 160). <<

[149] 3/18e2 (grata sorpresa/decepción). Es difícil hallar una correspondencia aceptable a los términos «gaudium»/«morsus conscientiae» en español. Se ha acudido a «gozo», «regocijo», «expansión de animo»/«frustración», «pesar», «opresión de ánimo». Nosotros hemos optado por los dos citados, porque nos parecen traducir fielmente el significado que Spinoza les da y resaltar el contraste entre ellos. La «grata sorpresa» es una alegría inesperada; y la decepción, una tristeza íntima (*morsus*), consecuencia de una esperanza fallida o engañosa (*decipio*). Añadir que este término ha cambiado de significado, ya que en KV (II, 10, § 1) se refería a la acción que, mientras se está realizando, se duda si es buena o mala; en cambio, en la *Ética* se refiere a una acción pasada, sin incluir la responsabilidad, a pesar de que el término «remordimiento de conciencia» sí alude a ella. <<

[150] 3/22e (compasión/misericordia). Los términos «commiseratio» y «misereri» se usan aquí como sinónimos (ver 3/32e). No obstante, Spinoza distinguirá el matiz positivo de «librar de la miseria» (3/27c3) y el negativo de «padecer con otro» o «sentirse miserable con otro» (3/27e1; 3/af 23-24, 4/50e). Nosotros los traducimos por «compasión» y «compadecer», en el sentido literal; usaremos, en cambio, «complacencia» (4/73e: *congaudet*) para indicar la alegría compartida, implícita en el amor (3/af6, 3/43d), aunque Spinoza no utiliza el término (3/23e, 3/27e), quizá, como aquí insinúa, por no hallarlo adecuado. Para expresar estos diversos matices, Aristóteles utilizaba tres términos (*Ética a Nic*., IX, 4, 1166.ª18, 1166.ª27, 1166 b18: «*synalgein*»: compadecerse/condolerse; «*synjaireín*»: congratularse («congratulari»: 4/70e); «*synêdein*»: complacerse). <<

[151] 3/29e (humanidad). Esta actitud, de independencia personal y de respeto hacia los demás, esencial a la convivencia, es una consigna que Spinoza se había marcado muy pronto (Ep 2, p. 7); ver modestia, generosidad, etc. <<

[152] 3/30e (*gloria/causa externa*). OP, 119/24/27 (Vl) «*externae/externae*»; NS «*internae/internae*» = «innerlijke/inwendige»; Gb «*externae/internae*» (163/24/27). Estas variantes se refieren solo a la «gloria» y al «contento de si». Ahora bien, como es evidente que este último (3/af 25) solo tiene causa «interna», el texto de OP es erróneo. Las dudas se centran, pues, en la «gloria» (3/af30), donde el desacuerdo entre OP (*externa*) y NS (*interna*) se mantiene hoy. La decisión no puede tomarse por las solas razones textuales (3/30d, 3/30e, 5/36e), en cuanto que Spinoza acentúa aquí su carácter subjetivo (más que en la «honra»/«*eere*» de KV: II, 12, § 1). Lo decisivo, sin embargo, es que quien se «gloría» de su propia acción, es porque también se siente alabado por otro (causa externa concomitante), como se ve en lo que sigue (3/34-53; cfr. 4/49d). Aún más, si esa causa falta, lo cual es muy fácil, porque el «vulgo» suele ser cambiante, la gloria desaparece y se hace «vana», así llamada, dirá Spinoza, porque realmente «no es nada» (4/58e (a)). Hemos decidido, pues, leer «externa». Solo con esta lectura se logra diferenciar el «contento de sí» (con sus variantes: humildad y arrepentimiento, soberbia y abyección) de la «gloria» (con la «vergüenza»). Como se ve en la lista final, el contento (3/af25-29) inicia un grupo, cuya causa es interna (3/af24/exp), y la gloria lo cierra, añadiendo a la interna la externa (3/af30-31). Sobre algunas de sus variaciones, ligadas a la causa externa (notas 234 y 236). <<

[153] 3/31c (poeta): Ovidio, *Amores*, II, 4-5 (versos en orden inverso). <<

[154] 3/35e (celos). Sorprende el grafismo con que Spinoza describe un afecto, siempre por todos disimulado. Pero, desde que aparecieron el amor y el odio (2/13e), se van desvelando sus mecanismos de fluctuación y ansiedad (3/17e), envidia corrosiva (3/24e), soberbia egolátrica (3/26e), ambición aduladora (3/29e), gloria narcisista (3/30e) y amor exclusivo (3/32), ilustrado con los versos del poeta (3/32e). La «violencia de género» y el «suicidio» (4/20e) no son, a los ojos de Spinoza, otra cosa que dos síntomas de un desequilibrio emocional, que «amante», «meretriz», etc. subrayan (4/71e; Aristóteles, *Ética a Nic*., IV, 1, 121 b; S. Freud, «Aflicción y melancolía» (1917: *Obras*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1967: III, p. 15ss.; B. Pautrat, (5.2), *Ethica sexualis*, 2011). **<<**

[155] 3/36e (*añoranza*). Este afecto, con nombre engañoso (*desiderium*), oscila entre el «anhelo» del futuro (deseo) y la «añoranza» del pasado (tristeza) (KV, II, 14, § 1 (pesar). Y hay que añadir cuán sutil es la observación de Spinoza, de que es el deseo de que se repitan «las mismas circunstancias», ya que con ella trae a la mente de cualquiera el primer feliz encuentro: ya sea en referencia al enamoramiento, donde, como él dirá más adelante (4/c19), en plena sintonía con el filósofo de la amistad, Aristóteles, la belleza del objeto amado es decisiva (*Et. Nic*., IX, 5, 1167a3-4: «nadie ama sin antes haber gozado con la forma visible del ser amado», de ahí que «desea al ausente y anhela su presencia»); ya sea, de forma universal, en referencia a la añoranza («*saudade*» o «*morriña*») de la patria chica o del rincón donde cada uno ha nacido. <<

[156] 3/37d (mayor tristeza/mayor deseo). La reacción contra la tristeza, primera prueba vivencial del conato, se traduce en el amor y el odio (3/13c, 3/13e). La versión más refinada, que de ella dará Spinoza, será que el odio se supera mejor mediante el amor que mediante el odio y la venganza (4/46, 5/10e (b)). ¿No cabría pensar que esta ley, que permite superar la depresión y la abyección en el individuo, tiende a superar también, al menos localmente, la entropía en el universo, a fin de mantener las vías de la evolución biológica y cultural? <<

[157] 3/39e (b) (quiere lo que no quiere). La fluctuación entre dos males, aquí llamada «temor», es descrita con la fórmula de S. Pablo, «quiero lo que no quiero» (*Romanos*, 7, 15, 19 y 22: lucha interna, de inspiración platónica); ver nota 191. <<

[158] 3/44d (*incluida*). OP, 130/16-17 «*conatus amovendi tristitiam, quam odium involvit*». Baensch (5.1) creía que la cita aducida (3/37d) exige leer «*quem*» (*conatus*). NS no decide, porque en holandés «conato» y «tristeza» son ambos femeninos. Pero el paralelismo con las líneas precedentes (OP, 130/15: *a (esta) alegría, que* (quam) *el amor incluye)* aconseja mantener «quam». Por lo demás, la cita (3/37d) no exige «quem», pues, si bien es cierto que el conato contra el odio también está incluido en el amor y en el odio (3/37d = OP, 125/3-4: *el conato (.) o el deseo que surge del odio o del amor)*, su verdadera raíz reside en la tristeza (3/13), a la que remite la misma «cita» (OP, 124/23-24: *todo lo que busca un hombre afectado de tristeza, es alejar la tristeza*. Por tanto, mantenemos el texto original, o sea, «quam». <<

[159] 3/46 (alguien/cierta clase). El farragoso enunciado de esta proposición se complicó aun más con erratas, ya que OP imprimió «cujusdem» (por *cujusdam*, «alguien»), que sus «corrigenda» leyeron «ejusdem». NS interpretó, casi sin sentido, «misma ciudad y distinto pueblo del suyo». Al fin, Land repuso «cujusdam», que todos aceptaron. El sentido es que la alegría o la tristeza de uno tiene como causa la idea de otro, porque aquélla va asociada a ésta; y, como el otro pertenece a una nación, etc., el afecto del primero se extiende a toda la nación del segundo. <<

[160] 3/50d (3/18e). OP, 133/26 = NS/Vloten «cum schol». Dado que 3/18 tiene dos escolios, la cita es ambigua. No obstante, desde Leopold, (0.3), los editores y traductores suelen optar por el 2.º escolio, a pesar de que el más apropiado sería el 1.º, porque da la razón del 2.º Lo dejamos, pues, en su ambigüedad, con referencia implícita a los dos. Gebhardt fue aquí poco afortunado, ya que justificó leer «schol. 1» (p. 374/2-8), propuso leer «scholiis» (p. 377/8-9) y escribió «cum schol. 2» (p. 177/26), en vez de «cum duobus scholiis» (Akkerman, (0.3), 1980, pp. 81-82). <<

[161] 3/50e (presagios/supersticiones). Puesto que los bienes futuros son tan importantes como inciertos para el hombre, éste acude a simples asociaciones de imágenes para preverlos, por lo cual sus «presagios» suelen ser «supersticiones» (1/ap, notas 49 y 51; TTP, pref.). <<

[162] 3/51 (diversidad de afectos). Los afectos varían tanto como los individuos y los objetos que les rodean; y aún más sus nombres y significados (3/51e(a), que suelen ser inadecuados (3/52e (a), 3/af1/exp, 3/af20/exp; 3/af48/exp (b)). <<

[163] 3/51e (b) (diversidad de juicios). Lo enunciado al inicio de E-III (3/9e: nota 140) se explica aquí por extenso. <<

[164] 3/52e (a) (admiración/devoción). La admiración, primer afecto en Descartes (KV, nota 129), se halla aquí al final, porque es marginal: objeto singular y asociado a afectos religiosos como la veneración y la devoción (3/55e (2). <<

[165] 3/56 (diversidad de afectos). Sobre este tema ver notas (162) y (163).
<<

[166] 3/57e (a) (filósofo). No es lo mismo el filósofo, cuya profesión es usar y estudiar la razón, que el borracho, cuyo hábito la perturba. En otros aspectos, en cambio, tendrían defectos comunes, como el de la ambición (3/af44). <<

[167] 3/59d (alegría/tristeza). La tristeza es un afecto simple, pero ambiguo por oponerse al conato o deseo. Por un lado, con ella «se disminuye o reprime la potencia de pensar del alma (por 3/11 y 3/11e)». Pero, por otro, se puede decir que tiende a reprimirse a sí misma, porque el triste tiende a dejar de estarlo (nota 156, fin; KV, notas 157-158). <<

[168] 3/59e (a) (fortaleza/generosidad). Spinoza cierra su análisis genético de los afectos pasivos (pasiones), con tres afectos activos (acciones): fortaleza (a modo de raíz), firmeza (individual) y generosidad (social). No cabe duda que esta trilogía reorganiza de algún modo las cuatro «virtudes cardinales» (prudencia, fortaleza, justicia y templaza), que tenían una larga historia, desde Platón (*Rep*, V, 427b), Aristóteles (*Ética a Nic*. I, 9-10; II, 4-7; III, 6-8; IV, 1); los estoicos y S. Agustín (*De civitate Dei*, 19, 4); S. Tomás (*S. theol*., 2-2, 123, a. 2); Descartes (*Pasiones*, II, 54 y 59; III, 16, 1); y, a la vez, las cuatro principales de Aristóteles (prudencia y moderación, amistad y justicia) (A. Domínguez, (15), 1999, 106-109). Pero él imprimirá a cada una su sello propio. <<

[169] 3/59e (c) (cuerpo/hastío). El «hastío» ante la comida es citado a fin de subrayar que los afectos cambian con el propio cuerpo y que las manifestaciones externas de los afectos, privilegiadas por Descartes, las ha pasado Spinoza por alto (3/50e (d)). <<

[170] 3/af1 (innata/de fuera). La expresión <ya venida de fuera>, ausente en OP, sin duda por errata, procede de NS, y parece inspirarse en Descartes (*Med*., III, AT VII, p. 38/1: «pero de estas ideas, unas son innatas, otras adventicias y otras parecen ser hechas por mí mismo»). Acerca del «deseo» recordar lo ya dicho (notas 136, 141, 156), a saber, que no es una fuerza física, relacionada con cualquier impulso (KV, nota 200), ni solo exterior (a modo de muelle o resorte) ni solo interior y pasiva (conciencia de si), sino «idea» de objeto y activa. Es la conciencia del «apetito», término aristotélico y estoico, que conlleva, a la vez, la idea de afecto y de tendencia (nota 135; KV, nota 149). Lo cual no obsta que Spinoza subraye con frecuencia sus mecanismos inconscientes, por ejemplo, en los sueños, los celos, etc. (ver notas 136, 221). **<<**

[171] 3/af4-5 (admiración/desprecio). Cfr. lo dicho en nota 164. <<

[172] 3/af6 (amor). Amor como unión (KV, II, 5, § 1); para su génesis y función: *supra*, notas 146, 150. <<

[173] 3/af10-11 (devoción/irrisión). Cfr. nota 164. Añadir que la génesis y por tanto el matiz de la irrisión varían entre 3/2e (b) (de la alegría de la admiración a la burla) y 3/af11/exp (de la tristeza del odio a la falsa alegría del desprecio o la burla). <<

[174] 3/af/16-17 (grata sorpresa/decepción). Ver nota 149. <<

[175] 3/22 (menosprecio). El término solo aparece aquí y en el texto paralelo (3/26e). <<

[176] 3/af23-24 (envidia/misericordia). Esta oposición no era explícita en el texto principal (notas 150 y 154). <<

[177] 3/af25-27 (contento/humildad/arrepentimiento). A las referencias, dadas por Spinoza en 3/af 27/exp, se pueden añadir otras (3/30, 3/59e (b), y nota 152). Añadir que el significado del remordimiento (nota 149) no era el mismo en el KV (II, 10, § 1), donde se distinguía la duda durante el acto («*knaging*») y el «arrepentimiento» («*berouw*») después. <<

[178] 3/af29/exp (abyección). Las referencias (3/13 y 3/54) son de Schmidt, (5.1), 1812. <<

[179] 3/af31 (vergüenza/pudor). Los términos latinos no se corresponden con los españoles; pero su sentido es claro y exacto. <<

[179b] 3/af34 (*agradecimiento o gratitud*). Spinoza dice «gratia seu gratitudo». Dado que el segundo término es más portugués o gallego y español que latino, y que el primero («gratia») es equivalente («seu») aquí y en el pasaje paralelo (3/41e), al segundo, preferimos «agradecimiento» (en vez de «reconocimiento») o «gratitud». Para su sentido se puede cotejar KV, II, 13: 1|76 con E. 3/af19 («favor»), ya que en ambos pasajes NS emplea el término «Gunst»; pero su sentido es distinto de éste. <<

[180] 3/af38 (crueldad). Este texto y su paralelo (3/41e (2)) no ofrecen divergencia textual alguna en OP/NS. Pero la doctrina en ellos expuesta es tan dura que se tiende a pensar que cruel es aquel que hace mal al que le ama. Para Spinoza, la crueldad consiste más bien en que alguien hace daño a otro, al que le une un amor mutuo, es decir, al que él ama y por el que es amado, aunque quizá no como él querría. El ejemplo típico para el autor de la *Ética* son los celos (notas 154-156). Por eso utiliza el término crueldad, aparte de este caso, en otros muy extremos (*Índice analítico*). **<<**

[181] 3/af44 (Cicerón). *Pro archia*, 11, 26. Sobre la alusión a los filósofos y los borrachos (nota 166). <<

[182] 3/af48 (a) (lujurioso triste). TIE, nota 8. Señalar que los cinco últimos afectos (3/af44-48), que coinciden con cinco de los siete llamados «pecados capitales», reciben el calificativo de «inmoderados», porque «no tienen contrarios» (3/56e (a)). Para la actitud de Spinoza (KV, notas 149, 240). <<

[183] 4/título (esclavitud/impotencia). Con el término «esclavitud», como «impotencia de la razón» frente a la potencia de los afectos (4/1-17), se plantea aquí el problema central de la moral de Spinoza como ética de la felicidad (2/pref) y la libertad (5/pref). <<

[184] 4/pref (a). Para «fortuna» (nota 106); para la cita implícita de Ovidio («mejor/peor»): nota 200. <<

[185] 4/pref (d) (Dios o la Naturaleza). Para esta expresión (4/4d): *supra*, nota 48; KV, nota 248; Séneca, *De beneficiis*, § 1, etc. <<

[186] 4/pref (d) (causa final/eficiente). La reducción de la causa final a la eficiente, típica del espíritu científico, y también del método geométrico de Spinoza, ha conducido al «apetito» como raíz última del hombre (4/d7 = 3/9e). Aunque aquí se deja en suspenso cuál sea su naturaleza con la excusa de que «los hombres suelen ignorar las causas de sus apetitos», ya sabemos que tras el apetito está el conato y, en última instancia, Dios, como causa del apetito y de todas sus afecciones o acciones (3/6, 1/25c, 1/15). Orientación muy distinta a la del positivismo científico (nota 48). <<

[187] 4/pref (f) (modelo de hombre). De forma análoga al KV (notas 138-140), se rechaza aquí como norma moral un modelo «universal» (abstracto), producto de la simple imaginación; pero se aceptará como idea (noción común) de la razón (4/59-73). <<

[188] 4/d4 (posible). Colocando las nociones de posible y de contingente al inicio de esta parte de la *Ética* (4/d3), la típicamente «moral» o sobre la perfección (4/d2) y la virtud (4/d8), Spinoza da por supuesto que no tiene sentido una ética humana sin que existan, de algún modo real, los «posibles» (notas 39, 45). Tesis básica, como se sabe, en la moral aristotélica, que asocia deliberación y elección con acciones «posibles», por ser las que están de algún modo en nuestro «poder» (*Ética a Nic*., III, 3, 1112 a30-b33; 1112 b27: «son posibles las que sucederían por nosotros»); cfr. Ep 79, nota 466). <<

[189] 4/ax (poder limitado). Este «axioma», único en OP y en NS, presenta ciertas divergencias textuales, si bien marginales, es decir, no relativas al mismo texto, sino a su posible redacción. En efecto, OP lo cita como «axiom. 1» (4/7d) y como «axiom. 3» (4/31d); pero en los «corrigenda» subsana ambas erratas con «per axioma hujus». Por su parte, NS, que escribe también «axioma» (*kundigheit*), pone al margen «axiomata» (con errata: «aniomaea»). Pero su contenido no ofrece duda alguna, ya que explica que la «esclavitud» humana (4/2-17) es radical, ya que procede de que todo individuo singular y, por tanto, todo «apetito», es un modo finito, cuyo poder es siempre superado por otros (4/3-4; y notas 37, 80-81, 186). <<

[190] 4/1 (idea positiva). La tesis de que toda idea, sin excluir la inadecuada, falsa o incluso ficticia, tiene algo positivo, ya ha sido comentada (notas 21 y 108). <<

[191] 4/1d (imaginación/razón). Con el ejemplo del Sol (nota 108) se subraya una idea clave de toda ética: que las ideas verdaderas (de la razón) no corrigen por sí mismas la inadecuación o errores de la imaginación (experiencia y afectos) ni por tanto las pasiones en ella fundadas (KV, II, 18), hecho plasmado en frases célebres (notas 157, 200, 201). <<

[192] 4/4d (b) (hombre/Dios). Como se indica al final, la prueba de que el hombre, como modo de Dios (nota 186 en relación a nota 80), no es la Naturaleza total, sino tan solo una parte limitada de ella, es la inversa a aquella, no menos importante, de que de los atributos infinitos de Dios solo pueden derivarse modos infinitos (1/21-23 y nota 36). <<

[193] 4/4c (hombre/orden común). No se trata del orden de la Naturaleza, en cuanto que procede de Dios (3/pref), sino del que existe entre los modos finitos, en el cual tienen cabida la «fortuna» (4/pref(a) y nota 184) y el azar (nota 106; KV, nota 146). <<

[194] 4/6 (adhesión pertinaz). La máxima impotencia ante los propios afectos reside en la obsesión o fijación de ideas, la cual puede revestir formas tan perniciosas como la depresión y la paranoia (nota 156; 4/20e, 5/10). <<

[195] 4/7c (afecto más fuerte). La mecánica de los afectos está sometida a la ley del «más fuerte», porque es espontánea e inconsciente. Pero lo decisivo no es eso, sino que en ella confluyen «simultáneamente» el alma y el cuerpo, puesto que el hombre, como ser afectivo, es idea de un cuerpo singular y existente. De ahí que, como un afecto del alma es una idea de una afección del cuerpo (notas 102 y 139) y ésta tiene «una causa corpórea» (4/7d), el último resorte no reside (solo) en «un afecto más fuerte» del alma, sino (también) en «una afección del cuerpo, más fuerte y contraria a la afección que padecemos» (4/7c). Por eso, la salud corporal es de capital importancia para la vida psíquica y moral. <<

[196] 4/8d (afecto/idea). El tema de si la «idea de un afecto» se distingue o no realmente del mismo debe ser decidido en el contexto del paralelismo, el cual no carece de dificultades a nivel de los modos finitos y, sobre todo, de la imaginación y la experiencia afectiva (notas 76-77 y 106). <<

[197] 4/9e (debilitar/reprimir). En este grupo de proposiciones (4/9-18), sobre la «fuerza» de los afectos, se habla a la vez de «debilitar» y de hacerse «más débil»; y estos términos se relacionan con «reprimir» (represión) (notas 146-147, 167). <<

[198] 4/12c (contingente/futuro). Existen aquí tres variantes: OP, 174/23-24 «futurum à praesenti non multum distare»; NS «multum distare»; Gebhardt «quam si (.) multum distare». La de NS es falsa, porque hace más fuerte a la imagen del futuro lejano que la del próximo; la de OP también, porque hace más fuerte la del futuro «no» lejano que la del presente. Aceptamos, pues, la adición de «quam» (Gebhardt), ya que salva las dos comparaciones: más fuerte presente que futuro, más fuerte futuro próximo que lejano. Añadir que la «demostración» (presente/futuro menos o más lejano) no tiene mucho que ver con el corolario (existente/contingente no existente). Y, desde luego, es evidente que lo contingente (notas 39 y 188) es menos (real) que cualquier futuro, por lo cual es inútil distinguir en éste lo más y lo menos lejano. <<

[199] 4/15d (deseo racional/deseo pasional). El argumento supone reducir idea verdadera a idea adecuada (solo sus propiedades intrínsecas) (3/d2 = 2/d4) y subrayar que los afectos, como pasiones, incluyen el poder de «causas exteriores» (3/d3 =4/3). De donde se concluye que el poder de la idea verdadera es superado por el de los afectos o deseos. Ahora bien, ¿es necesaria tal reducción? Desde luego, si se considera la idea, no solo en sí misma o en relación a nosotros (5/3), sino también a sus objetos y, finalmente, a la Naturaleza total o Dios, como se hará en E-V (5/14, 5/24-28), y ya en E-IV (4/28, 4/c4), no cabe duda de que la idea *adecuada* es reforzada por *su verdad*. <<

[200] 4/17e (sigo lo peor). Esta expresión, ya antes aludida (nota 184), pone de relieve la impotencia de la razón ante las pasiones (KV, notas 209-210), hecho conocido desde antiguo (Aristóteles, *Ética a Nic*., IX, 4, 1166 b7-8: incontinente; S. Pablo, *Romanos*, 7, 15, 19 y 22; nota 157; A. Domínguez, (11) 1995, 52-57). <<

[201] 4/17e (aumenta el dolor). Cita del *Eclesiastés*, 1, 18. La idea inversa, de que lo prohibido aviva el deseo también será citada por Spinoza (TP, nota 311). <<

[202] 4/17e (moderación de los afectos). El control mutuo entre los afectos es descrito con términos como «reprimir» o análogos (nota 197). En cambio, si se ejerce mediante la razón, es designado con el término «moderar» (moderación) (3/af44-48, 4/pref (a), 4/45e; 5/10e), lo cual no impide que ambos mecanismos corran parejos: «reprimirlos y moderarlos» (5/pref (a)). <<

[203] 4/18e (a): (dictámenes de la razón): ver notas 187 y 267 <<

[204] 4/18e (b, 1.º) (conato). Concepto básico de la ética de Spinoza (nota 141). <<

[205] 4/18e (b, 2.º) (virtud útil). La virtud es el bien supremo, que no se subordina a nada, idea estoica en la ética spinoziana (5/41). <<

[206] 4/18e (b, 3.º) (suicidio); *infra*: 4/20e y nota. <<

[207] 4/18e (c) (cosas exteriores). Son indispensables al hombre, por ser un modo finito e idea del propio cuerpo, parte del universo o individuo total (nota 90). Sobre los medios de subsistencia (4/38 y ss; TTP, 3). <<

[208] 4/18e (c) (una sola alma). Bajo la inspiración de célebres textos bíblicos (*Génesis*, 2, 24; *Mateo*, 19, 5: «duo in carne una»; *Romanos*, 12, 5; *1 Corintios*, 12, 12: «omnes nos in unum corpus»), Spinoza llega a formular, siguiendo la lógica de su sistema de la razón, como facultad de las «nociones comunes», su propia doctrina de la unidad de los individuos y de la comunidad política (TP, nota 49). <<

[209] 4/18e (d) (utilidad/impiedad). Spinoza reclama aquí la «atención» de sus lectores, porque teme que no se le entienda bien en un tema muy delicado, el de sustituir la «piedad» religiosa por la «utilidad» racional, lo cual sería una auténtica «impiedad». Y es que él era objeto de esa acusación (Ep 6, fin; Ep 30-II; Ep 42-43; TTP, nota 268). <<

[210] 4/20e (se suicida). Con su alusión a Séneca (*Cartas a Lucilio*, 24 y 70; *De la ira*, III, 15), quien, a su vez, cita los ejemplos de Sócrates y de Catón, Spinoza traza el marco histórico de un tema siempre trágico y actual (nota 206). La defensa del suicidio libre y honesto, como si quitarse la vida fuera más digno o ventajoso que conservarla («prefiere morir bien a vivir mal o mal morir»: Séneca, *Carta*, 70), le parece a él, no ya un sofisma (nota 211), sino un hecho antinatural, producto de la violencia física (casual o no), política (tiranía) o patológica (móviles inconscientes). Una síntesis de su opinión, Séneca, S. Agustín, Kant y Larra en: A. Domínguez, (15) = (17), 2002, pp. 113-120. <<

[211] 4/22 (ganas de vivir/primer conato). Las cuatro proposiciones (4/21-25) ratifican que «el conato de conservarse», como tendencia a vivir y actuar, es la virtud «primera», ya que no se funda en otra ni se subordina a otra (4/25). Carece, pues, de sentido la idea de suicidio «libre», ya que se funda en ideas inadecuadas (4/23). <<

[212] 4/26 (entender/virtud humana). El conato como virtud de la «razón» no es sino entender, o sea, formar ideas «comunes» (notas 112, 118-124). Las demás actividades humanas (desde la dietética y la medicina hasta la política y la Lógica), dice Spinoza, en términos de inspiración estoica, al estilo de Petrarca y de Quevedo, se subordinan a ella, que es la primera y la suprema (notas 138, 170, 205). <<

[213] 4/28 (conocer a Dios). El «objeto» conocido, desde el propio cuerpo a Dios, es esencial en el spinozismo. Y, puesto que Dios es el ser supremo, también su conocimiento (nota 205) será el bien y felicidad suprema del hombre (KV, nota 233; TTP, nota 100). <<

[214] 4/29 (cosas/hombre). En esta sección, sobre el poder de la razón (18-40) y en la siguiente, sobre el valor de los diversos afectos (40-58), se analiza la relación del hombre con las cosas exteriores (nota 207) y la comunidad de ellas con nosotros (nota 112). <<

[215] 4/31d (4/d1). Ni OP/Gebhardt («axiom. 3») ni NS («axioma») son fiables, ya que la primera referencia es errónea (solo hay un axioma: 4/ax) y la segunda no responde al contexto. Tampoco resultan coherentes otras: «1/ax3» (Schmidt), (5.1), 1812; «4/d2-3» (Saisset) = (5.1). Hemos optado, pues, por «4/d1» (Vloten). <<

[216] 4/32e (finito). Sobre el carácter negativo de lo «finito»: (nota 7). <<

[217] 4/33 (conflictos). Los «conflictos afectivos», analizados aquí (4/33-35) en relación a la génesis de la sociedad (4/35-37), están en la base de los «conflictos sociales», tan de actualidad en nuestra época. <<

[218] 4/35e (a) (hombre/dios). Spinoza hace suyo este dicho, atribuido a Cecilio, el cómico, que él pudo haber leído en Nizolio (*Thesaurus ciceronianus*, 1613), pues consta en su Biblioteca (N-71 (*7*)). Y acepta también la tesis de Aristóteles, «el hombre es un animal social» (*Política* I, 1253.ª), hecha clásica en filosofía política (TP, nota 41). En dirección contraria irá la fenomenología de J. P. Sartre, cuyo pesimismo existencial y social hunde sus raíces en la ontología. «El pecado original es mi aparición en el mundo, donde existe el otro», porque me trae a la mente «el tema de mi culpabilidad» (*L'être et le néant*, París, Gallimard, 1943, p. 481). «El odio no permite salir del círculo. Él representa simplemente la última tentativa, la tentativa de la desesperación» (p. 484). <<

[219] 4/35e (b) (hombre/brutos). Después de parangonar al hombre con Dios, Spinoza afirma, a renglón seguido, que los brutos son «diversos» de los humanos e inferiores a ellos (4/c9, 4/c12, 4/c26; Aristóteles, *Ética a Nic*., IX, 9, 1170 a16-b9). De donde concluye que podríamos tratarlos como ellos a nosotros; aunque añade que debemos actuar con ellos de acuerdo a la razón y la humana utilidad, sin torturarlos para matarlos, puesto que «sienten» (4/37e1 (d)). Ironiza, en cambio, sobre quienes «desprecien a los hombres y admiren a los brutos», calificándolos de «melancólicos», es decir, de románticos. <<

[220] 4/37 (*religión/piedad/amistad*). El conocimiento racional de Dios, que nos revela el verdadero ser del alma humana, contribuye a una mayor unión y colaboración entre los hombres en torno a ese bien común y supremo. De ahí que quien lo alcanza, «desea para otro el bien que desea para sí». Como dirá después, el amor a Dios (*religión*) conduce al amor al prójimo (*piedad/honestidad*). **<<**

[221] 4/37e1 (a) (*impulso/razón*). Con la oposición de términos y de conceptos, aquí establecida, Spinoza se sitúa en las antípodas del naturalismo ético. Por un lado, «ingenio», «impulso» e «incoherencia»; por otro, «razón», «benignidad» y «coherencia». Su doctrina moral no se rige por la espontaneidad natural (impulso del propio ingenio bajo la sola guía de la imaginación), sino por el esfuerzo humano (conato moderado por la razón, que introduce coherencia en los criterios y benignidad en las acciones). La idea de que la incoherencia o división interior lleva a la inconstancia en la conducta, como si uno huyera de sí mismo y tendiera al suicidio, se halla en Aristóteles (EN, IX, 4, 1166). <<

[222] 4/37e1 (b) (*fundamentos del Estado*). Esta alusión no es aquí un inciso, de cuya autenticidad cupiera dudar, sino el reconocimiento de Spinoza de que la vida en una sociedad política organizada (Estado), de la que hablará a continuación en un texto célebre (4/37e2), halla una de sus «bases» en la dimensión social y moral de la «religión» (TTP: justicia y caridad del judaísmo y del cristianismo), a las que alude aquí con los términos «piedad» y «honestidad» (notas 220 y 224). <<

[223] 4/37e1 (d) (*lazos firmes/hombres y animales*). La firmeza de los lazos sociales (muy distinta en hombres y en animales) es expresada de diversa forma en OP (*docet nos necessitudinem jungere*) y en NS (*necessitudinem nos… jungendi*). NS habla de la necesidad de unirnos con otros hombres. OP habla de «unir la necesidad», establecer lazos (pactos, costumbres) firmes, construcción análoga a esta otra: «necessitudines sic junxerunt suas» (TP, 2, § 13, p. 281). <<

[224] 4/37e2 (b) (sociedad/estado). Spinoza justifica aquí el paso del estado natural al estado político o sociedad organizada, con leyes y poder coactivo, igual que en los tratados políticos. Pues, una vez explicados «los fundamentos del estado», de carácter ético (4/37e1 (b)), exige que los hombres «renuncien a su derecho natural» y que el estado pueda emplear la coacción («amenazas») (TTP, 5, pp. 72-74; TP, 2, § 5). <<

[225] 4/38 (cuerpo adaptable). El cuerpo humano (notas 86 y 91) es capaz de variación y de adaptación, dentro de los límites que marca su ley interna o forma (4/39d = nota 85). Ella será el criterio con el que valorar el uso de las cosas externas (4/39-40). <<

[226] 4/39e (poeta español). Se supone que Spinoza alude a Luis de Góngora, el cual, a consecuencia de una esclerosis, sufrió una amnesia total en 1626, un año antes de su muerte. De hecho, en el catálogo de su Biblioteca constan dos ediciones de «Todas las obras» (N-71 (*63*) y (*161*)). <<

[227] 4/41 (valor alegría). En esta sección (4/41-58), se valoran los principales afectos de acuerdo con estos criterios: que tengan o no algo común y que sean positivos o negativos; y, en el primer caso, que tengan o no «exceso» (4/60e). <<

[228] 4/44 (amor). La alegría, como variante del deseo, y el amor como variante de la alegría, son tan decisivos que hacen de la *Ética* una «ética de la alegría» y, por eso mismo, también una ética del amor; y, finalmente, una ética de la felicidad, la cual consistirá en la alegría y el amor plenos. Sobre los «excesos» del amor: notas 154, 155. <<

[229] 4/44e (conflicto/fijación). Fenómenos ya estudiados: notas 217 y 194. <<

[230] 4/45e (superstición prohíbe deleitarse). El tono jovial de este texto ha atraído la atención de los lectores, y con razón. Lo cierto es que recoge una idea central de la moral de Spinoza, que aprecia más los placeres y la alegría que los sufrimientos y la tristeza. No obstante, también aquí recuerda la moderación, que, según sus biógrafos, era como la marca distintiva de su vida (B-6; C-25-28, L-23-24). <<

[231] 4/47e (dominar la fortuna). Puesto que las cosas exteriores están fuera de nuestro dominio y las necesitamos, intentamos ponerlas a nuestra disposición, «en cuanto podemos». Dominar la fortuna es, pues, un ideal al que hay que tender, a fin de poseer los llamados «bienes de fortuna», necesarios para subsistir y llevar una vida sana (nota 184; KV, notas 145-146; TTP, nota 86; TP, nota 200; Ep, notas 245, 396). He ahí por qué el ideal estoico, de paz interior y evasión exterior, no es el de Spinoza. <<

[232] 4/50 (compasión/inhumanidad). Para el contexto: compasión (nota 150), «arrepentimiento» (nota 177), burla e «irrisión» (nota 173) y «crueldad» (nota 180). Spinoza separa en la compasión el lado triste y pasivo (sufrir) del alegre y activo (deseo de hacer bien), por lo cual su crítica es análoga a la de Séneca (*De la clemencia*, II, 5: entre las «falsas lágrimas» y la «sensiblería» que impide mantener la serenidad). En la medida en que Spinoza detesta la inhumanidad y la crueldad, haría suyo el dicho de alguien, cuyo pesimismo le sitúa en sus antípodas, a saber, que «el ser que no conoce la lástima, está fuera de la humanidad, y esta misma palabra, "humanidad", se toma con frecuencia como sinónimo de piedad» (A. Schopenhauer, *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, Leipzig, 1860, p. 213). Se resistiría, en cambio, a aceptar el dualismo trágico de Unamuno: «porque amar es compadecer, y, si a los cuerpos les une el goce, úneles a las almas la pena» (*Sentimiento trágico de la vida*, cap. 7, en *Ensayos*, Madrid, Aguilar, 1942, II, p. 780). <<

[233] 4/50e (*estar alegre*). Este célebre *bene agere et laetari* («obrar bien y estar alegre») (4/c32) inscribe de nuevo a Spinoza (nota 136) en la ética «eudemonista» de Aristóteles, que rechazó la (falsa) compasión consigo mismo (*Ética a Nic*., IX, 11, 1171 b6-12) y aceptó por lema del hombre de bien la alegría de vivir y de vivir bien (*Ética a Nic*., I, 4, 1095 a14-23). <<

[234] 4/53d (humildad falsa/verdadera). Spinoza alude aquí a una humildad por la que alguien se siente triste e impotente, por atribuirse a si mismo defectos que no tiene; y a otra por la que «entiende algo más potente que él, con cuyo conocimiento define (*determinat*) su potencia de obrar», de suerte que «su potencia de obrar es favorecida». Sin nombrarlas, alude así a la «falsa humildad» y a la «humildad verdadera» (KV, II, 8, § 9), aunque ahora reserva el nombre a la primera, por lo cual niega que sea «virtud». <<

[235] 4/54e (si no teme). Las tendencias al desorden, si no se les ponen límites, pueden conducir a la rebelión, la anarquía y el terror: «causa terror el vulgo, si no teme» (TP, 7, § 27). Por eso, en el ámbito de una moral universal (TTP, 15, p. 188), Spinoza aprueba que los profetas alabaran ciertas virtudes, que se suele calificar de «negativas». <<

[236] 4/57e (c) (vicios/absurdos). Se diría que a Spinoza parece encogérsele el ánimo ante consecuencias, que la propia lógica de su discurso va sacando a la luz acerca de la soberbia y la abyección (4/55-57). Según esa lógica, aunque opuestas, están íntimamente asociadas; y aunque detestables, son dignas de lástima. En este contexto, apela al realismo del método geométrico para afirmar que los vicios humanos no revelan el poder humano, sino «el arte de la naturaleza» (4/57e (c)). Arte en el sentido que le diera el autor del texto grabado en el Puente romano de Alcántara (Cáceres): «ars ubi materia vincitur ipsa sua» (*el arte está donde la materia se vence a sí misma*). Pero, al fin, reconoce que la compasión y la humildad tienen efectos positivos (notas 232 y 234), mientras que la soberbia y la «presunción», si no paralizan al sujeto (KV, II, 8, § 3), lo llevan a sembrar el terror (nota 235), por lo cual nos parecerá «necio o loco» (4/57e (a): Terencio, *Eunuco*, V, 254)). El aforismo «consuelo de desgraciados es haber tenido compañeros de males» (4/67e (b)), se halla en Marlowe, *Faustus*, 1580. <<

[237] 4/58e (a-b) (venganza/vergüenza). Nuevo contraste moral: el beneficio del dolor físico y de la vergüenza, como síntomas de una enfermedad y de un desorden (4/43d), frente al perjuicio de la venganza y la desvergüenza o «impudicicia» inhumana. <<

[238] 4/59d [1] (pasión/razón). La última sección de E-IV (4/59-73), sobre la idea de hombre libre, se abre con esta proposición, que tiende a equiparar «razón», como facultad de ideas adecuadas, con «acción» y «alegría», en oposición a «pasión» y «tristeza». Sin decirlo, hace de ella la vía regia o «escalera» (KV, notas 138, 161, 333) hacia la libertad y la felicidad. La dificultad estribará en determinar hasta qué punto el hombre es capaz de «concebirse a sí mismo y a sus acciones adecuadamente» (cfr. 4/4d). <<

[239] 4/59e (idea y movimiento). La explicación de la acción de «golpear» con el brazo, basada aquí en el paralelismo (notas 101, 135-136), es análoga a la de que el alma mueve el brazo en distintas direcciones (KV, II, 19, §§ 8-10, nota 198). <<

[240] 4/62 (hombre/tiempo). Precisamente porque para Spinoza el tiempo es un «ente de imaginación» (nota 61) y el hombre es un «ser imaginativo» (notas 85, 141), el hombre es también un ser en el mundo y en el tiempo, sin que pueda desprenderse de ellos durante toda su vida. M. Heidegger lo decía en términos que imitan los de Spinoza, pero subvierten su sistema. «La “sustancialidad” del “si mismo” () no es otra cosa que () su finitud, su ser limitado por el no ser» (J. Gaos, «Introducción» a *El ser y el tiempo*, FCE, México, 1951/1971, p. 78). <<

[241] 4/66 (mal menor presente). Nuestra lectura, que introduce en el segundo miembro una variante de Schmidt (5.1), es sencilla y coherente. Por el contrario, OP/NS introducen ahí la idea de «causa», lo cual, aparte de romper el paralelismo con el primer miembro, no tiene mucho sentido, ya que supone que se prefiere un «mal menor», *porque* es causa o bien de «algún mal» (OP) o bien de un «bien mayor». <<

[242] 4/67 (muerte/vida). Según Spinoza, el único que no piensa en la muerte, es «el hombre» libre, el cual, como se dirá a continuación (4/68), es más un ideal que una realidad (1/17c2). Muy distinto es el punto de partida de pensadores, a los que este texto suele ser contrapuesto, como Platón (*Fedón*, 67e, 80e), Epicuro (*Carta a Meneceo*, 126), Séneca (*Cartas*, 30: «para que nunca temas la muerte, piensa siempre en ella (.) Mayor respeto me merecen los que van a la muerte sin odio a la vida y la aceptan, no la atraen»), etc. En esta dirección, de temor y muerte como inicio de la filosofía, apunta la lectura de Spinoza dada por Unamuno, mientras que la de Ortega y Gasset va en dirección contraria: amor a la vida y a la comprensión. Pero quienes se sitúan a sí mismos en el polo opuesto son los existencialistas con el «ser para la muerte» (cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tubinga, 1963, § 49, § 53). <<

[243] 4/68e (pecado/Cristo). Según Spinoza el pecado original habría consistido en perder la libertad por imitar a los brutos (notas 218-219, 254). Y la redención por Cristo, en conocer a Dios por la razón (Ep, nota 445 y 450). <<

[244] 4/70e (beneficios/ignorantes). Los «beneficios» o favores son mirados aquí con recelo, excepto entre hombres libres o sensatos. Pues los torpes son incapaces de ser ingratos ni agradecidos; y en los demás suelen significar «más bien comercio o soborno que gratitud» (4/71e). <<

[245] 4/72e (vida/perfidia). El pacto político, de convivencia, no es nunca válido, si se lo hace con falsedad (*dolo malo*), ya que, si uno pudiera cometer «perfidia» (*mala fe*) para salvar su vida, todos podrían cometerla, con lo cual creerían «tener derechos comunes» sin tenerlos en realidad. Lo cual supone que en la base del estado político debe existir alguna convicción moral de convivencia. Es lo que, con una fórmula sofisticada, ha llamado John Rawls «velo de la ignorancia», bajo el cual existe la conciencia firme de asumir la renuncia al egoísmo, que toda convivencia en democracia lleva consigo (*Teoría de la justicia*, § 80). El fundamento moral de su teoría política es evidente. «Los principios que fueron elegidos en la posición original, son la base de la moralidad política» (§ 35, p. 255). <<

[246] 4/73e (a) (varón fuerte). Este brillante texto de Spinoza tiene claras resonancias del de S. Pablo sobre la caridad (*1 Corintios*, 13, 4-8). <<

[247] 4/73e (b) (necesidad de la naturaleza divina). Esta expresión, clave del escolio y de todo el *Apéndice*, lo es también del spinozismo: por su razón el hombre «participa» de la necesidad divina y del «orden de toda la naturaleza» (4/c1, 4/c4, 4/c31-32). <<

**APÉNDICE**.

[248] 4/*Apéndice* (subtítulo). A fin de que se capte «de un vistazo» (*uno aspectu*) el sentido de lo expuesto de forma «dispersa», siguiendo el orden geométrico, Spinoza hizo una síntesis en este *Apéndice*. **<<**

[249] 4/c4 (perfección, fin). Se habla indistintamente de «entendimiento o razón» y, además, de «inteligencia»; y se tiende a identificar «perfeccionar» (acción) con búsqueda de la felicidad (4/18e, 1.º) y con «el fin último del hombre» (4/d7). <<

[250] 4/c7 (orden común/adaptación). La variabilidad del curso del mundo (nota 106) exige «adaptación» (nota 225), idea frecuente en el TTP y coherente con el sistema. <<

[251] 4/c9 (excelencia del hombre). Pese a sus límites, el hombre es el ser «más excelente» de la naturaleza, y «nuestra mejor parte» es la razón o inteligencia (4/c32). <<

[252] 4/c17 (pobres/estado). Tesis acorde con el sistema moral y político de Spinoza, atento a las «necesidades» humanas (4/70e), así como con doctrinas y prácticas del pueblo hebreo (TTP), y con asociaciones benéficas de la comunidad judía de Amsterdam (N-9). <<

[253] 4/c19-20 (belleza/libertad). En estos dos párrafos sintetiza Spinoza las dos actitudes habituales hacia la mujer. Una, ligada a la pasión y los celos (nota 154); otra, a la libertad de ánimo y el amor mutuo, el matrimonio y la educación de los hijos; cfr. Aristóteles, *Ética a Nic.*, VIII, 1-5; IX, 5 y 6 (clases de amistad). <<

[254] 4/c26-31 (cosas/dinero). Después de repetir que el hombre no puede tener auténtica «amistad» con los brutos (4/c26), por ser irracionales (4/57e; notas 214 y 224), Spinoza califica el «dinero» de «compendio de todas las cosas» (4/c28), idea aristotélica (*Política*), y analizada en el TP, que hará célebre Karl Marx, en contraposición al trabajo humano. <<

[255] 4/c32 (nuestro oficio/ecuanimidad). Cumplir bien «nuestro oficio», expresión estoica, asociada a la ecuanimidad, que reconoce con gusto la «verdad» al que la posee (notas 30, 212, 249). <<

[256] 5/título (libertad humana). El título alude a las dos secciones de esta 5.ª parte: «potencia» del entendimiento sobre las pasiones y libertad humana por el amor intelectual de Dios. La expresión «otra parte», opuesta a otra sobre la «impotencia», puede referirse a la 4.ª parte o a la 3.ª y la 4.ª a la vez (nota 131; 3/pról, fin; 4/pról(a); 4/17e; 4/73e, fin). <<

[257] 5/pref (a). Razón y entendimiento (nota 251), como «reprimir o moderar» (nota 202), funcionan aquí como sinónimos. <<

[258] 5/pref (b) (estoicos). Para los estoicos: notas 138, 212, 255; H. A. Wolfson (11): múltiples afinidades de Spinoza. Para Descartes y perros: *Pasiones*, I, 50. <<

[259] 5/pref (c) (Descartes). De la teoría de Descartes, cuyo mecanismo se desmonta aquí, ya se han rechazado dos tesis centrales: no voluntad libre (notas 124-125) y escaso poder del alma sobre el cuerpo (nota 136). <<

[260] 5/1 (orden ideas/cosas). La tesis aquí expuesta, como fundamento del poder de la razón, se funda en los dos pasajes que se citan (2/7 y 3/2), es decir, en el paralelismo (notas 77 y 136), cuya aplicación a los modos finitos plantea, sin embargo, serios problemas por la diversidad entre infinito, finito, necesario/fortuito (notas 84, 101, 193). <<

[261] 5/2 (separar/(reflexionar). Este nuevo recurso o «remedio» a los afectos pasivos (5/pref (d), 5/4e (a)), consiste en la reflexión (2/21, citada en 5/3d)). Su peligro reside en que, por reducir la «verdad» a la «adecuación» (notas 76 y 101), la reflexión conduzca al sujeto a la «evasión» del mundo y a la introversión narcisista. <<

[262] 5/4d (noción común/acción). Bajo la expresión «algo común a todas las cosas» y la cita de (2/38), sigue presente el remedio o recurso de (5/2). El cual consiste en que, si en un afecto pasivo solo consideramos lo que es común al sujeto y al objeto, no será pasivo o inadecuado, sino activo o adecuado. Ahora bien, ¿no persiste el peligro de perderse en simples abstracciones y normas generales? (5/10e). <<

[263] 5/5d (libre/contingente). En esta nueva sección (5/5-13) se completa la descripción de los «remedios» (nota 261). Su punto de partida es identificar lo que «simplemente imaginamos» con lo imaginado como «libre», sin conocer ni pensar sus causas (2/35e). Si así es, más que ofrecer un remedio, se dibuja una situación extrema, a superar (5/6). **<<**

[264] 5/6d (necesario). La prueba se funda en 5/5, es decir, en la oposición entre lo «contingente» (desligado de toda causa), y lo «necesario» (ligado a la serie de causas reales) (1/29). Lo cual significa que lo libre (imaginario) obsesiona y lo necesario (conexiones reales) libera o, al menos, disminuye los males (notas 136 y 139). <<

[265] 5/7d (permanente). La hipótesis supone que lo común y permanente es lo principal y que lo «contrario» a ello no es esencial (5/10e (a)). Este remedio consiste, pues, en que lo secundario se irá acomodando a lo permanente, en virtud de un mecanismo psicológico, análogo a la «adaptación funcional» de Lamarck y a la selección natural de Darwin. **<<**

[266] 5/9 (variabilidad). Puesto que el mundo real es múltiple y variable, el poder del cuerpo y el de la inteligencia práctica son proporcionales a su adaptabilidad (2/13e). Lo contrario conduce, en cambio, a la fijeza, obsesión, etc. (notas 194 y 229). En el extremo opuesto está la fluctuación de ánimo (nota 161). <<

[267] 5/10 (ordenar/moderar). Estas dos ideas ofrecen las claves de este hermoso texto. Mientras los hombres no se hayan hecho «impotentes de ánimo», o sea, víctimas de una «enfermedad del ánimo» (nota 182), podrán moderar sus afectos «malos» o pasiones. Para demostrarlo Spinoza opone a las tres principales pasiones (afectos pasivos) (3/af44-48) las tres virtudes básicas (afectos activos) (3/59e; 5/41d), las cuales funcionan como remedios o «criterios» («normas», «preceptos», «mandatos de la razón»). La práctica consistirá en prestar el máximo de atención para aplicarlos, si bien el éxito no será rápido ni total, ni sin fluctuaciones (TIE, introd.). Las analogías con el «juicio práctico» de Aristóteles (*Ética a Nic*., VII, 3, 1147a-b) y con el uso del «imperativo categórico» de Kant (*Crítica de la razón práctica*, I, c. 2, fin, p. 119-126; cap. 3, fin, pp. 159-163) son ilustrativas, pese a que en Spinoza no se habla de libertad, sino solo de razón. <<

[268] 5/11 (imágenes/razones). Las tres proposiciones (5/11-5/13) refuerzan y aclaran las anteriores, sin añadir contenidos nuevos, como se desprende de sus citas. Cuanto mejor funcionen la imaginación, con su asociación de imágenes, y la razón, con sus ideas necesarias, mejor colaborarán, porque las primeras se «acomodan» (5/7d) o «unen» (5/12d) a las segundas, y éstas «ordenan» (5/10d) las primeras. Pero sin que se confundan (5/28). <<

[269] 5/14 (idea/amor de Dios). Obsérvese que (5/15) remite a (5/14), porque ésta marca en la *Ética* y en el spinozismo el retorno del hombre a Dios, cuya salida (1/15) ella recuerda (5/14d). No es, pues, éste un «remedio» más, sino un giro, en el cual se reúnen todos los anteriores y se superan. Su nombre es «amor a Dios» (5/15-20); pero tal que no puede surgir del primer género de conocimiento (cfr. 5/28), nota 254; Martinetti, (11), 1987, pp. 281-288; Matheron (18), 1969, pp. 565-570). <<

[270] 5/20e (b) (remedios). La síntesis, en cinco puntos, de lo antes «resumido» es en buena parte nueva, pues no responde punto por punto a lo dicho, como lo muestra el hecho de que varias proposiciones (1, 2, 3, 5, 6, 8, 9) no son citadas y (5/4e) lo es dos veces. No obstante, tanto la serie de proposiciones como su síntesis insisten en lo mismo: ideas claras y distintas (5/1 = 1.º), reflexivas o conscientes (5/2 = 2.º), permanentes (5/7 = 3.º), comunes (5/9 = 4.º) y necesarias (5/10 = 5.º) (W. Klever, *Ethicom*, 1996, pp. 675-676). <<

[271] 5/20e (c) (excesivo amor): TIE, § 9; KV, II, 5, §§ 6-7; 13, § 3; 14, § 5.
<<

[272] 5/20e (d) (somos dueños). La expresión «cujus revera sumus compotes», referida a Dios («la cosa inmutable y eterna»), por contraponerse a otra, referida a las cosas, de las que no somos «dueños» (*compotes*), significa que el amor de Dios nos da, por así decirlo, la posesión de su objeto (E, 2/49e (1, 1.º y 4.º); KV, II, 18, §§ 1-2; etc.). Y esa posesión interior solo es comparable a la que el hombre libre tiene de sus propios pensamientos (TTP, 20, p. 240). Por el contrario, lo más opuesto a ella son la perversión del diablo (KV, II, 25; Ep 19, p. 90; TP, 2, § 6), la «perfidia» (E, 4/72e) y el «servilismo» (4/c21). <<

[273] 5/20e (e) (cuerpo). Mantenemos la lectura original de OP/NS («sine relatione ad corpus»), en vez de la sugerida por otros editores («sine relatione ad corporis existentiam»). Esta dificultad o ambigüedad, ya presente en KV (II, 19, § 14; 23, § 2 en relación a: 19, § 15 y § 17), y típica del spinozismo (2/9-13; 5/40e; KV, II, 24, § 1), intenta superarla Spinoza distinguiendo «dos maneras» de ser actuales las cosas: duración temporal y eternidad (5/29e, en relación a: 2/45e: «la fuerza»). <<

[274] 5/23e (sentimos/eterna). «Sentimos» no se refiere aquí a la experiencia habitual del propio cuerpo (2/ax4), ni a la propia mente (Ep 55, p. 256/2-3), ni tampoco a la certeza (TIE, § 35). Se refiere a una experiencia singular, que asocia la vivencia personal con la de la eternidad del alma, en cuanto que ésta implica la del propio cuerpo. Pero esta eternidad es un tanto «sui generis», o sea, «una especie de eternidad», pues consiste en que el hombre contempla con «los ojos del alma» la esencia de su cuerpo y su unión esencial con Dios (5/22, 5/23d, 5/29). Pero ¿es eso sentir y experimentar que el alma es eterna?

En un alarde de genio e ingenio, Spinoza conjunta, mediante un lazo causal, dos ideas opuestas: la experiencia mística de una eternidad personal («sentimos y experimentamos que somos eternos») y una eternidad abstracta o averroísta («porque los ojos de la mente (.) son las demostraciones mismas»). Pero, al mismo tiempo, mantiene la dualidad. «Puesto que no puede existir de ello ningún vestigio en el cuerpo, ni puede la eternidad definirse por el tiempo ni tener con él relación alguna» (5/23e). Por eso su idea de lo «eterno», aplicada al alma humana, no es ajena a toda «duración», como se ve en estas expresiones: «nuestra duración eterna» (KV, II, 24, § 1; 26, § 9/2), «duración sin relación al cuerpo» (E, 5/20e, fin). La explicación final de Spinoza en nota 277.

No es extraño que filósofos y científicos, al aludir a una experiencia análoga, hayan dejado constancia de la misma dificultad. Aristóteles lo constata en el célebre texto, que dio origen al averroísmo, al esforzarse por explicar que el «entendimiento agente» es inmortal. «Y solo *separado* es lo que es, y solo éste es *inmortal* y eterno (pero no nos acordamos, porque este entendimiento es impasible y el *pasivo* es *mortal*), y sin éste nada piensa» (*De anima*, III, 5, 430a 22-25). Y, en nuestros días, el gran biólogo molecular y evolucionista, J. Monod describe una experiencia excepcional, sin lograr explicarla de forma coherente. «Me he sorprendido a mí mismo (no teniendo, a fuerza de atención centrada sobre la *experiencia* imaginaria, ninguna *otra* cosa en el campo de la *conciencia*), de identificarme con una

*molécula* de proteína». Y, a renglón seguido, la resume en la fórmula híbrida «realidad subjetiva y abstracta» (cit. nota 48: HN, pp. 195-196).

Aristóteles y Spinoza afirman lo eterno de la conciencia, aunque no logran aclararlo; Monod, si no identifica la conciencia interna y subjetiva con una molécula de proteína, la diluye en algo imaginario y abstracto. <<

[275] 5/27d (mayor tranquilidad). Sin nombrar la «felicidad», de la que se hablará en lo que sigue (5/31e, 5/32-33), se la describe aquí mediante tres ideas: virtud o perfección, alegría o tranquilidad y conciencia de sí o certeza. <<

[276] 5/29d (estas dos cosas). El sentido exige que esta expresión se refiera, no a las dos menciones de «especie de eternidad» precedentes, sino a «existencia» (temporal) y a «esencia» (eterna), lo cual se confirma por la referencia siguiente a «2/13» y por el escolio: «*de dos maneras*»; cfr. 5/23e, etc. <<

[277] 5/32 (amor intelectual de Dios). En cuanto al texto, señalamos que en 5/32d hemos adelantado la referencia «5/27» para referirla, como exige el sentido, a «tranquilidad» y no, como OP/NS, a «idea de sí mismo». En cuanto al sentido, añadir que el amor intelectual del hombre a Dios es alegría que «va acompañada» de la idea de sí mismo (acto personal y consciente) y de la idea de Dios «como causa» (primera) y como objeto (5/33e, 5/36e(a). <<

[278] 5/33e (como si hubiera nacido). Esta suposición o «ficción» la hizo Spinoza desde que comenzó a hablar de las ideas de Dios (2/3d). <<

[279] 5/34e (confunden). Ver nota 273, fin. <<

[280] 5/35 (Dios se ama). Spinoza acude, de nuevo (nota 278), a lo dicho sobre la idea que Dios tiene de sí mismo (2/3), doctrina que se remonta a Aristóteles (*Metafísica*, XII, 7, 1072 b20; 9, 1074 b33-34: «si es la cosa más excelente, se piensa a sí mismo y su pensamiento es pensamiento de pensamiento»). <<

[281] 5/36e (b) (gloria/intuición). En torno al concepto bíblico de «gloria de Dios» expone Spinoza en qué consiste la salvación o libertad, o sea, la beatitud, felicidad o tranquilidad del alma, a saber, en el amor intelectual de Dios. Y la razón no podía ser más profunda, pues es metafísica: «la esencia de nuestra alma consiste solo en aquel conocimiento del que Dios es el principio y fundamento (por 1/15 y 2/47e)». El joven M. Henry formularía esa misma idea desde una fenomenología de la interioridad. «Para un pensamiento que nos descubre nuestra pertenencia inmediata a Dios (,) reconoceremos nuestra felicidad en el contacto perfecto con el Todo (.) Nos adherimos absolutamente al ser (.) Dios es sentido directamente» (Henry, (17) 1944/1946, pp. 199-200. En otro sentido: Marion, (12), 1994. <<

[282] 5/39e (cuerpo/felicidad). La perfección y la felicidad del alma no es proporcional al cuerpo sin más, sino a la esencia del cuerpo, ya que, dentro de los límites de su «forma», admite cierta variación. Y es a este nivel, de lo común y de la esencia, donde la «conciencia de sí» vuelve a aparecer, bajo la forma de «un alma que sea sumamente consciente de sí misma y de Dios y de las cosas» (5/39e; 5/42e). El aforismo estoico (Cicerón, *Tuscul. disput*., III, § 12, § 23), «mente sana en cuerpo sano», se halla también en Juvenal (*Sátiras*, X, 356). Pero ninguna de las dos obras consta en la *Biblioteca Spinoza*. <<

[283] 5/40 (acción/perfección). La asociación de estas dos ideas se hace ya en: KV, I, 2, § 24. Para el entendimiento de Dios: notas 33-36, 83, etc.). <<

[284] 5/41 (religión/temor). La crítica del Dios antropomórfico (1/ap) se repetirá en el TTP y en las Cartas con Blijenbergh, etc. La alusión a envenenarse recuerda al pez que saltara fuera del agua (KV, II, 26, § 2, § 4), la cual se remonta a Anaximandro (DK, A 30) y reaparecerá integrada en la síntesis evolutiva de J. Monod, cuando alude a que «un pez primitivo “escogió” ir a explorar la tierra» (HN, cit. nota 48, pp. 163-164). <<

[285] 5/42 (virtud/concupiscencia). La virtud es su propia recompensa (Séneca, *De vita beata*, IX, § 4; Pomponazzi, *De immortalitate animae*, cap. 16) y anterior al dominio de las pasiones (KV, II, 26, § 2; TTP, 4, p. 62; Ep 43, p. 220). <<

[286] 5/42e (a) (sabio/ignorante). Para esta contraposición se pueden cotejar dos pasajes opuestos: 3/59e (ignorante), 4/c32 (sabio). <<

[287] 5/42e (b) (bello/difícil/raro). Textos afines al de Spinoza se hallan en otros autores; pero no conocemos ninguno que asocie sus tres ideas. Las dos primeras aparecen en Platón: «dice un antiguo proverbio que "todo lo hermoso es difícil", cuando hay que aprenderlo» (*Cratilo*, 384 b1); y resuena en A. Heereboord: «pero son difíciles las cosas que son hermosas» (*Disp. phil*., I, 17, p. 165: (21), 1659). Esta idea, de que la virtud es proporcional a la dificultad, es típica de Aristóteles; pero el contexto de su tesis clásica, de que la virtud consiste en mantenerse en el justo medio, le confiere un sentido distinto (*Ética a Nic*., II, 3, 1105 a9-10: placer; 9, 1109 a19-33: dinero o riquezas). El otro matiz, que asocia lo bello y lo raro, implícito en los dos primeros, se halla en Cicerón: «y ciertamente todas las cosas excelentes son raras» (*De amicitia*, 21, 79). <<

[†] Siglas alfabéticas y códigos numéricos en el inicio de la Bibliografía. <<

[1] El esquema de este «Prefacio» es el siguiente: 1) Dado que la falsa religión surge del miedo, los monarcas tienden a servirse de ella para dominar al pueblo; 2) y eso mismo hacen los eclesiásticos, ya que la utilizan para su medro personal y para sembrar la discordia entre sectas; 3) a fin de poner remedio a esta situación, Spinoza analizará la raíz de los prejuicios acerca de la religión (1.ª parte) y acerca del poder del Estado (2.ª parte), estableciendo la tesis de que la libertad individual es esencial a ambos; 4) conclusión.

Sobre el concepto de superstición, cuya raíz es la fluctuación entre la esperanza y el miedo: E, 1/ap (c), 3/50e. <<

[2] *Historiarum libri*, V, 3, 17 y 4, 1. Spinoza tenía en su Biblioteca (N-71 (*143*)) un ejemplar de esta obra. <<

[3] Ib., VII, 7, 6-8. <<

[4] Ib., IV, 10, 7. <<

[5] La frase impresa en cursiva expresa una idea central del TTP («Introducción», 4) y parece estar tomada de: Tácito, *Anales*, 1, 72. De hecho, Spinoza tenía en su Biblioteca dos ediciones de sus obras, ambas impresas en Amsterdam, a saber, la de J. Lipsio (N-71 (*4*)) y la de Boxhorn (N-71 (*159*)). **<<**

[6] Una de las mejores pruebas de que este tratado, profundamente retórico en su estilo y su desarrollo (Akkerman, (6.2)), está muy bien construido, es que en un momento preciso de cada capítulo suele indicar sus temas principales (nota 1). <<

[7] Spinoza se está refiriendo a la religión cristiana (p. 8/1 ss.), esencialmente interior (cap. 5, pp. 69-73 y cap. 19). <<

[8] El texto apunta, por un lado, a judíos como Maimónides («aristotélicos»; nota 20), y, por otro, a la doctrina católica de la inspiración bíblica (Conc. Tridentino, ses. IV). <<

[9] En los cinco párrafos anteriores (pp. 7/21-9/25), Spinoza contrapone («en la Iglesia y en la Corte») la libertad política del gobierno de Jan de Witt a las persecuciones religiosas, surgidas de subordinar la fe interior y las obras al triunfo exterior y las disputas teóricas. Es el problema del tratado. <<

[10] Tanto las traducciones españolas como las francesas (Appuhn y M. Francés) han dejado escapar esta expresión: «de ella» (*tota eius rerumque*). <<

[11] Spinoza distingue claramente dos partes en el tratado: la primera, teológica y la segunda, política. <<

[12] Esta última expresión (cfr. p. 247/21) se halla en Tácito, *Historias*, 1, 1. <<

[13] Spinoza escribe sobre religión, pero como filósofo (cap. 15); sobre política, pero como ciudadano respetuoso con el orden establecido (KV, II, 26, § 10; TIE, § 17). <<

[14] Este primer párrafo es la introducción a los caps. 1 y II, que forman una unidad. En el primero se demuestra que: 1) el conocimiento natural también es divino; 2) la profecía se funda en signos materiales y, por tanto, en la imaginación; 3) y no en algún género de inspiración del Espíritu Santo; 4) de donde se sigue que el conocimiento profético («revelado») no es superior en certeza al natural, sino más bien al revés (ver cap. 2, pp. 30-32). <<

[15] Tanto en esta «nota marginal» (3|15*) como en otro pasaje del texto original (3|149) Spinoza se refiere al gran comentarista judío de la Edad Media, R. Salomón ben Isaac (1040-1105), conocido como «Rashi» o «Jarchi». Sus textos se estudiaban, en su época, en la escuela judía de Amsterdam (N-30.5, N-31.5 = Rashi) y él mismo los cita en este tratado (3/15*, 3/149), porque estaban incluidos en la edición hebrea de Buxtorf, que consta en su Biblioteca (N-71 (*1n*)= Jarchi. Aquí se refiere a: *Éxodo*, 7, 1. <<

[16] Spinoza tenía en su Biblioteca (N-71 (*1*)), la edición hebrea del Antiguo Testamento de J. Buxtorf (1564-1629), encuadernada con su propio comentario o *Tiberias*, así como también su *Gramática de la lengua hebrea* (*93*). En ella estaban incluidos los comentarios de Abraham ibn Ezra (1092-1167), *Base de respeto y secreto de la Ley*, en hebreo, 1158 (L. Dujovne (11), II, pp. 85-90), así como los de Rashi, David Kimchi (1160-1235) y Juan Gersón. Tenía, además, la edición trilingüe (griega, aramea y latina) del Nuevo Testamento por Tremellius (*Biografías*, N-71 (*2*)), la traducción española del Antiguo Testamento («Biblia de Ferrara») (N-71 (*11*)), así como las traducciones latinas de ambos Testamentos por Santes Pagnini (*18*) y por I. Tremellius —Fr. Junius— Teodoro de Beza: N-71 (*29*). A lo que hay que añadir diccionarios, gramáticas, concordancias y comentarios. Y véase: nota 257. <<

[17] Spinoza es voluntariamente ambiguo, al poner en relación la profecía o revelación con el conocimiento natural; pero, al fin, reconoce que la certeza es superior en el segundo, al menos, cuando éste es de orden intelectual (p. 16/14-18; pp. 30-32, etc.). <<

[18] De acuerdo con su doctrina sobre la pluralidad de autores de los textos bíblicos (caps. Vlll-Xl) y con el término «biblia» (plural griego), Spinoza suele hablar de la Biblia en plural: sagrados volúmenes, libros, escrituras. <<

[19] Spinoza traduce literalmente por «tegmen» el hebreo «kapporeth», que los LXX, la *Vulgata* y las Biblias modernas llaman «propiciatorio». <<

[20] Quizá se aluda a: Maimónides, (19), p. 341 s. Pero éste supone que Dios habló realmente, aunque solo se dirigió a Moisés; por eso, el pueblo oyó su voz «sin distinguir las palabras». Spinoza hizo un uso relevante de los «sueños» en varias de sus obras (TIE, nota 54), sobre todo en ésta (*Índice analítico*) y aplicó sus ideas a uno muy personal (Ep 17). <<

[21] Citas exactas: *Éxodo*, 20, 2-17; *Deuteronomio*, 5, 6-21. <<

[22] Para «persona»: CM, II, 8, p. 264; Ep 12 A. Pudiera encubrir una crítica a la idea de la revelación por Cristo, por ser una creatura (p. 18/35, etc.). Para la teoría del lenguaje aquí esbozada: KV, nota 226; TIE, nota 24; E, nota 99, etc. <<

[23] *Éxodo*, 33, 23. <<

[24] Ver p. 40 y nota 316. <<

[25] *Números*, 22, 31. <<

[26] Maimónides, (19), pp. 11, 42. <<

[27] *Jueces*, 13, 17-21 (Manué); *Génesis*, 22, 11-19 (Abraham). <<

[28] *Génesis*, 37, 5-11 (José). <<

[29] *Josué*, 5, 13-15. <<

[30] En contra de lo que dicen varios traductores de Spinoza (que fue Moisés quien conoció a Dios), su texto latino interpreta correctamente el hebreo, el cual dice que fue Dios quien vio a Moisés; pero ver: pp. 20/21 y 21/20. <<

[31] Spinoza se refiere a los medios que ha descrito a partir de p. 17/9 ss. <<

[32] Spinoza confiere aquí a Cristo un estatuto voluntariamente ambiguo: su naturaleza es superior a la humana; mas no por eso es divina, como pretenden «algunas iglesias» (Ep 73, p. 308; Ep 43, Ep 76, Ep 78; E, 4/68e). Puede cotejarse con la opinión de sus amigos en: J. Jelles: *Prefacio* a OP (J-27-53; P. Balling, (21), §§ 8-11, §§16-21). <<

[33] Para nuestra traducción de «espíritu de Dios», etc.: (6.1), 1986/2003/2008, «Introducción», § 5. <<

[34] *Génesis*, 6, 1-4. <<

[35] *Génesis*, 41, 38-39. <<

[36] *Daniel*, 4, 5. <<

[37] *Jueces*, 6, 34 y 15, 14. <<

[38] *1 Samuel*, 6, 14 ss. <<

[39] *Génesis*, 2, 7. <<

[40] Ibidem: *Salmos*, 33, 6. <<

[41] Spinoza se refiere aquí al tema clásico de la inspiración profética. A ese fin ha hecho los análisis precedentes: significado de *ruagh* (p. 21/26 ss.) y de la relación de las cosas con Dios en la Biblia (p. 23/7 s.), diversos sentidos de la expresión «espíritu de Dios» (pp. 24-27) y su aplicación a Dios (p. 25/25 s.). La conclusión es que el Dios bíblico es antropomórfico, porque es producto de la imaginación profética (p. 28/26-29) y que la inspiración hay que entenderla en sentido natural, es decir, como participación especial, en realidad subjetiva, de la sabiduría de Dios. <<

[42] Parece referirse a: p. 15/21 s. (el vulgo). <<

[43] El contexto siguiente sugiere que Spinoza reduce aquí [3|28] a «transcendental», en el sentido de la ontología escolástica (CM, II, 6, 247; E, 2/40e1 (b), lo «sobrenatural». <<

[44] No obstante, Spinoza estudiará las causas de los documentos «proféticos», tanto en su sentido material, de textos escritos (caps. VIll-Xl), como en su sentido espiritual, de doctrina de salvación (caps. XIl-XV). <<

[45] Los pasajes aludidos son: *1 Reyes*, 22, 19 (Miqueas); *Daniel*, 7, 9; *Ezequiel*, 1, 26 s.; *Mateo*, 3, 16 y *Marcos*, 1, 10 (discípulos); *Hechos*, 2, 3 s. (apóstoles); Ib., 9, 3 (Pablo). <<

[46] Este capítulo se divide en dos partes, paralelas a las dos ideas expuestas en el anterior: 1) la certeza de los profetas es inferior a la del conocimiento natural y su estilo varía según el temperamento de cada uno y, por tanto, según los medios o signos en los que aquélla se apoya; 2) los profetas ignoran muchas cosas de carácter teórico o «especulativo», y sus profecías están adaptadas al fin «práctico» o «moral» que les mueve a ellos y a sus oyentes. <<

[47] *1 Reyes*, 5, 9-11. <<

[48] *Génesis*, 16, 7-13. En sentido contrario, Maimónides, (19), p. 360. <<

[49] Sobre la acusación de ateísmo como móvil para redactar este tratado: Ep 30-II; *Introducción general*, 4.2; «Introducción» a TTP, 1. <<

[50] *Éxodo*, 3, 12. <<

[51] *2 Reyes*, 20. <<

[52] *1 Samuel*, 25, 14-44. <<

[53] *1 Reyes*, 22, 1-39. <<

[54] Maimónides, (19), p. 374. <<

[55] *Jeremías*, caps. 19 y 21. <<

[56] Maimónides, (19), p. 347: «los profetas en momentos de tristeza, cólera u otras pasiones semejantes, se abstienen de profetizar». <<

[57] *Isaías*, 6, 14; *Ezequiel*, 1, 4-6. <<

[58] *Daniel*, 8, 15-18 y 27. <<

[59] *2 Reyes*, 2, 1-3, 15-18. <<

[60] Manifiesta exageración, que debe ser interpretada, dentro del contexto de la absoluta veracidad de la Escritura (*supra*, p. 8/10 ss.), como creencia popular, de inspiración farisaica, rechazada por Spinoza (pp. 136/18 ss.; 147/32 ss.; 172/6 ss.). <<

[61] Según Spinoza, no es autógrafo: p. 124/20 ss. <<

[62] Para la alusión a la retrogradación: *2 Reyes*, 20, 8-11; *Isaías*, 38, 7-8. Sobre los «parhelios», doble imagen del Sol a uno y otro lado del mismo, producida por la reflexión de su luz: Ep 29, p. 165, nota 229 (y escrito de Huygens). <<

[63] La última frase en Terencio, *Heautontimorumenos*, 77; Ep 13, p. 51; Ep 74, p. 310. <<

[64] *Génesis*, 6, 13-17. <<

[65] *Génesis*, 3, 8 ss. <<

[66] *Génesis*, 4, 9. <<

[67] *Génesis*, 18, 21. <<

[68] *Éxodo*, 3, 14; Maimónides, (19), p. 180: «el nombre Yab indicativo de la existencia eterna». Pero añade que en él va implícita la necesidad de dicha existencia: «el Ser que es el Ser, o sea, el Ente necesario» (p. 179; p. 180). <<

[69] Es decir, *Éxodo*, 20, 4-5. <<

[70] *Éxodo*, 33, 20. <<

[71] Maimónides, (19), pp. 469-474. Bajo la apariencia de un símil común (niñez del pueblo judío en el desierto), se adivinan dos visiones divergentes: Spinoza dice que Moisés coaccionó e incluso aterró a los judíos con sus leyes; Maimónides alaba a Dios, porque, «como es inviable el cambio subitáneo» (p. 470) en un pueblo habituado a la idolatría egipcia, lo «hizo desviarse del camino recto» (p. 471) hacia la tierra prometida, a fin de que, «en el desierto», se produjera ese cambio, de forma natural y paulatina, «por medio de Moisés» (p. 472); *Gálatas*, 3, 4. Análoga visión en Spinoza: E, 5/41. <<

[72] *Jonás*, l, 2ss. <<

[73] Es decir, *Eclesiastés*, 2. <<

[74] Las dificultades analizadas se refieren a: *Ezequiel*, 44, 20 y 31. En cuanto a Ananías, no se trata del profeta (p. 32/5 s.), contemporáneo de *Jeremías*, 28, 1 ss. Se ha pensado en Ananías ben Ezequías, sumo sacerdote, contemporáneo de S. Pablo y acusador suyo (*Hechos*, 23, 2 ss.; 24, 1 ss.); y nota 250. <<

[75] Josefo, *Antiquitates judaicae*, 1, 2,2. <<

[76] TTP, caps. 13-14. <<

[77] *1 Reyes*, 22, 19.ss. <<

[78] El paralelismo entre Cristo y Moisés, los apóstoles y los profetas, Pablo y Salomón, insinúa, desde el primer momento, la equiparación esencial entre Nuevo y Antiguo Testamento, cristianismo y judaísmo. **<<**

[79] En estas líneas Spinoza explicita la conclusión teórica, implícita en estos dos capítulos, y doctrina central de la sección teológica del tratado (cap. 15), a saber, que, si la profecía no es ciencia, tampoco la teología es filosofía, y anuncia el tema del capítulo siguiente. <<

[80] De acuerdo con lo que se dice a continuación (nota 82), este capítulo procede así: 1) de los conceptos de felicidad y de Estado se deduce que ningún pueblo ni, por tanto, el hebreo posee un entendimiento ni una virtud y felicidad superiores a los demás, pero sí un Estado propio; 2) de hecho, la misma Escritura reconoce que también otros pueblos tenían sus propios profetas y Estados; 3) se refuta la tesis contraria, de los fariseos, según la cual la elección del pueblo hebreo sería exclusiva y eterna. <<

[81] *Supra*, p. 41/4-14. <<

[82] El contraste entre la doctrina ética sintetizada en el primer párrafo, que es la de Spinoza (E, 3/af30, 4/58e: vana gloria; 5/27, 5/32, 5/42: sabiduría y felicidad), y la vulgar o popular, de inspiración judía, anunciada después, es una de las bases teóricas del TTP. <<

[83] Spinoza no parece referirse a algo dicho aquí (ver nota 44), sino en otras obras ya publicadas (CM, II, cap. 8-11), o todavía sin publicar, pero ya redactadas e incluso conocidas de muchos (E, 1, 15-17, 1/32-36, con su «Introducción», 2). <<

[84] CM, I, cap. 3 (contingente-necesario, posible-imposible); KV, I, cap. 6 (predestinación); E, 2/4. <<

[85] Spinoza podría criticar de algún modo la doctrina de la doble elección, una universal y eterna, otra particular (en principio, judía, pero extensiva finalmente a todos) y temporal, expuesta en el libro de Isaac de la Peyrère (*Praeadamitae*, (22), 1655/2004, que él tenía en su Biblioteca (N-71 (*54*)); Moreau (0.2), 1999, p. 718, notas 12 y 14. Ideas similares en otros dos escritos suyos: *Du rappel des juifs*, 1643, pp. 70-71; *Systema theologicum*, 1655, p. 49 (cfr. P. Totaro, (5.2), 2007, p. 540, notas 11 y 15); Albiac, (22), 1987, pp. 124 ss. <<

[86] La distinción entre bienes internos (virtud) y externos (fortuna) es esencial en este tratado. A ella se añadirá otra, sugerida aquí con «entender por las primeras causas» y «dominar las pasiones», e implícita en aquéllos, a saber, practicar la virtud guiado por la razón como conocimiento verdadero o tan solo por la fe y la obediencia (caps. 13-14). <<

[87] La intención de Spinoza, al elegir los dos personajes, Abraham (antes de fundar la nación hebrea, p. 49/4) y Malaquías (tras la reconstrucción del Templo, hacia el año 515), es probar su tesis de que la elección de Dios solo era temporal, como el Estado judío (pp. 48/7, 49/29, 50/1-2). <<

[88] A partir de la idea de Dios (p. 45/31 ss.), Spinoza ha deducido la noción de elección divina natural (p. 46/16 s.), y a partir de su idea del hombre (p. 46/27 ss.), ha demostrado que la diferencia entre las naciones es puramente histórica y social (p. 47/26 s.). De donde se sigue que la elección de los judíos, en lo que tiene de exclusiva, se reduce a su particular organización como Estado (pp. 47/27-31; 48/24-27; caps. 17-18). <<

[89] Los argumentos bíblicos de Spinoza son teóricos e históricos. Los primeros prueban que Dios es universal; los segundos comprueban que, de hecho, otras naciones tuvieron profetas, etc. <<

[90] *Números*, 24, 16. <<

[91] *Números*, 24, 17. <<

[92] *Números*, 24, 13. <<

[93] La contumacia, que es aquí la causa de la ley, será en otro lugar consecuencia de la misma (p. 217/13-35). <<

[94] Para la opinión de Spinoza sobre España: *Introducción general*, 1.3. Para las relaciones de los judíos con España (Ib, 1.2). Añadir que, según Révah, (22), 1995: «L'évolution du problème marrane en Espagne et au Portugal» (pp. 31-41), donde sostiene que la conciencia marrana ya estaría formada, cuando Portugal quedó anexionado a España (1580), momento en que comenzó la emigración de judíos a Amsterdam (Méchoulan, (22), 1991, pp. 11-26). <<

[95] Ep 33, p. 178/24 ss. En tiempos de Spinoza el tema era de máxima actualidad, como se ve por lo que H. Oldenburg le dice en esa carta (8 dic. 1665): «en boca de todos está aquí el rumor sobre el retorno de los judíos, dispersos durante más de dos mil años, a la Patria»; I. de Lapeyrère, *Du rappel des juifs* (22); Albiac, (22), 1987, pp. 31 ss., 137 ss. <<

[96] El esquema general de este capítulo es el siguiente: 1) distinción entre ley divina natural y ley humana; 2) Dios no actúa como un príncipe o legislador; 3) la luz natural del entendimiento es la virtud suprema (p. 62/20: nota 102). <<

[97] Tras la concesión de Spinoza «ad usum vitae» (pragmatismo teórico), que pudiera parecer una cesión a la imaginación frente a la razón (E, 2/44c1-2), hay dos razones teóricas: a) no conocemos la concatenación de todas las cosas (Ep 32, 169-171); b) ese conocimiento (que eliminaría *ipso facto* los posibles (nota 84) y con ellos las leyes positivas, que dependen del arbitrio humano), no nos puede valer, en absoluto, porque las cosas hay que definirlas por sus causas próximas (TIE, § 96) y no por algo general (E, 2/44c2d). <<

[98] *Romanos*, 3, 20. <<

[99] La contraposición entre ley divina, relativa al conocimiento y amor de Dios, y ley humana, relativa a otros bienes concretos, es paralela a la ya aludida (nota 86). <<

[100] Sobre la crítica de Spinoza a la duda cartesiana: PPC, «Prolegómeno» o «Introducción», pp. 146-149; TIE, § 78-80; Descartes, *Disc*., IV. Sobre el supremo bien humano, puesto por él en el conocimiento intelectual de Dios: E, nota 213. <<

[101] Posible alusión crítica al poder de los sacramentos como representaciones (*repraesentamina*) o signos, cuya eficacia sobrenatural solo depende de la voluntad de quien los ha instituido (cap. 5, p. 76) y de la de quien los recibe. <<

[102] Como se ve, este esquema se refiere al resto de este capítulo (nota 96) y al siguiente. <<

[103] La misma idea, con el mismo ejemplo del triángulo, en: CM, I, 3, p. 243/15-23 (texto holandés); II, 9, p. 266/22-32; Ep 21 y Ep 23; *supra*, p. 46. <<

[104] *Génesis*, 2, 16-17 y 3, 6-7. Spinoza parece resumir aquí la interpretación, que él había dado del pecado de Adán, poco antes de decidir redactar este tratado (1665), en las cartas a W. Blijenbergh: Ep 19, pp. 92-93; Ep 20, p. 120. <<

[105] Cfr. *supra*, p. 21/4-30. En ambos pasajes, Spinoza parece asociar a Cristo con un ángel o una «voz aérea». Véase, además, p. 18, nota 23; p. 54/24 s.: «Dios envió (.) a su Cristo»; p. 65/4 s.: «hizo las veces de Dios» (Cristo). <<

[106] La idea de parábola (o de alegoría) es un criterio general de interpretación, al que acude Spinoza: pp. 28/26 s., 43/13 s., 65/6 ss.; Ep 19, pp. 92-93. <<

[107] Para el estudio del Nuevo Testamento Spinoza poseía, aparte de otras obras ya citadas (nota 16), dos excelentes traducciones latinas: la aquí aludida (p. 68/11) de Tremellius, hecha a partir de la versión siríaca o aramea (N-71 (2)), cfr. p. 151[n36]), y la de Teodoro de Beza, hecha a partir del texto griego (*29*). <<

[108] La opinión de Spinoza sobre la figura de Cristo, a la que este tratado concede un puesto singular, será desvelada a partir de su método hermenéutico (nota 106), en las últimas cartas a su amigo H. Oldenburg (Ep 73, Ep 75 y Ep 78), donde calificará de simbólicas su encarnación y resurrección, aquí aludidas (p. 67/19-20); pero negará de plano la salvación por la fe. «Digo finalmente que para salvarse no es en absoluto necesario conocer a Cristo según la carne» (Ep 73 y nota 440). <<

[109] En este capítulo se tratan los dos últimos puntos de los cuatro anunciados en el anterior (notas 96 y 102), a saber: 1) Las ceremonias no tienen por objetivo la virtud, sino la seguridad del Estado; 2) las historias no facilitan el conocimiento a los sabios, sino la obediencia al vulgo. <<

[110] Spinoza confirma por la Escritura (pp. 69-73) la primera tesis anunciada y la prueba después por la razón (pp. 73-76). <<

[111] Gebhardt escribe aquí (p. 71/8) «vidit et praedicat». Moreau, (02), señala bien (p. 41) la errata de «praedicat»; pero su texto dice «vidit et praedicit», donde la concordancia parece exigir «videt et praedicit». <<

[112] *Isaías*, 58, 8, que Spinoza traduce así: «et gloria Dei te aggregabit» (p. 71/18-19), sin indicar a quién se agrega. El sentido del texto hebreo, como el mismo Spinoza dirá más abajo (p. 71/25-26), es que la gloria de Dios será el premio después de la muerte. La Biblia de Ferrara decía de forma hoy extraña: «honra de Adonay te apañara»). <<

[113] *Jeremías*, 9, 23-25. Puesto que el mismo Spinoza indica (p. 72/8-11) que no es una cita literal, hemos omitido la cursiva. **<<**

[114] Ver: *supra*, p. 49 y nota 87. <<

[115] En los siguientes párrafos (pp. 73-74) Spinoza adelanta su concepción de la sociedad y del Estado para situar, después, dentro de ese marco teórico, el Estado hebreo y el tema concreto de las ceremonias. <<

[116] La referencia a «Séneca, el trágico» es: *Troyanas*, acto II, 258-259. Spinoza tenía en su Biblioteca una edición de las tragedias (N-71 (*137*)), aparte de dos versiones de las *Cartas*, en latín (*128*) y en holandés (*105*). **<<**

[117] Aunque sin dar aquí sus nombres, Spinoza ha distinguido con precisión las tres formas clásicas de gobierno (democracia, aristocracia y monarquía) y ha dejado ya claras sus preferencias por la democracia. <<

[118] Alusiones implícitas (Moisés y estado hebreo): *Levítico*, cap. 19 (leyes sobre la santidad) y cap. 23 (leyes sobre las fiestas), etc. **<<**

[119] Se apuntan aquí dos críticas a la doctrina católica de los sacramentos: que quizá no fueron instituidos por Cristo y que son simples signos externos de la Iglesia (nota 101). <<

[120] Para la alusión al «Japón»: cap. 16, p. 200. Sobre la actitud de los holandeses y los debates, que ella suscitó desde 1654 en su país, en concreto, entre J. B. Stouppe (1673) y Jean Brun (1675): Gebhardt, (0.1), 1925/1987, V. pp. 34-36; síntesis en Moreau, (0.2), pp. 727-728, nota 29. <<

[121] Como es propio de una obra, presentada por su autor como filosófica (p. 12), se hacen análisis teóricos antes de la prueba histórica: antes, en relación a la revelación (cap. 1-2) y al estado (nota 115), y ahora en relación a las «historias». <<

[122] Esta distinción entre experiencia o imaginación y deducción o razón, hecha desde una óptica racionalista, es capital en esta obra («Introducción», § 5), porque lo es en el sistema (E, 2/40-44). <<

[123] En todo este contexto, Spinoza llama «experiencia», lo que llamó imaginación en los dos primeros capítulos (notas 19 y nota 50). Allí analizó su valor teórico, aquí demuestra su necesidad en orden a la práctica de la obediencia. Y más adelante explicará su utilidad y suficiencia para la justicia y la caridad (pp. 175-178). <<

[124] La doble oposición, ignorante/sabio, impío/piadoso pone de relieve que, si es calificado de «piadoso» aquel que solo conoce a Dios por la fe en las historias y vive de acuerdo con ella, con mayor razón debe serlo el sabio y honrado (caps. Xlll-XlV). Mas, si alguien no es ni una cosa ni otra, debe ser tenido por un «bruto» o un ser inhumano (nota 127; E, 4/50e, 4/71e). <<

[125] *Génesis*, 26, 12 s. (Isaac); *2 Samuel*, 16, 20 s. (Ajitófel y Absalón); *1 Reyes*,12 - *2 Reyes*, 17, y *2 Paralipómenos*, 10 y ss. (Judá e Israel). <<

[126] Para la alusión al Corán: CM, p. 265/33; Ep 42 (de Velthuysen), p. 218/25. <<

[127] Sobre la expresión final, que parece oponer «piadosos» y «sabios de las naciones» (p. 80/5), ha habido un largo debate, porque los equivalentes hebreos de los términos, «incola» y «nec», dados por Spinoza, tienen también otros sentidos. Ahora bien, esta lectura suya está acorde con la crítica que él hace a Maimónides, y va en la misma línea que la hecha a Shem Tob. Según éstos, aunque uno (*hic*), haga el bien, si no lo hace por fe, no es ni piadoso ni tampoco sabio. Según Spinoza, en cambio, si lo hace por fe, será piadoso; y, si por auténtica convicción, será sabio y, por tanto, también virtuoso y feliz, es decir, «piadoso» en el sentido más amplio de la palabra «pietas» (nota 124; E, 4/37e1; 5/41; A. Domínguez, (16), 1999, pp. 109-117. <<

[128] Texto tomado de: Maimónides, *Mischneh Torah* (*Repetición de la ley*), 8, 11 (reed. Jerusalén, 1955/6, p. 691). <<

[129] R. Joseph Shem Tob, *Kebob Elohim*, Ferrara, 1556 (ed. Tel Aviv. 1965/6). <<

[130] La crítica, dirigida contra Maimónides y Shem Tob, valdrá *a fortiori* contra Alfakar (p. 181/32) y, en general, contra los teólogos cristianos y los fariseos (E, 4/73e en relación a *1 Corintios*, 13, 4-7; y comparar con las opiniones de dos amigos de Spinoza: J. Jelles, (21): J-13-68) y P. Balling, (21), §§ 7-15. <<

[131] Tal como el mismo Spinoza señalará al final de § 1, el esquema de este capítulo sobre los milagros es claro: 1) introducción, en la que recuerda la opinión vulgar; 2) su tesis de que, como obras sobrenaturales, ni existen, 3) ni prueban la existencia de Dios; 4) que la Escritura entiende por milagros las obras necesarias de la naturaleza; 5) y que los textos sobre ellos deben ser interpretados según el método hermenéutico general, y tomando como guía la doctrina anterior. <<

[132] La alusión (§ 2) a la ley divina se refiere a: cap. 4. p. 32/17 ss. <<

[133] Para la idea vulgar de milagro: CM, p. 234/2 s., p. 267/21, p. 276/33 s.; E, 1/ap (a-d), 3/pref. (b); E, 2/18e (memoria y sorpresa). <<

[134] Referencia a Ajaz: cap. 2, p. 35/32 ss.; ver nota 92. <<

[135] Como aclara él mismo en la «nota marginal» (n*6), Spinoza se refiere de nuevo (p. 60/2) a las «nociones comunes», para las cuales remite a PPC, «Prefacio» de Meyer, p. 127 (nota 2); E, 2/40e2 (nota 112). **<<**

[136] Spinoza prueba, en síntesis, que no podemos conocer la existencia de Dios y su esencia por los milagros (hechos concretos y sobrenaturales) y que sí las conocemos por las cosas naturales (leyes necesarias y nociones claras o comunes). Y, en nuestra opinión, la clave de su primera tesis es la segunda, o sea, que la naturaleza y la razón harían imposible lo sobrenatural y supra-racional. <<

[137] Esta expresión recuerda el «asylum ignorantiae» (E, 1/ap(f); *supra*, p. 82/7 s. <<

[138] Mismo argumento: KV, II, 24, § 12-13; y ver P. Balling, (21), § 19). <<

[139] Spinoza no admite la distinción de los teólogos, entre sobrenatural (por encima de lo natural) y preternatural (fuera o al margen de), ni tampoco su explicación, de que ninguno de ellos contradice (contra) a la naturaleza ni a Dios: PPC, «Prefacio» de Meyer, p. 132-133 y nota 141; CM, II, 9, pp. 267-268 y nota 312; 12, p. 276 ss.; ver *infra* nota 180. **<<**

[140] *Deuteronomio*, 13, 3-6. <<

[141] Alusión al becerro de oro: *Éxodo*, 32, 1 ss.; p. 40/31 s.. <<

[142] Spinoza parece aludir a: pp. 41-42 (discrepancias entre los profetas) y pp. 66-68 (testimonios de Salomón y de San Pablo, calificados de filósofos). <<

[143] *1 Corintios*, 9, 20 ss; *supra*, pp. 35-44 (la revelación se adaptó, en su contenido, a las ideas previas de los profetas), p. 65/13 ss. <<

[144] Ver: pp. 81/31s., 84/11 s.; *supra*, cap. III, p. 48. <<

[145] La oposición entre lo «especulativo» y lo «práctico» es otra idea directriz del TTP, fundamental para la libertad de expresión (*Índice analítico*). <<

[146] Clara distinción entre lo «sobre-natural» y lo «preternatural» (p. 90/8); ver pp. 91/21s., 93/19 s., 95/34 s. <<

[147] Esta última aserción (§ 4, fin), que recoge la doctrina central de todo el capítulo, no implica por principio que Spinoza rechace como espurio todo texto que relate algún «milagro», sino que lo interpretará teniendo en cuenta la naturaleza de la lengua hebrea, las opiniones del escritor, las circunstancias del hecho, etc. (pp. 90-94; capítulo VII). <<

[148] Sobre la subjetividad de la experiencia o imaginación, tanto por el temperamento individual como por la experiencia previa: Ep 17; E, l/ap (g-i), 2/16-18, 2/40e1. <<

[149] Hecho ya analizado en: pp. 35-36. <<

[150] *2 Reyes*, 11. <<

[151] Spinoza ha atribuido estas opiniones a Moisés: pp. 38-40. <<

[152] *Isaías*, 13, 10 y 13. <<

[153] *Éxodo*, 4, 21 y 7, 3 (faraón); *Génesis*, 7, 11 (diluvio). **<<**

[154] Lo aquí calificado de «historia de la profecía» será explicado por Spinoza como una parte del método hermenéutico de la Biblia, en relación a la «historia de la naturaleza» (VII, pp. 98). Y, de hecho, ya ha sido utilizado en los capítulos I (lengua hebrea: «ruagh», etc.) y II (estilo y opiniones de los profetas) e incluso en su oposición al método puramente racional (notas 136 y 147, etc.). <<

[155] Con «el filósofo» (p. 95/20), clara réplica de «philosophus», aplicado en la Edad Media a Aristóteles, Spinoza se refiere a Salomón, cuya luz natural alaba (pp. 23, 28, 41, 66-68, etc). <<

[156] *Antiquitates judaicae*, II, 16, 5. Spinoza usa la traducción latina de Erasmo, que tenía en su Biblioteca (N-71 (*10*)). Es de notar que en el original griego no aparece el término «revelación» (*revelata*) ni el término «milagro» (*verbo miraculi*), sino algo así como «expresión paradójica» o extraña (*tou lógou to parádoxon*). Por nuestra parte, hemos omitido «a resistentibus», porque ni tiene equivalente en el texto griego original (error, quizá, por «gegonósin») ni le hallamos sentido alguno. Sobre el hecho aludido: Estrabón, *Geografía*, XIV, 3, 9; Arriano, *Anábasis de Alejandro*, 1, 26. Mientras que el primero (posible fuente de Josefo) atribuye el fenómeno a la suerte, ya que a los soldados de Alejandro les habría llegado, durante todo el día, el agua al ombligo, el segundo afirma que el mismo Alejandro lo habría atribuido a una intervención divina, ya que habría cambiado, inesperadamente, el viento (cesó el sur y sopló el norte). <<

[157] El texto se organiza en estos puntos. 1) Frente a las lecturas subjetivas y arbitrarias de las Escrituras, propias de los teólogos, Spinoza propone un método objetivo, análogo al de las ciencias naturales; 2) el método histórico-crítico, que se atiene a los textos y a su historia; 3) analiza y responde a las dificultades en torno a esos dos criterios; 4) y critica la opinión de Maimónides por anteponer la verdad de la razón al sentido del texto. <<

[158] Esta introducción recuerda la situación que movió a Spinoza a redactar el TTP, tal como él la describió en el prólogo (pp. 8-9) y ya antes en carta a H. Oldenburg (Ep 30, 1665, p. 166). <<

[159] Spinoza recoge aquí una expresión de su comentario a Descartes (PPC, III, p. 226), la cual se inspira en F. Bacon, (21), *Works*, 1963, I, p. 154 (pref. a *Nov. org*.), donde llama a su método «interpretación de la naturaleza» en oposición a «anticipación de la inteligencia». <<

[160] Ver: p. 31/12 ss. <<

[161] Ver: pp. 84-88 y notas 131 y 136. <<

[162] Ver: pp. 110-111. <<

[163] Como señaló Gebhardt (1925), todas las ediciones y traducciones anteriores a la suya, excepto la «editio princeps», habían omitido esta línea: «se colige (;) pero no en cuanto que la verdad es fácil o difícil de percibir». <<

[164] *Deuteronomio*, 4, 24 y *Éxodo*, 24, 17 (fuego); *Éxodo*, 34, 14 y *Deuteronomio*, 5, 9 (celoso). Si se tiene a la vista la pésima idea que tenía Spinoza de los «celos», es obvio que le parezca injurioso atribuirlos a Dios. <<

[165] Esta formulación, contraria a la de Maimónides (p. 114), de que hay que percibir la verdad de un texto para captar su sentido, no contradice, sino que propone una alternativa a lo dicho a propósito de los milagros (p. 91 y nota 147; p. 115/27 ss.): si el texto no es espurio, sino auténtico, y no se consigue hacerlo inteligible, debemos suspender el juicio sobre el mismo (p. 149). <<

[166] Parece que ésta es la única vez que Spinoza usa el término latino «genius», aunque aparece dos veces usado por otros (1/134; 4/51). Pero el uso más interesante es el que hizo por dos veces el «prologuista» de su *Gramática de la lengua hebrea* en la expresiva fórmula «linguae sanctae genius» (J-75b, fin = 1/286). <<

[167] *Mateo*, 5, 4. <<

[168] *Mateo*, 5, 39 s. <<

[169] Cristo no es legislador como Moisés (acciones externas: p. 70/31 ss.) ni profeta (revelación inmediata: pp. 64-65), sino doctor, como los apóstoles (doctrina universal enseñada por la luz natural: pp. 153-155). <<

[170] *Lamentaciones*, 3, 25-30. <<

[171] Ley del talión: *Éxodo*, 21, 24; *Levítico*, 24, 20; ver: p. 233/7-25. <<

[172] Por su carácter imaginativo, los libros proféticos son obras estrictamente personales o individuales, en el sentido popular del «quot capita, tot sensus» (*cuantas cabezas, tantos sentidos*) (E, l/ap (h)); y nota 46. <<

[173] Se refiere sin duda a que el Pentateuco no es obra de Moisés en su redacción actual (pp. 122, 130 ss.). Sobre los «católicos romanos» (infalibilidad del papa): Ep 67, p. 282 (carta de Albert Burgh); Ep 76 (respuesta de Spinoza). <<

[174] Spinoza no culpará a los fariseos de haber corrompido la lengua hebrea, pero sí de haberla descuidado: no dejaron gramáticas, etc. (p. l06), introdujeron puntos a su arbitrio (p. 107), no dejaron constancia de los diversos códices (pp. 109-110), fueron negligentes (p. 112): para los rabinos: pp. 134-141. <<

[175] Spinoza alude aquí (p. 108) al hecho de que fueron los masoretas (pp. 138-139) quienes introdujeron (ss. VII-IX) los signos de las letras vocales y de puntuación, y a las consiguientes divergencias entre expertos, de las que él podía tener amplia noticia por dos obras que tenía en su Biblioteca: la edición de Buxtorf (nota 16) y la recopilación de J. S. Delmédigo, *Collectanea decerpta* (.) *ex magno opere «Abscondita sapientiae»* (N-71 (*56*)). Sus opiniones se pueden leer en su *Gramática de la lengua hebrea* (*10*), en la cual dedica los cap. 1-3 a las letras, el 4 a los acentos, 5-9 a los nombres, 10-11 a las preposiciones, adverbios y pronombres, y 12-33 a los verbos. Su idea más original seria que todas las palabras hebreas se podían reducir al «nombre»; pero, quizá porque su texto quedó incompleto, la idea no parece muy coherente, a menos que ese término sea impreciso o genérico, como sucede en Platón (*Cratilo*, cit. KV, nota 226), donde «nombrar» equivale a designar o «significar». He aquí un ejemplo. «El legislador nos instituyó de algún modo el nombre de este dios, a saber, aquel que inventó el decir (*légein*) y el discurso (*lógos*) —pues decir (*légein*) es lo mismo que hablar (*eírein*)» (*Cratilo*, 408a). <<

[176] El texto y el sentido de estas dos últimas líneas han sido corregidos, se supone que por el Spinoza, en la lista de «erratas» (Gebhardt, pp. 368, 376). Para la alusión precedente a los milagros o historias: p. 104 y nota 172. <<

[177] L. Ariosto, *Orlando furioso*, X, 66 ss.; Ovidio, *Metamorfosis*, IV, 614 ss. <<

[178] *Jueces*, 15; (Sansón); *2 Reyes*, 2 (Elías). <<

[179] Para *Mateo* y *Hebreos*: p. 150/35 s.; para *Job*: p. 144/126 ss. Para Ibn Ezra: nota 16, etc. <<

[180] En este pasaje (p. 112-113) Spinoza critica, por un lado, a judíos y cristianos por reclamar una luz sobrenatural y, por otro, a ciertas sectas protestantes, como los contrarremontrantes (p. 246), por negar todo valor a la razón en orden a la salvación, frente a los remontrantes o arminianos, con los que él simpatizaba; *supra*, pp. 5-9, 69/19 s. (desprecio de la naturaleza y la razón); pp. 79-80, 82-83, 91, 95, etc. (refutación por Spinoza; nota 139). <<

[181] Maimónides, (19), II, cap. 25. Spinoza usa la traducción hebrea de Ibn Tibbon (Venecia, 1515), que él tenía en su Biblioteca (N-71 (*19*)). Gonzalo Maeso ha traducido del árabe, que es el texto original de Maimónides. Si se coteja su texto con éste, se verá que Spinoza elimina lo que no le interesa: alusiones a alegoría, necesidad, milagros, etc. **<<**

[182] Se repite aquí (p. 114) algo que ya se ha expuesto: la mayor parte del contenido de la Escritura son historias y revelaciones (pp. 98-99). Desde una perspectiva, no escriturística, sino psicológica, Freud fue más radical, ya que calificó las religiones de irracionales y de «delirios colectivos» (*El malestar de la cultura*, 1920: en *Obras completas*, Biblioteca Nueva, III, p. 15). <<

[183] El método hermenéutico de Spinoza sería, pues, menos «racionalista» y más histórico que el de Maimónides y el de su amigo L. Meyer, (21), IV, § 8; V, § 1), en cuanto que no subordina el sentido de una frase a su *verdad racional*. Es antes histórico que filosófico, inductivo que deductivo. Un especialista reciente lo valora como sigue. «Spinoza fue el primero en descubrir la problemática histórico-literaria en la investigación del Antiguo Testamento» (;) «los principios de una hermenéutica histórico-crítica fueron formulados por vez primera en Spinoza» (H. Kraus, (19), 1988, pp. 56-57). No obstante, cabe preguntarse si Meyer, como Maimónides, contra Alfakar, no dejan a la Escritura mayor valor teórico que Spinoza, aunque tiendan a coincidir con éste en cuanto a su valor práctico o moral (notas marginales 28, 29, 30). <<

[184] Sobre el Romano Pontífice: *supra*, p. 105/12ss. Puesto que los máximos representantes religiosos reconocidos, pontífices romanos o hebreos, no tienen autoridad para ello, solo el individuo puede, según su conciencia interna, ser el propio intérprete de los textos sagrados. Es la tesis de la reforma luterana. <<

[185] El esquema de este capítulo es claro: 1) Moisés no es el autor del Pentateuco, 2) sino tan solo del Libro de la ley y del Cántico, 3) tampoco es autor de los libros históricos; 4) pero todos ellos tienen un solo redactor, que parece ser Esdras. <<

[186] La autoría mosaica del Pentateuco se remonta a Filón (+45 d. C.) y Fl. Josefo (+98 d. C.); y, a través de S. Agustín (*Confesiones*, XII, 17, § 24), pasa a autores posteriores, hasta que Hobbes, (21), *Leviatán*, ed. 1651, trad. hol. 1667 (II, cap. 33) e I. de La Peyrère, (22), 1655, la ponen en tela de juicio señalando ciertas incoherencias que tal autoría comportaría: muerte y sepulcro de Moisés, paso del Jordán y expulsión de los cananeos, mención del Libro de las guerras de Dios. Esas y otras coincidencias (aldeas de Jaír, lecho de Og, horitas, etc.) hacen pensar que Spinoza, aunque no los cite, los tuvo a la vista, puesto que la obra de Hobbes circulaba en latín y en holandés y la de La Peyrère la tenía en su Biblioteca (N-71 (*54*)). **<<**

[187] *Deuteronomio*, 1, 1-5 (prefacio) en relación a 34, 1-6. <<

[188] De los dos sentidos que Ezra atribuiría a la expresión bíblica «el cananeo estaba entonces», a saber: «ya estaba» (antes no) o «todavía estaba» (ahora no), Spinoza se inclina por el segundo (pp. 124/29 s., 127/24 s.). Como en tiempos de Moisés estaban (todavía) los cananeos, no es Moisés quien escribe, sino otro posterior (ya no están). <<

[189] *Deuteronomio*, 3, 11. <<

[190] Cfr. *Deuteronomio*, 3, 14. <<

[191] *Deuteronomio*, 3, 13. <<

[192] Los dos textos aquí analizados y debatidos (notas 191 y 190) resultan problemáticos por la dificultad de identificar los lugares, por ser aludidos con denominaciones anteriores y contemporáneas al redactor del *Deuteronomio*. Dejando a un lado el significado exacto de la «semi-tribu de Manasés» (Totaro, (6.1) 2007, p. 605, nota 37), las divergencias, tanto para los traductores de Spinoza como de la Biblia, se centran en la forma de conciliar las dos expresiones latinas, «cum Bassan» (120/18) y «sub toto Bassan» (p. 120/22). La Biblia hebrea (inglesa) lee «cum» (*lekol*) en vez de «sub» y traduce «con todo el Basán», lo cual hace pensar que en Spinoza existe una errata («sub» por «cum»). Por el contrario, el segundo miembro de la frase, «quae vocatur terra gigantum», parece más correcto y claro en Spinoza que en las Biblias. En nuestra opinión, afirma dos cosas. (a) la redacción del v. 14 es una adición posterior a la versión original del v. 13 e intenta explicar que «aldeas de Jaír» (nombre todavía en uso) coincide con «jurisdicción de Argob» y «país de los gigantes» (nombres antiguos); (b) aunque ahora esas aldeas pertenecen a la tribu de Judá (*Paralipómenos*), en su día fueron de la tribu de Manasés (*Deuteronomio*); ver *Números*, 32, 41; *Jueces*, 10, 3-5; *1 Reyes*, 4, 13. <<

[193] *Números*, 1, 1; 2, 1; *Éxodo*, 33, 11, etc. <<

[194] *Deuteronomio*, 34, 5 y 10. <<

[195] *Deuteronomio*, 9, 26 s. De hecho, desde 27, 1 hasta el final, el redactor habla de Moisés en tercera persona. <<

[196] *Deuteronomio*, 34, 10 y 6. <<

[197] Con la mención de «Joram» (p. 122[*10n]) Spinoza adelanta un dato sobre el problema de la cronología y genealogía de los reyes de Israel y de Judá, que abordará después con detalle (pp. 132-134, notas 217-222). <<

[198] Respecto al Pentateuco (§ 2), Hobbes y La Peyrère, siguiendo el comentario de Ibn Ezra a *Éxodo*, 17, 14 ss. («Yavé dijo a Moisés: pon esto por escrito…»), aluden al «Libro de las guerras de Dios» como escrito de Moisés. Spinoza menciona, además, el «Libro de la alianza» (1.ª) y, sobre todo, «El libro de la ley de Dios» y el «Cántico» (pp. 122-124, l28/13ss.). Sobre la 1.ª y la 2.ª alianza o pacto: pp. 205-207. Y, completando a Ibn Ezra (p. 119, 2.º), Spinoza identifica «el libro de Moisés» con «el código de la alianza» (*Éxodo*, 20, 22-23, 33; en su capítulo 24 se ratifica esa alianza). <<

[199] Con «Jonatán» (p. 123/8) se alude a Jonatán ben Uziel (s. I a. C.). La paráfrasis caldea es la versión aramea o Targum, incluida en la Biblia de Buxtorf, que Spinoza tenía en su Biblioteca (nota 16). <<

[200] *Deuteronomio*, 31, 9-13. <<

[201] *Deuteronomio*, 32 (texto del Cántico) y vv. 45-47 (Moisés manda enseñarlo). <<

[202] Ver: cap. 7, espec. pp. 98-99. <<

[203] Cfr. *Josué*, 23-24, espec. 23, 1-2; 24, 1; 25-31. <<

[204] No había (ya) rey en Israel: *Jueces*, 17, 6; 18, 1; 19, 1; 21, 25. <<

[205] *1 Reyes*, 14, 19; 15, 31, etc. <<

[206] Los términos «autógrafo» (título del capítulo) y «apógrafo» (en el sentido exacto de p. 126/26: escrito «después» de los hechos) provienen de I. de La Peyrère, (22): según J. H. Kraus, (19), p. 56. <<

[207] Las tres citas bíblicas corresponden a: *Josué*, 1, 1; *Jueces*, 1, 1; Rut, 1, 1. <<

[208] Sobre Esdras (p. 126, fin): *2 Reyes*, 25, 27-29. <<

[209] La alusión a Ibn Ezra: p. 120 (lecho de Og y a las aldeas de Jaír). <<

[210] En tercera persona (p. 128): *supra*, p. 121, nota 195. **<<**

[211] *supra*, p. 18/6-12 y nota 22. Cuarto mandamiento: *Éxodo*, 20, 8-11 y *Deuteronomio*, 5, 12-16; décimo mandamiento: *Éxodo*, 20, 17 y *Deuteronomio*, 5, 21. <<

[212] Spinoza dice «haec»/estas cosas (p. 28/13). Pero el contexto demuestra claramente que se trata de adiciones (paréntesis de página 120) y de variantes (Decálogo). De hecho, él matiza: «addidit», «discrepantiam», «discrepare» (p. 128/3/6/9; *infra*, p. 140/32 s.: «varias lectiones». <<

[213] Partiendo de la hipótesis de que Esdras es el «redactor» de la serie de doce libros, que incluye el Pentateuco y los libros históricos (p. 126/30), Spinoza demuestra ahora que: 1) sus defectos no se deben a algún misterio, que hubiera que descifrar (fariseos), sino a que proceden de diversas fuentes, cuya compilación no ha recibido la última mano, tal como se desprende de muchos textos paralelos no coordinados; 2) más en concreto, de errores en las cronologías parciales y en la total; 3) de errores que, desde el mismo Esdras, han introducido los escribas o copistas; 4) que se manifiestan sobre todo en las notas marginales. <<

[214] *Isaías*, caps. 26-29. <<

[215] Cita de p. 129[n11]: *Isaías*, 36, 17. <<

[216] Cita de p. 129 [n11]: *2 Reyes*, 18, 32. <<

[217] Hasta aquí (§ 1, fin), Spinoza ha descubierto en el Pentateuco y en los siete libros históricos incoherencias y discrepancias (Judá y Tamar, Jacob y José, historias de Josué, de Saúl y David). Ahora pasa a examinar la cronología de la historia del pueblo hebreo, desde la salida de Egipto (ca. 1200 a. C.) hasta la destrucción de Jerusalén por Nabucodonosor (587 a. C.). <<

[218] Para el problema de la cronología (§ 2) Spinoza alude, de forma indirecta, a que ya Flavio Josefo (*Antiquitates judaicae*, VIII, 3, § 61), obra que tenía en su Biblioteca (N-71 (*10*)), y J. Gersón (comentario a *Jueces*, 11, 26: ver nota 16) lo habían planteado (Dujovne, (11), II, pp. 109-117; Moreau, (0.2), p. 746, notas 17 y 19). <<

[219] El texto original de esta nota (p. 132[n17]) es de la versión francesa de Saint-Glain, pues el de la nota latina era mucho más breve: «Sansón nació después de que los filisteos habían sometido a los hebreos». <<

[220] Desde «Cusan Risataim» (año 580) el cómputo está tomado de *Jueces*, 1-15. <<

[221] Spinoza dice «otros dos años» (p. 133/30), como la versión latina de Josefo (VI, 15, § 378: ver nota 218), lo cual está más acorde con cap. 10, p. 143. En cambio, el griego (versión original, que circularía en hebreo) dice «veintidós», lo cual da un total de «40 años», como se lee en: *Hechos*, 13, 21 (Moreau, (0.2), p. 747, nota 45; Totaro (6.1), 2007, p. 617, nota 51). ¿Cuál es la cifra correcta? ¿Cómo un gran experto como Erasmo no captó el error, al revisar la edición? <<

[222] Spinoza distingue aquí (p. 134) dos reyes, ambos llamados «Joram»: el primero, hijo de Ajab y rey de Israel, ya mencionado antes (p. 33); el segundo, hijo de Josafat y rey de Judá, también ya citado (p. 122*). Con las citas bíblicas, por él ofrecidas para estos cuatro y para otros personajes, como Jeroboán, parece que es posible reconstruir su genealogía y cronología (Moreau, (6.1), 1999, pp. 747-748, notas 49-50; Totaro, (6.1), 2007, p. 529, nota 27). <<

[223] El problema aludido se refiere a la edad y tiempo en que reinó Ocozías, ya que no concuerdan los dos textos aludidos: *2 Reyes*, 8, 26; *2 Paralipómenos*, 22, 2; cfr. Moreau (6.1), 1999, p. 748, nota 50; Totaro (6.1), 2007, p. 618, nota 55. <<

[224] En éste y en otros pasajes (nota 229), Spinoza alude a sus estudios juveniles de las Escrituras y distingue varias formas en que los textos de éstas han sido abordados: escribas o copistas, puntistas (masoretas) (p. 108/15), intérpretes, cabalistas (p. 136/1) y fariseos. En cuando a los «cabalistas», solo aquí mencionados, añadir que en su Biblioteca constan dos de los expertos judíos más célebres: J. S. Delmédigo, (N-71 (*56*), (*57*)) y Menasseh ben Israel (*118*), amigo de su padre. Se supone que conocía también la obra clásica de Abraham Cohen Herrera (*Puerta del cielo*, trad. del español al hebreo por Isaac Aboab, Amsterdam, 1655). Sobre el tema en el cristianismo: Frc. Secret, *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris, 1964. <<

[225] En la nota (p. 136 n19) Spinoza se refiere, aparte de los textos de Samuel, a otros dos: *Josué*, 15, 9; *1 Paralipómenos*, 13, 5-6; sobre David Kimchi: notas 16 y 314-315. <<

[226] El análisis textual morfológico (§ 4) viene a decir que en *2 Samuel* se cambia *bet* por *kaf*; en *Jueces, vau* por *yod*; y en *Levítico, alef* (*lo*: no) por *he* (*la*: un). <<

[227] Ese hecho (p. 137/10) estaba documentado en la obra de J. Buxtorf (nota 16), *Tiberias sive commentarium masoreticum* (Basilea, 1619): p. e. en *Génesis*, 24, 16; *Deuteronomio*, 22, 15-29, en relación a *Deuteronomio*, 22, 19 (única excepción). <<

[228] Spinoza insiste (p. 139/8) en su familiaridad con la «Biblia» (*Bibliis*), plural griego, en latín «Libri» (*Libris*) (nota 18). **<<**

[229] Para criticar a los «masoretas» (p. 139/25), que intentaron fijar (*masora*/tradición) y aclarar con diversas clases de notaciones o «puntos» («puntistas»: nota 224) el sentido del texto hebreo Spinoza cita la edición de Daniel Bomberg (Venecia, 1525-1526), reeditada por Buxtorf —-— (1618). <<

[230] Ver: *supra*, p. 137/29 s. <<

[231] Se refiere a: *1 Macabeos*, 1, 59-63 (matanzas de mujeres y niños a manos de Antíoco IV Epífanes); Josefo, *Antiquitates*, Xll, 5, § 4 (habla expresamente de quema de Biblias). <<

[232] Spinoza pasa al análisis de los demás libros del Antiguo Testamento. El esquema de este capítulo es claro: 1) da un repaso a once libros: *Paralipómenos*, *Proverbios*, *Isaías* y *Jeremías*, *Ezequiel*, *Oseas* y *Job*, *Daniel*, *Esdras*, *Ester* y *Nehemías*; 2) estudia algunas erratas y su origen, en oposición a los comentaristas; 3) extrae una conclusión general y termina con la fijación del canon por los fariseos en la época de los macabeos. <<

[233] La restauración del Templo por Judas Macabeo (p. 141/19) parece haber sido entre 166-161 a. C., quizá en 164 (*1 Macabeos*, 4, 52-61; *2 Macabeos*, 10, 1-8) (Totaro, (6.1), 2007, p. 623, nota 1). <<

[234] En esta oración de p. 141[n21], «*Pedaya…* nació», hemos restituido el texto, de acuerdo con la versión francesa de Saint-Glain, que desde Gebhardt suele ser integrada, de forma solo incompleta y anómala, en las versiones latinas, que son aún menos claras. <<

[235] La finalidad de esta nota marginal ([n*21]) es mostrar que *1 Paralipómenos* fue escrito o remodelado después de Judas Macabeo: porque pasaron 13 generaciones desde Jeconías y porque su dinastía ya había perdido la supremacía. ¿Cabe entrever en ello una alusión a *Mateo*, 1, 12-13? De hecho, este último texto sitúa a Jeconías «después de la cautividad», mientras que *1 Paralipómenos*, 3, 17-18 parece sugerir que él engendró dos hijos durante el período de su prisión, es decir, antes de cumplir los 37 o 38 de cautividad (*2 Reyes*, 25, 27). Spinoza supone, además, que la cautividad duró setenta años (37+33), por ejemplo, del 598 al 528. De ahí deduce otra dificultad de carácter cronológico: Zorobabel solo tendría trece o catorce años, cuando salió al frente de los judíos (538). Con lo cual haría una velada crítica a *Mateo* («que la gravedad del tiempo no permite explicar») y, además, a la coherencia de *1 Paralipómenos* por haber sido retocados o mal restaurados (ironía del «que estos libros fueron restaurados») (p. 148/31). <<

[236] Filón de Alejandría (ca. 20 a. C.-45 d. C.) escribió varias obras de exégesis bíblica, como: *De Abrahamo, De Josepho, De vita Moysi, De Decalogo, De posteritate Caini*, etc. M. Joël, (6.2), 1870, p. 62) señaló que Spinoza no tomó este y otros datos de la obra de Filón (*De temporibus*), que menciona más adelante (p. 146/12), sino de Azarya de' Rossi (*Meor ennayim*, Mantua, 1573). Pero hoy sabemos que la alusión al *Salmo* 88 y el título dado por Spinoza no se hallan ni en Azarya de' Rossi ni en sus extractos por J. S. Delmédigo (nota a p. 108/10); y sí, en cambio, en la versión, de autor incierto, que de la obra de Filón diera Annius de Viterbo (*Breviarium de temporibus*, reed. con otro título en 1555, pp. 342-437) (Moreau, pp. 750-751, nota 4). <<

[237] La cita exacta (p. 142/5), en las Biblias actuales, es: *Proverbios*, 25, 1. <<

[238] La noticia sobre los «rabinos» está tomada del *Tratado del sábado*, 30 b, incluido en el *Talmud babilónico*. <<

[239] Spinoza manifiesta más simpatía por el teórico helenizante *Eclesiastés* que por las confusas listas de *Paralipómenos* (p. 141/26 s.). <<

[240] Sobre las «Crónicas» mencionadas: *supra*, p. 129/21 ss. <<

[241] En este pasaje (p. 142, fin), la «editio princeps» escribe «in Jehojachimum» (con m), porque el texto bíblico se refiere a «Joaquim» (*Jeremías*, 22, 18). No obstante, Vloten/Land, sin decir por qué, escribieron «Jehojaquinum» y Gebhardt les siguió de forma explícita (p. 142/35). Moreau, (0.2), ha vuelto a la «editio princeps»; mas, suponemos que por una errata, ha traducido por «Joachin» (con «n»). La sucesión de los reyes de Judá en esta época habría sido: Josías, Joacaz, Joaquim (estos dos son hijos del primero), Joaquín, Sedecías. Spinoza, sin embargo, no suele distinguir la grafía «Joaquim» y «Joaquín», con lo cual resulta ambiguo. <<

[242] *Jeremías*, 45, 1. <<

[243] Los pasajes aludidos en la nota (p. 143[n22]) son: *Ezequiel*, 17, 12-13; *Jeremías*, 34, 3; Josefo, *Antiquitates*, X, 7, § 2; p. 148/34 ss. Según Spinoza, el actual texto de Ezequiel está adulterado, si se da fe a Josefo. <<

[244] Spinoza, tan parco en referencias bibliográficas, da aquí (p. 144/13), no solo el nombre del autor, sino también el título hebreo de su obra: Maimónides, (19), p. 437; *Tratado Babba Batra*, 15 a, incluido en el *Talmud Babilónico*. <<

[245] La opinión, fundada en Ibn Ezra y en Maimónides, de que en el texto citado de Ezequiel se trata de una parábola de origen gentil y, por tanto de una traducción, ya fue adelantada antes (pp. 43/13 s., 110/35 s.), en relación a la tesis de que hubo profetas paganos (pp. 50-51). Para la alusión a los hijos de los dioses (*Job*,1, 6-12; 2, 1-6) y a Momo, dios del reproche: Ep 7, p. 38 (Oldenburg) y Luciano, del que Spinoza poseía en su Biblioteca (N-71 (*101*)): *Dialogi selecti*, Lyon, 1635/6. <<

[246] Sobre estas «Crónicas» (p. 145/22): *Ester*, 10, 2-3. Spinoza tenía en su Biblioteca (N-71 (*108*)) el librillo del portugués: Joáo Pinto Delgado, *Poema de la Reyna Ester, lamentaciones de Jeremías*, *Historia de Rut y rimas varias* (Rouen, David Petit Val, 1627, in 8.º, 368 pp. Esta edición no coincide con la que existe en la BN de Madrid. <<

[247] Para Filón de Alejandría: nota 236. <<

[248] En nota a pie de página (p. 146/15*), Spinoza prefiere «hasta» a «más allá». En cambio, la Biblia hebrea/inglesa da la primera: «al»/«to» (hasta). <<

[249] En contra de lo que sugiere Spinoza (p. 146/19-20), el texto bíblico se refiere mejor a Darío II (+405 a. C.) que a Darío III Codomano (+330). **<<**

[250] Las alusiones (p. 147, fin) parecen ser éstas: *supra*, pp. 134-135 (rabinos); 106, nota 174 y pp. 136/28 ss. (fariseos). <<

[251] Los textos aludidos (p. 148, fin) son: *2 Reyes*, 25, 27-30 y *Jeremías*, 52, 31-34 (liberación de Joaquín en Babilonia); *1 Paralipómenos*, 3, 17-19 (genealogía de Jeconías, hijo de Joaquim) y *Jeremías*, 22, 30 («último versículo»), según el cual Jeconías (Joaquín) ni tiene hijos ni tendrá, por tanto, descendencia regia. <<

[252] El hecho aludido se halla en *Jeremías*, 39, 7: «a Sedecías le sacó los ojos (.) para llevarlo luego a Babilonia». <<

[253] Para la mención de «R. Salomón» (Selomo) (p. 149/9s.): 3|15*[n1] y notas 15-16 (Rashi). <<

[254] Sobre A. ben David (p. 150/[n25]): nota siguiente. <<

[255] El latín dice «R. Yehuda nomine Rabi» (p. 150/17). Seguimos el sentido obvio, que refiere la expresión a un solo personaje: R. Abraham ben David (1125-1198), comentarista provenzal del Talmud y conocido por sus iniciales como *Rab*. **<<**

[256] El latín dice «llamado Neghunja, hijo de Hiskia» (p. 150/25). Dado que «Hiskia» (en hebreo) es Ezequías y que el *Tratado del sábado* 13b y el *Tratado Chagiga* del *Talmud babilónico* dicen «Ananías, hijo de Ezequías», «Neghunja» debe de ser «Hananías». Por eso algunos sugieren que, por un intercambio de consonantes similares, frecuente en hebreo (pp. 136-137, 139-140), «Hananias» habría dado «Neghunia»: *ha/ne* (vau/nun), *na/ghu* (nun/ghimel), de donde *hana* = *neghu*. **<<**

[257] La expresión «ejemplares de los libros que fueron escritos en hebreo» (p. 150/35), referida al Nuevo Testamento (notas 16, 107, 199), alude a *Mateo* y *Hebreos*. Aunque Spinoza tenía en su Biblioteca (N-71 (*2*)) el texto griego de Tremellius, como no conocía bien ese idioma, solo cita dos términos griegos en la «nota marginal» (p. 151[n* 26])). Además, puesto que pensaba que la versión original era la siríaca o aramea, prefería la traducción latina, hecha a partir de esta última por el mismo Tremellius (Gebhardt, (0.1), V, p. 1) a la hecha por Teodoro de Beza a partir del griego (nota 107). <<

[258] Spinoza se funda en la contraposición entre revelación o profecía y ciencia o doctrina (nota 17). A partir de ahí estructura este capítulo como sigue: 1) los apóstoles escribían como doctores (ciencia racional); 2) pero hablaban como profetas; 3) de ahí que, como ellos eran ambas cosas, sus escritos coinciden en las «enseñanzas morales», pero difieren a veces en sus fundamentos teóricos. <<

[259] *Isaías*, 38, 1; 45, 1; 50, 1; *Jeremías*, 7, 1 s.; 8, 3. <<

[260] La «editio princeps» parece cometer dos erratas, al citar a S. Pablo (p. 151/30-34). En el primer texto, «infirmus» por «infirmis» (Appuhn, (0.2) remitía a la Biblia políglota de Londres; y Moreau, (02), lo hace a Tremellius). En el segundo, «quia» por «qui a». **<<**

[261] Para la alusión «signos» (p. 153/26): *Marcos*, 16, 15-20. <<

[262] Sobre la predicación a los «israelitas»: *Jonás*, 3, 1-2; *Éxodo*, 3, 10 (Moisés); *Isaías*, 6, 8-9; *Jeremías*, 1, l; *Ezequiel*, 1, 1-3. <<

[263] Referencia (p. 155/21) cap. 1: pp. 22, 6.º; 25/5-25. <<

[264] Alusión (p. 155/33) a cap. 7: pp. 98/13-24, 102/15-105/10. En las líneas siguientes Spinoza atribuye a los apóstoles, de forma explícita, el doble oficio de teólogos («doctores»), que deducen y explican, y de apologetas o divulgadores («profetas»), que adaptan al pueblo la religión, es decir, de las doctrinas reveladas o, como él prefiere, proféticas, cuya síntesis se halla en el «sermón de la montaña» (p. 155/9 [n27]). <<

[265] Spinoza cierra el capítulo deseando que desaparezca la superstición (p. 158/14). En el contexto precedente ha acentuado las diferencias entre Pablo y Santiago (Pablo no admitía «fundamento ajeno»: p. 157/10) a fin de retrotraer al inicio mismo del cristianismo las controversias y los cismas religiosos. Pero este final parece insinuar que, aún más que éstos, él detesta la falta de libertad y la ignorancia. <<

[266] Desde este primer párrafo, Spinoza da al lector las claves de las críticas hechas a su doctrina y de sus propias respuestas. Ellas marcan el esquema del capítulo. 1) Contra la acusación de ateo e impío, Spinoza afirma que: 2) la Escritura es sagrada y palabra de Dios, no por su letra, sino por su doctrina; 3) y, en ese sentido, también nos ha llegado incorrupta. <<

[267] Con la contraposición entre judíos o ley escrita en tablas y tiempos futuros o ley escrita en la mente Spinoza adelanta la tesis de que la razón natural es la copia más directa y auténtica de Dios: más que el arca, el Templo y la Ley. <<

[268] Spinoza se siente acusado de ateo (*supra*, p. 29/31 s.), de pecado contra el Espíritu Santo (p. 158/23), de impiedad (p. 161/32). A ello replica, de entrada, «ad hominem», acusando a sus adversarios de supersticiosos y de falsear, según sus propios deseos o caprichos, los textos de las Escrituras. Y, después, pasa a expone las ideas programadas (nota 266). <<

[269] Alusión a Jacob: *Génesis*, 28, 19. <<

[270] Los ídolos: *1 Reyes*, 12, 25-33. <<

[271] Para la oposición puro e impuro: PPC, I, ax. 9, p. 156/28 ss. <<

[272] *Jeremías*, 8, 8. <<

[273] *Éxodo*, 32, 19. <<

[274] Palabra «de Dios»: p. 23/7 ss. <<

[275] Ver pp. 60/29 ss., 61/20 ss., 62/2. <<

[276] Ver pp. 63/12-64/14. <<

[277] Esta última expresión, «la parte principal» (p. 163/3), se refiere a las enseñanzas morales: p. 99/8-25. <<

[278] Ver p. 149/35 ss. <<

[279] Sobre el precepto del amor (p. 165/12): *Deuteronomio*, 6, 5; *Levítico*, 19, 18; *Mateo*, 22, 36-40; *Marcos*, 12, 28-31; *Lucas*, 25-28; *Juan*, 13, 34-35. <<

[280] Como anuncia el título y se explica después (§ 1, fin), este capítulo tiene tres partes: 1) la Escritura enseña cosas muy sencillas, a saber, las necesarias para la obediencia del hombre a Dios; 2) el conocimiento intelectual de Dios no es común a todos; 3) sí lo es, en cambio, el conocimiento de la justicia y amor de Dios. <<

[281] Las referencias más directas son: cap. 2, pp. 31-32, 35, 42; cap. 5, pp. 76-77; cap. 6, pp. 89-91; cap. 7, pp. 106-111. <<

[282] Spinoza se refiere a intérpretes de la Escritura. Entre ellos está sin duda, en primer término, Maimónides; pero puede referirse también, más que a León Hebreo, a otros intérpretes judíos como Kimchi, Gersón, Grescas, Ibn Ezra, etc. Y no hay por qué excluir tampoco a los cristianos, desde S. Jerónimo a S. Tomás y desde Lutero a Calvino, *Institución de la religión cristiana* (trad. de Cypriano de Valera, 1597), que tenía en su Biblioteca (N-71 (*27*)). **<<**

[283] Ver p. 165/22 ss. <<

[284] En este pasaje y en otros similares (p. 174/22-8), Spinoza no separa amor al prójimo y obediencia a Dios. Cabe preguntarse, por el contrario, si no tiende a reducir la segunda al primero (pp. 175-178, especialmente p. 177, 5.º). <<

[285] En este párrafo (p. 168, fin) se aclara el esquema del capítulo y su título, y se lo completa con la alusión «conocimiento intelectual o estricto de Dios». <<

[286] Sobre Jehová: p. 38/23 ss. <<

[287] Esta distinción es utilizada en el *T. breve* (I, 1, § 9; 3, § 1; 7, § 1; TIE, § 97, 3) para diferenciar los auténticos atributos divinos de sus propios. <<

[288] Se refiere sin duda a «*Elohim*», presente en la Biblia desde su primera frase, «al principio creó Dios el cielo y la tierra» (*Génesis*, 1, 1). **<<**

[289] Spinoza parece exagerar aquí el contraste entre el conocimiento («ideas sublimes») de Moisés y su actitud moral poco correcta («dudó… y reprochó»): comparar con pp. 38-41. <<

[290] E, 5/23e: «los ojos del alma, con los que (el sabio) ve y observa las cosas, son las mismas demostraciones». **<<**

[291] Ver pp. 120/1 (monte Moria), 121/27-32. <<

[292] Ver p. 175/25 s. Estos atributos imitables (conocimiento, justicia, caridad) recuerdan aquellos que, en el *T. breve* (I, 7, § 7), Spinoza llamaba más bien modos de la cosa pensante (*wyze van de denkende zaak*), en cuyo contexto se refiere expresamente a «omnisciente, misericordioso, sabio». <<

[293] Ver pp. 35-41. Spinoza cita en ese pasaje los ejemplos de Josué, Isaías, Salomón, Noé, Adán, Caín, Labán, largamente de Moisés, y de Jonás. <<

[294] Ver pp. 25/26 ss.; 64/12-65; 93/9 ss. (Dios antropomórfico); *Marcos*, 16, 19 (Cristo «se sentó a la diestra de Dios»). <<

[295] Ante el posible dilema de fe u obras, Pablo o Santiago (p. 157/20-31), Spinoza opta por las obras. Pero es obvio que, como esas obras no deben ser puramente automáticas, exigen algún conocimiento, aunque no sea intelectual (pp. 170/7-15; 175/12-176/32). <<

[296] Acorde con esta doctrina, central en el TTP, está la anécdota de que Spinoza habría dicho a la mujer de su hospedero que, para salvarse, no tenía que inquietarse en buscar otra religión, sino contentarse con practicar la suya: «con tal que usted la aplique a una vida tranquila y devota» (C-25). <<

[297] De acuerdo con el título y lo que se dice al final de (§ 1), el esquema de este capítulo es: 1) introducción; 2) la doctrina principal de la Escritura es el precepto del amor; 3) concepto de fe y de fieles; 4) dogmas o fundamentos de la fe; 5) separación entre filosofía (teórica) y teología (práctica). <<

[298] La doctrina de la adaptación es capital en el TTP; y, como se ve aquí, constituye una de las bases de la libertad religiosa como libre interpretación individual, en la línea establecida por Lutero. Si Dios se adaptó a los profetas y éstos al pueblo, es decir, si la Escritura está adaptada al vulgo (pp. 32/17 ss., 45/18-29, etc.), cada uno puede e incluso debe adaptarla a sí mismo (pp. 173/21 ss., 178/30 ss.), sin que ninguna autoridad o secta pueda excluir a nadie. <<

[299] El precepto supremo del evangelio, de amar al prójimo como a sí mismo (nota 179), se traduce aquí en la tolerancia entre confesiones religiosas. <<

[300] En todo el contexto conservamos las expresiones de Spinoza: «dogmas de fe», «fe católica», «norma o regla de fe», etc., porque son voluntariamente equívocas y van asociadas a otras como «iglesia», «cismas», «caridad», «fieles», etc. <<

[301] Aparte de la cita explícita, «al comienzo del cap. 7» [p. 175], véase lo dicho en: pp. 157-158. <<

[302] La traducción literal de «sentire» por «sentir» (p. 175/14) es aquí preferible a «pensar», más abstracto o incluso racional, y también a «imaginar», sin duda correcto, pero que restringiría en exceso sus posibles referencias. Su sentido se sitúa entre el «sentimos que somos eternos» o que el alma humana «es eterna» (E, 5/23e y nota 274) y la «simple fe» (KV, nota 119; *infra*, nota 306). <<

[303] Sobre el «Anticristo»: *1 Juan*, 2, 18-23; 4, 3; *2 Juan*, 7; *2 Tes*., 2, 3-10. En estos pasajes se califica de tal a quien niega a Dios (al Padre y al Hijo, a Jesús); de ahí que, aun cuando también se dice que viene o vendrá al final de los tiempos, ya está en el mundo, y hay muchos. <<

[304] El tema de las «controversias en la Iglesia» (p. 177/13) es reiterativo en el TTP. Según Spinoza, la solución sería eliminar dogmas innecesarios y con ellos las discusiones teóricas. Claro que entre ellos estarían la Trinidad y la Encarnación (notas 22, 119, 127-130, 157, 169, 265, etc.). <<

[305] Los conceptos de «devoción», «arrepentimiento», «perdón», etc., que Spinoza mantiene aquí dentro de un contexto bíblico o más bien popular, reciben en el sistema de la *Ética* una valoración muy distinta (*Índice analítico*). <<

[306] La «fe» (p. 178/29) del TTP no siempre está ligada a los dogmas cristianos, pero tampoco al dogma spinoziano de la libre necesidad (pp. 65/31, 83/1 ss.). Suele estar fundada en el simple testimonio y ser «de oídas» (S. Pablo, *Romanos*, 10, 17), no la «verdadera fe» o fe racional del KV (notas 120, 180, 210). No obstante, aquí y en otros pasajes se acentúa su seguridad, propia también de la «experiencia», que es equiparada a ella con frecuencia en el mismo modo de conocimiento o grado de verdad (KV, nota 119; *supra*, nota 302), y es, a la vez, el distintivo de la «verdadera fe» (KV, notas citadas). En todo caso, los siete «dogmas» que se acaban de citar (pp. 177-178) y que definen su objeto religioso, son sumamente sencillos y, excepto los dos últimos, pueden revestir una forma racional. <<

[307] Para la alusión al «Sinaí» (p. 179/15): ver p. 18/20 ss. (en qué sentido pudo hablar Dios a los israelitas); pp. 84-88 (milagros y existencia de Dios). <<

[308] Sobre el mismo hecho: pp. 18-19. <<

[309] La referencia al «cap. 7» en: pp. 98-99. <<

[310] Spinoza finaliza este capítulo rogando al lector que preste «atención» a lo tratado, como hiciera en el «Prefacio» (p. 12/3-19). Esta actitud suya, de inspiración cartesiana (PPC, nota 58), ya la hizo en otras obras (KV, nota 243; E, nota 209). <<

[311] Este capítulo, que se limita a sacar algunas consecuencias de la última sección del capítulo anterior, tiene el esquema siguiente: 1) opiniones opuestas sobre las relaciones entre la razón (filosofía) y la fe (Escritura, teología); 2) la Escritura no es, como pretende Alfakar, ni toda verdadera ni siempre coherente; 3) la razón tampoco es autosuficiente, como querría Maimónides, puesto que no prueba el fundamento de la teología, a saber, que los hombres se salvan por la sola obediencia; 4) la separación entre ambas es ventajosa para la misma teología, puesto que, sin necesidad de ningún espíritu o inspiración especial, hace posible la salvación de todo el género humano. <<

[312] Para la alusión implícita ver notas siguientes sobre Alfakar y Maimónides; Ep 43, pp. 224-225. <<

[313] Ver p. 113/7 ss. <<

[314] Jehudá Alfakar (+ 1235), prestigioso judío de Toledo, fue médico de cámara de Fernando III de Castilla y León. Spinoza alude a la carta que él envió a David Kimchi (nota 16), criticando la doctrina de Maimónides: textos y bibliografía en J. Adler, (6.2), 1996; N-71 (*1*). <<

[315] En esta «nota marginal» (p. 181[n*28]) y en las dos siguientes, que solo existen en la copia de Prosper Marchand, se remite a la obra de L. Meyer, (19), 1666, y se sugiere que ésta tiene analogías con el TTP en los puntos referidos: TTP, 15, p. 181[n*28] = Meyer, XI, § 9, p. 75, trad. pp. 174 ss.; p. 184 [n*29] = Meyer, XI, p. 76, trad. p. 176; p. 188 [n*30] = Meyer, epíl., p. 115, trad. pp. 244-248. Puesto que estas tres notas se refieren al debate medieval entre R. Alfakar y D. Kimchi sobre el método hermenéutico de Maimónides, han suscitado problemas sobre la relación entre los dos amigos y de uno y otro con los tres judíos.

De hecho, en la nota (p. 181/7[n*]) que precede a estas tres, Spinoza dice haber leído la carta de Alfakar «contra Maimónides», la segunda por él dirigida a Kimchi, por lo cual habla de algo que conoce por sí mismo. Por su parte, Velthuysen, en su crítica del TTP (Ep 42, pp. 210, 215), tacha de ambigua la actitud de Spinoza ante Meyer; y Spinoza, en su respuesta, le replica que, justamente en ese pasaje, él se había alejado, a la vez, de Alfakar y de Maimónides, aunque evita aludir a su amigo Meyer. En realidad, el auténtico adversario, tanto de Meyer como de Spinoza, es Maimónides, al que critican en los pasajes citados. Y por eso sus primeros lectores asociaron a los dos amigos, haciendo circular sus obras en un mismo tomo (L-19 [b]).

Es cierto que Spinoza se distancia de Maimónides y de Meyer, en cuanto que él no hace depender «el sentido» de un texto bíblico de su verdad, y que, en coherencia con ello, llega a afirmar que la verdad básica de la Escritura es que «los hombres se salvan por la sola obediencia», es decir, por la fe y el amor, sin necesidad de ciencia alguna. Ahora bien, como esa salvación de los ignorantes no es comparable a la de los sabios, y, además, la primacía concedida al sentido no impide a Spinoza vaciar de «verdad» gran parte del texto bíblico, su resultado viene a ser análogo, no tanto al de Maimónides cuanto al de sus amigos, L. Meyer, P. Balling y J. Jelles; ya que, al fin, la *verdadera salvación* no la alcanzaría el hombre por la fe y sus obras, sino por la luz de la razón y sus acciones. No es, pues,

casual que Meyer afirme en el «epílogo» que es *la razón* la que debe resolver el problema de «Dios, el alma racional y la felicidad humana», y que esta fórmula coincida, casi a la letra, con el subtítulo del *T. breve* de Spinoza. Si esto es así, tiene escasa relevancia saber si, con la expresión «yo he leído esto en alguien» o «lo he oído a alguien», Meyer aludía al Spinoza de la *Apología* o del primer borrador del TTP o a otro autor. Lo decisivo es que la «coincidencia» no fingida de ambos en lo esencial invitaba al uno y al otro al respeto mutuo y a la cautela, que su época les imponía. <<

[316] El tema de la corporeidad de Dios en la Escritura ocupa gran parte de la obra de Maimónides, (19), I, caps. 1-4, 8-13, 26, 37-48; II, caps. 1-2 («Dios único e incorpóreo»). Spinoza aplica al mismo tema la teoría hermenéutica de Alfakar para refutarla a continuación. <<

[317] Spinoza pretende (p. 182/20) situarse en medio de dos actitudes extremas: Alfakar (sentido literal y no razón) y Maimónides (razón y sentido alegórico), Spinoza (sentido literal y razón). El punto decisivo es la actitud ante los «milagros» y el antropomorfismo: pp. 91-96 y nota 147; pp. 100-101 (sentido-verdad); pp. 103-105, 109/30 s., 111-112, etc. (milagros y misterios). <<

[318] Maimónides, (19), I, caps. 9-10 y 29, 36. <<

[319] Cfr. pp. 41-42, etc. <<

[320] Cfr. pp. 130 ss., 133/15 ss., 136/13 ss., 147-149, etc. <<

[321] No está claro a qué pasaje se refiere Spinoza; quizá a: pp. 44, 49/33 ss., 61/23 ss., 70-72, 78-79 (oposición entre conocimiento natural y fe en las historias). <<

[322] Cfr. pp. 174, 176/18 ss. <<

[323] Cfr. pp. 161/9 ss., 162/31 ss. <<

[324] Cfr. pp. 98/18 ss., 115/14 ss. <<

[325] Capítulo 2: pp. 30/33, 32/12. <<

[326] Ánimo justo: pp. 17/9 s., 21/23 s., 31/28 ss. <<

[327] Cfr. p. 31/1 ss. <<

[328] Spinoza reduce aquí (p. 186/22) el Espíritu Santo a la razón; y sus frutos, a las buenas obras (ver: pp. 24-27 y notas 155 y 258). <<

[329] De acuerdo con lo que sugieren el título y el primer párrafo, el esquema de este capítulo es: 1) concepto de derecho natural individual; 2) naturaleza del Estado como poder absoluto, y 3) como Estado democrático; 4) derecho civil individual; 5) relaciones entre derecho y religión revelada o positiva. <<

[330] La ley suprema aquí descrita coincide con el conato, en cuanto que define la esencia de una cosa como activa (E, 3/6-7). Por otra parte, la distinción capital, que ahora se establece, entre ley natural universal e individual o particular, es análoga a la antes descrita, en relación a «auxilio» y a «ley» (pp. 45/31 ss., 57/23 ss., 82/26 ss.). No distinguir la segunda de la primera conduce a graves equívocos. <<

[331] No hay pecado antes de la ley (S. Pablo, *Romanos*, 7, 7; Hobbes, (21): *Leviatán*, cap. 13; TTP, 16, p. 198[n34]; TP, 2, § 18. El hombre, que aquí se contrapone a «sabio» no solo se supone que es totalmente «ignorante», equiparable a un recién nacido y a un demente, sino también totalmente solo o aislado («individuo»). Por eso, su derecho «absoluto» será descubierto enseguida como inoperante, aunque no como inexistente. <<

[332] Esta doctrina, que identifica derecho con poder natural y «apetito» (TP, 2, § 5), aunque radicalmente opuesta a la clásica, desde Aristóteles y los estoicos, que lo identifica con la razón, no hace sino subrayar que también quienes no tienen razón o su uso, poseen derechos (Hobbes, (21): *De cive*, 1, 8, ed. 1642: si hay derecho a un fin, lo hay también a los medios). Lo cual está hoy de plena actualidad: no solo en los minusválidos de todo orden, sino también en quienes viven en situaciones inhumanas, que por eso mismo se ven inducidos a actitudes de rebelión o anarquía. <<

[333] Este párrafo, que será recogido casi a la letra en el TP (II, § 8), subraya que la razón humana individual suele ser subjetiva, en lo que a cada cual le concierne, y por eso mismo más impotente ante los propios afectos e intereses, como demuestra a cada paso la *Ética* (3/pref, 4/pref, 4/17e, 5/10e, 5/41e). <<

[334] La referencia al cap. 5: pp. 73-74 en relación a p. 47/7 ss. (sociedad necesaria). <<

[335] Lo que aquí se dice de la tendencia a asociarse viene a coincidir con la doctrina clásica de la sociabilidad natural, como el mismo Spinoza reconoce (TP, 2, § 15; E, 4/35e; 4/37e1-2). Por otra parte, también él confiere a lo jurídico cierta base ética, de someter el apetito a la razón (TP, 2, § 6; 5, § 1; E, 4/37e1 (b): «fundamentos del Estado»); ver Hobbes, (21): *Leviatán*, caps. 14-15: ed. 1651). <<

[336] Spinoza formula (p. 192) dos hipótesis de promesas inválidas: que sean hechas bajo la violencia (ladrón) o que vayan contra la propia vida (no comer largo tiempo), a fin de subrayar que el pacto social nunca rompe ni debe romper con la naturaleza (Ep 50), o sea, con las necesidades esenciales (utilidad), que no se reducen a la mera subsistencia (TTP, 17, p. 201; TP, 2, §§ 11-12; Maquiavelo, *Discursos*, III, 42). Por el contrario, Hobbes estipulaba: «los pactos arrancados por miedo son válidos» ((21): *Leviatán*, cap. 14, fin; 15/princ., 3.ª ley: ed. 1651). <<

[337] En lo que sigue (p. 193) Spinoza habla, indistintamente, de «summa potestas» y de «summae potestates». Con ésta se refiere también, desde el «Prefacio» (pp. 6 y 12) y a continuación («estamos obligados»), al gobierno de su país. Su «supremacía» es doble: respecto a los súbditos, hasta imponerles la pena capital; y respecto a la Iglesia, en cuanto al gobierno general y al culto externo. Es el sentido que ya le diera H. Grocio: *De imperio summarum potestatum circa sacra* (París, 1647), obra que él tenía en su Biblioteca (N-71 (*112*)), así como otra de teología (*41*). **<<**

[338] Aunque este párrafo (p. 194) es de inspiración realista y no idealista en los móviles, la práctica en él propuesta es antimaquiavélica (*Príncipe*, cap. 19), y será mantenida por Spinoza (TP, 5, § 7: no tirano; 8, § 6: sí Consejo numeroso; 10, § 1: no dictador). En este contexto es lógica su apelación a Séneca, pues sus ideas estoicas son más humanistas que pragmáticas (nota 116); ver TIE (nota 6), E (notas 180, 232, 285). <<

[339] Spinoza funda aquí la racionalidad de la obediencia al Estado en su constitución democrática (elevado número) y en el propio egoísmo y orgullo de los que mandan, dos claves que en el TP utilizará para moderar con amplios Consejos el régimen monárquico y el aristocrático. <<

[340] La misma idea, casi literalmente, en: TP 3, § 6, pp. 286/20-25; E, 4/73. Para Hobbes, (21): *Leviatán*, caps. 18 y 21: ed. 1651. **<<**

[341] Para los hijos, etc.: TP, 6, § 4; E, 4/c13; en clara oposición a Hobbes, (21): *De cive*, X, 5: ed. 1642; *Leviatán*, cap. 20: ed. 1651. **<<**

[342] El carácter natural de la democracia se hallaba ya en una obra de Johan van den Hove, que Spinoza tenía en su Biblioteca (N-71 (*92*)); cfr. TP, nota 250. <<

[343] El derecho civil y la justicia solo tienen sentido (son eficaces), al interior de un estado constituido sobre la voluntad ciudadana: E, 4/37e2; TP, 2, § 1 y § 23. <<

[344] Sobre la intrínseca fragilidad del derecho internacional: TP, 3, §§ 13-18. <<

[345] Nadie debe usurpar las funciones del estado (p. 197), ni siquiera para favorecerlo: TP, 4, § 3. <<

[346] En esta densa nota (p. 198[n34]) Spinoza cita a S. Pablo (*Romanos*, 9, 18-23, en relación a *Isaías*, 45, 9-13) para matizar las relaciones entre fe y razón, obediencia y libertad, etc. (CM, II, 8, p. 264; *supra*, notas 258, 331). <<

[347] En estos últimos cuatro párrafos (pp. 198-200), Spinoza responde a cuatro objeciones que plantean el problema clásico de las relaciones entre la Iglesia (Estado judío y cristiano: «imperium christianum», p. 200/20) y el Estado. Su respuesta consiste en que el Estado es el poder supremo (*suprema potestas*) (nota 337) y, por tanto, único, y que la religión revelada o el derecho divino positivo es posterior a algún pacto, llámese alianza con Dios o Estado. No es, pues, vinculante ni para los súbditos (p. 198/4 ss.) ni para las autoridades estatales (p. 198/30 ss.). <<

[348] La alusión a Daniel en: *Daniel*, 3; a Eleazar en: *2 Macabeos*, 6, 18 ss.
<<

[349] La alusión a los holandeses: p. 76. <<

[350] De acuerdo con el título y con lo que se dice más abajo (p. 203), el esquema del capítulo es el siguiente: 1) los súbditos nunca transfieren todo su poder al Estado, aun cuando los monarcas se revistan de una autoridad divina; 2) estructura del Estado hebreo en vida de Moisés y después de ella; 3) razones de su gran poder; 4) la división interna, iniciada con los levitas, fue la causa de su ruina. Sobre el contraste entre teoría y práctica: TP, 1, § 1. Sobre el «reino de Dios», es decir, el derecho eclesiástico en la historia del pueblo hebreo: Hobbes, *Leviatán*, cap. 40; cfr. cap. 35. <<

[351] La cita de Tácito (p. 202 n35: *Historias*, 1, 25; TP, 7, § 14, p. 313/34 ss.), de cuyas obras tenía Spinoza dos ediciones en su Biblioteca (N-71 (*4*) y (*159*), confirma que el mayor peligro siempre viene de quien está cerca, ya que la venganza, en cuya raíz suele ocultarse la envidia, es un móvil sumamente poderoso (cfr. p. 74/3 ss.; E, 3/40-41, 4/cl3). <<

[352] Spinoza piensa, ante todo, en la libertad de pensamiento (pp. 74, 192/7 ss., 239 ss.; TP, 3, § 8; 4, § 4; 5, § 1). Hobbes piensa más bien o tan solo en la vida misma (Hobbes, (21): *Leviatán*, cap. 14: ed. 1651). **<<**

[353] Obediencia, en oposición a esclavitud: p. 194/25 ss.; TP, 2, § 19. <<

[354] Sobre la reverencia y afectos afines: E, 4/54e; TP, 4, § 4, p. 293 ss. <<

[355] Aunque Spinoza sabe bien que la libertad humana no tiene el poder de controlar la propia lengua (E, 3/2e (d); Ep 58, p. 266 s.), sabe también que los poderosos y, en primer lugar, los Estados no liberales acuden a mil recursos para controlar al pueblo, sin excluir sus idiomas, y lavar sus cerebros, teoría clásica desde los ídolos de Bacon hasta la ideología de Marx. <<

[356] Este párrafo aclara el esquema del capítulo, que hemos dado (nota 350). <<

[357] La referencia (p. 204-205) es: Tácito, *Historias*, IV, 1. <<

[358] Q. Curcio (cit. nota 6), VIII, 14, 46; IX, 6. 24 ss. <<

[359] Cfr. Tácito, *Anales*, I, 10, 24. <<

[360] Curcio, VIII, 8, 14-15. <<

[361] Cfr. Curdo, VIII, 5, 10-12. <<

[362] Spinoza acude aquí (§ 2) a lo dicho: pp. 74-75, 193-194. <<

[363] Cfr. pp. 196-197; ver pp. 168/10 ss., 174/9 ss. <<

[364] El término «teocracia» ya fue aplicado al Estado judío por Josefo (*Contra Apionem*, II, 16, 165). Ideas análogas sobre el derecho eclesiástico en la historia del pueblo hebreo se hallan en Hobbes, (21): *Leviatán*, cap. 40; y cap. 35: ed. 1651). <<

[365] La frase citada en: *Éxodo*, 19, 16 ss.; 20, 18 ss. **<<**

[366] El texto se halla en: *Deuteronomio*, 5, 24-27. <<

[367] Hemos omitido el resto de la nota (p. 205 n 37), que solo existe en Saint-Glain, porque parece una simple exégesis de los pasajes bíblicos citados en el texto latino, el cual solo existe en el manuscrito de Murr. <<

[368] La alusión al Templo en: *Éxodo*, 25-27. <<

[369] Sobre Aarón: *Números*, 3 ss. <<

[370] Para los levitas: *Números*, 18, 20 ss. <<

[371] Sobre la organización del estado, etc.: *Números*, 1, 2 ss.; 34, 1 ss.; 27, 15 ss. <<

[372] Sobre el ejército: *Números*, 1, 2 ss. <<

[373] El arca, etc.: *1 Samuel*, 4, 3 ss.; 14, 18; *2 Samuel*, 11, 11. <<

[374] En esta nota histórica (p. 210 [n35]) se alude primero al Consejo de los setenta: *Josué*, 24, 31; *Jueces*, 2, 7. <<

[375] En la misma nota se alude sucesivamente a Ajías, profeta de Silo, a Roboán, rey de Judá y de Benjamín, y a Jeroboán, rey de las demás tribus: separación de Judá e Israel (*1 Reyes*, 11-14; *2 Paralipómenos*, 10-13). Señalar que Josafat sería rey de Judá posteriormente (*2 Paralipómenos*, 17-20). <<

[376] Tribu de Benjamín: *Jueces*, 19-21; *infra*, nota 405. <<

[377] Ver textos citados en nota 374. <<

[378] Para ancianos: *Josué*, 24, 31; *Jueces*, 2, 7. <<

[379] Sobre las elecciones citadas: *Jueces*, 6, 11 ss. (Gedeón); 13 (Sansón); *1 Samuel*, 3 (Samuel). **<<**

[380] Spinoza insiste reiteradamente en la separación entre poder legislativo (pontífices o levitas) y poder ejecutivo o administrativo (príncipes o jefes militares): pp. 208/15 ss.; 209/16 ss.; 213/23 ss.; 218/31 ss. <<

[381] La cita completa (p. 213) es: Curcio, IV, 13, 8; *supra*, p. 204-205. **<<**

[382] La cita litera (p. 21/inicio) se halla en: *1 Samuel*, 26, 19; *supra*, p. 39/29 ss. <<

[383] La cita literal (p. 215, fin): Tácito, *Historias*, II, 4. <<

[384] Cfr. *Levítico*. 25, 8-13, 23-34. <<

[385] Aparte de la referencia dada (*Deuteronomio*, 16), las tres fiestas judías, Pascua, Pentecostés y Tabernáculos, son descritas en otros textos (*Levítico*, 23; *Números*, 28-29). <<

[386] La alusión a Manasés (p. 217) en: *2 Reyes*, 21, 7. <<

[387] La misma idea (p. 217) en: TP, 5, §§ 2-3; *supra*, p. 47/26 ss. <<

[388] Cita, solo indirecta (p. 218), de Tácito: *Historias*, II, 4. <<

[389] *1 Reyes*, 12, 25 ss. (Jeroboán). **<<**

[390] *Números*, 16-17. <<

[391] *Deuteronomio*, 31, 27. <<

[392] *1 Samuel*, 8, 5, 19-20; p. 205/24. <<

[393] La expresión «un Estado dentro del Estado» (p. 220/inicio), con la que en el s. XVII se solía criticar la intromisión de la Iglesia en la política nacional, la utiliza Spinoza, en otro contexto, para negar que el alma tenga un poder absoluto sobre el cuerpo y sobre el mundo (E, 3/pref (a)); TP, 2, § 6). <<

[394] *1 Samuel* 13, 8-14; 15-16. <<

[395] Se atribuye aquí a los profetas (p. 219, fin) lo que se ha dicho de cualquier Estado (pp. 196-198). Por eso no es extraño que Spinoza repita esta crítica, relativa a los graves trastornos, que suele plantear la sucesión monárquica, en el momento de valorar y criticar la teoría del realismo político de Maquiavelo (TP, 5, § 7). <<

[396] El segundo Estado hebreo comienza con el regreso del destierro y la reconstrucción del Templo (2.º Templo) y comprende dos etapas: la primera, de sumisión a los persas y los griegos, y la segunda de cierta independencia a partir de la rebelión de los macabeos. <<

[397] Alude a: p. 205/15 ss; pp. 74/32 ss., 198/3-29: el derecho divino revelado o positivo solo es derecho en virtud de un pacto o alianza. Pues en el estado natural Spinoza, a diferencia de Pablo (*Romanos*, 1, 20; p. 68 y nota 107), no contempla ni religión natural ni derecho alguno, que pudiera inspirarse en ella (*Romanos*, 7, 7; p. 190 y nota 331). <<

[398] Este capítulo tratará los tres puntos siguientes: 1) caracteres más notables del Estado hebreo; 2) de ellos se deriva que es peligroso introducir la religión en la política y cambiar el gobierno popular por el monárquico; 3) de la práctica de otros Estados se deriva, en cambio, el peligro de cambiar la misma monarquía. <<

[399] Pacto con Dios solo interior, de corazón: pp. pp. 158/28 ss. y *2 Corintios*, 3, 3). <<

[400] El pacto del pueblo hebreo con Dios es irrepetible, porque ya no puede referirse a leyes externas, y porque, además, era propio de un pueblo aislado e incomunicado, cosa hoy imposible. <<

[401] Sobre el «segundo Estado» hebreo: pp. 215, 220-222, 234. <<

[402] Cita exacta: *Malaquías*, 2, 7 ss. <<

[403] Cita de Josefo, *Antiquitates*, XVIII, 1, 3; *infra*, p. 25/24 ss. <<

[404] Pacto con el rey de Aramea: *2 Paralipómenos*, 16, 7-10. <<

[405] *Jueces*, 20 (batalla entre Israel y Benjamín). <<

[406] *2 Paralipómenos*, 13, 17 (batalla entre Abías y Jeroboán). El texto bíblico dice realmente «500.000», que Spinoza traduce «quingenta millia», aunque los traductores españoles la habían rebajado a 50.000. <<

[407] *2 Paralipómenos*, 25, 21-24. <<

[408] *2 Paralipómenos*, 28, 5-8. <<

[409] Alusión a años de paz: *supra*, p. 132; *Jueces*, 3, 11, 30; 5, 32, etc. **<<**

[410] *1 Reyes*, 18, 4. No se trata de Abdías, profeta de Israel, sino del mayordomo de Ajab, rey de Israel, y de su encuentro con Elías, profeta de Yavé, en lucha contra los profetas de Baal, protegidos por el rey y su esposa Jezabel. <<

[411] Spinoza afirma (p. 225/25) que Pilato condenó a Cristo, «cuya inocencia conocía»: Josefo, *De bello judaico*, II, 8; *Antiquitates*, XV, 10; *supra*, p. 223. <<

[412] Sobre esto (p. 227): TP, 5, § 7; 8, § 9, p. 238; *supra*, p. 198. <<

[413] Spinoza califica de «un ejemplo fatal» (p. 227) la del pueblo inglés con la ejecución de Carlos I (1649) y la posterior instauración de un régimen republicano con Oliver Cromwell, que asumió el título vitalicio de «Lord Protector» (1653), después del cual se restauró la monarquía Estuardo con Carlos II (1660). De hecho, él tenía en su Biblioteca (N-71 (*158*)), en traducción holandesa (1660), la *Historia de su Majestad Carlos II, Rey de Inglaterra*…, que comienza con la muerte de su padre, Carlos I, y llega a 1660. <<

[414] El texto alude, sucesivamente, al asesinato de tres reyes romanos: Tito Tacio, Tarquinio Prisco y Servio Tulio (753-534), a la instauración del triunvirato (60 a. C.) y al nombramiento de Octavio Augusto como emperador (27 a. C.). (Spinoza pudo haber leído el relato en Maquiavelo (*Discursos*, 1, 4), ya que él tenía en su Biblioteca (N-71 (*38*)): *Tutte le opere*, ed. 1550. Y tenía, además, el *Princeps* (*87*) trad. lat., 1580). En su opinión, como sus reyes (cabeza) eran corruptos y, en cambio, el pueblo (tronco) aún era joven, pudo éste alcanzar la libertad. **<<**

[415] En síntesis, se recuerda aquí que, después de que las Provincias del Norte se levantaran contra Felipe II, «último conde» (no Guillermo II de Orange, como dice Feuer, p. 95), y se declararon independientes (1579), el conde de Leicester, Robert Dudley, por imposición de la reina Isabel Iª, ocupó el puesto de gobernador general (1585-1587). Según Spinoza, tanto uno como otro habrían sido «usurpadores» frente a los Estados Generales, tal como Hugo Grocio, primero, y éstos después (1587), habían denunciado. Tras la caída de Jan de Witt (1672), dirá, en cambio, que «el condado de Holanda se quedó sin conde, cual un cuerpo sin cabeza», porque los holandeses lo decapitaron (TP, 9, § 14). <<

[416] Tal como se anuncia en su título, este capítulo tiene dos secciones, a las que se puede añadir la respuesta a una objeción. 1) El derecho sobre las cosas religiosas lo detenta el Estado, porque en él tiene su origen todo derecho; 2) en el derecho del Estado de dictar e interpretar las leyes entra, en concreto, el de administrar los asuntos religiosos (*ius in sacris*) en orden a la paz; 3) carece, pues, de base la reclamación contraria de los eclesiásticos en los Estados cristianos. Para la alusión inicial a lo «dicho»: pp. 193/9 ss.; 198/30 ss.; 226/3.º. <<

[417] El hecho aludido tuvo lugar en el año 390 d. C. y fue consecuencia de la matanza de cristianos en Tesalónica. No obstante, con Teodosio llegó el cristianismo a religión oficial del Estado (I Concilio de Constantinopla, en 381). Spinoza defiende que la «excomunión» debe incumbir al Estado (p. 235/24 ss), como sucedería, según él, entre los judíos (p. 222/7-12). <<

[418] Cfr. *supra*, pp. 193/9 ss.; 198/30 ss.; 226/3.º. <<

[419] Cfr. *supra*, p. 116/29 ss. (libertad de conciencia individual). **<<**

[420] Cfr. *supra*, pp. 174-175 (reino de Dios). **<<**

[421] Cfr. *supra*, pp. 189 ss., 196 s. <<

[422] *Eclesiastés*, 9, 2; *supra*, p. 87 (Salomón); pp. 190-191, 198-199 (estado natural). <<

[423] Cfr. cap. 4, p. 59/29 s. <<

[424] Es decir, en el cap. 16, p. 196 (la cita de nota anterior es un inciso). <<

[425] Cfr. pp. 198, 205 (democracia); pp. 205-207 (hebreos). <<

[426] Probable alusión: p. 206/19 ss. <<

[427] Cfr. *supra*, pp. 200/9 ss., 72/21 ss. <<

[428] El texto bíblico dice, las tres veces, «paz» (*shalom*); pero Spinoza tradujo la primera vez «pax» y las otras dos «incolumitas», término que mantiene a continuación y cuyo matiz negativo explica como «evitar sediciones». <<

[429] Hemos conservado, en ambas expresiones, el término «católica», en el sentido original (griego) de «universal», porque es claramente intencionado; *supra*, p. 174 y nota 300. <<

[430] Esta idea (p. 231), ya antes expuesta (pp. 62/27 ss., 65/28 ss.), de que Dios no es rey y legislador, se halla también en la *Ética* (1/ap, 2/3e). **<<**

[431] Cfr. p. 229 y nota 422. <<

[432] Cfr. *Mateo*, 5, 40; p. 103. <<

[433] El texto de Spinoza (p. 232) puede inspirarse en Maquiavelo (*Discursos*, II, 16; III, 1 y 41: nota 414), quien remite a Tito Livio (*Historia de Roma*, VIII, 6-10), y alude a Tito Manlio Torcuato, cónsul romano, que, en la batalla contra los latinos (340 a. C.), ordenó ejecutar públicamente a su hijo por haber dado muerte a un enemigo sin su permiso. <<

[434] Cfr. *supra*, pp. 215-216. <<

[435] Cfr. *Jeremías*, 29, 7; *supra*, p. 231/5 ss. <<

[436] Cfr. *Mateo*, 5, 44. <<

[437] Cfr. *supra*, p. 200/2 ss. <<

[438] Cfr. *supra*, pp. 207-209 <<

[439] Creemos que Spinoza (p. 235/17) piensa en los pontífices del por él llamado «segundo Estado»: *supra*, p. 221 y nota 401. <<

[440] Cfr. *supra*, pp. 223/23 ss., 225/12 ss. <<

[441] Cfr. *supra*. p. 199/18 ss. <<

[442] Un defecto típico del cristianismo fue (§ 3), para Spinoza, el de haber querido reservarse el derecho «circa sacra» (nota 337), ya que conduce a «separar» la Iglesia del Estado (F. Gomaro, 1609) y a «dividir» a éste, si no a controlarlo (R. Belarmino, *De potestate summi pontificis in rebus temporalibus*, 1610) (pp. 228/29, 234/9, 235/13). En el Estado judío esta idea queda más imprecisa por haber variado según las épocas. En todo caso, Spinoza se inscribe en la línea de Hobbes, (21): *Leviatán*, cap. 42, dedicado al «poder eclesiástico», especialmente al cristiano, donde termina (trad. esp., pp. 598-628) haciendo una crítica minuciosa de la obra de Belarmino, y del pseudónimo Lucius Antistius Constans (*De jure ecclesiasticorum*, 1665), obra atribuida a él mismo, a los hermanos van den Hove y a Meyer (B-7/L, C-35-36, L-42). <<

[443] Hemos matizado la traducción, porque Spinoza no critica solo que los eclesiásticos se hagan reconocer como «vicarios de Dios», sino también como todo lo demás. <<

[444] Cfr. *supra*, pp. 207-210. <<

[445] Cfr. *supra*, p. 209/13 ss. <<

[446] La estructura de este capítulo puede ser la siguiente: 1) puesto que el poder del Estado deja lugar a la libertad individual, hay que determinar sus justos límites; 2) éstos consisten en que la libertad de pensamiento y de acción debe estar supeditada a la paz del Estado; 3) los inconvenientes, que esta libertad trae consigo, son menores que los de su represión; 4) por tanto la libertad individual se concilia con la piedad y la paz del Estado. En cuanto a la cita: cap. 17, p. 201/14 ss.; cfr. E, 3/2e (e]. <<

[447] Cfr. pp. 201/32 ss., 203/21 ss.. La célebre expresión final, relativa a los paladares, en: E, 1/ap (h). <<

[448] Sobre la rebelón contra Moisés: p. 219/8 ss. <<

[449] Cfr. pp. 193/9 ss., 203 (límites esenciales del poder político). <<

[450] Estas líneas, junto con el título, dan el esquema del mismo (nota 446).
<<

[451] La defensa de la libertad humana, como fin esencial del Estado, Spinoza la mantendrá intacta en el *T. político* (TP, 2, § 11; 3, § 6-7; 5, § 4-6), redactado muy probablemente (Ep 84, notas) después de la caída del régimen de Jan de Witt (1672). <<

[452] Las breves alusiones (p. 241) de Spinoza a las formas de gobierno (o de Estado) confirman sus preferencias por la democracia (cfr. E, nota 245; TTP, notas 117, 342, etc.). E igualmente, su crítica a Hobbes, (21): *Leviatán*, II, 21: ed. 1651. <<

[453] Para la alusión a la justicia (p. 242): p. 196. <<

[454] Cfr. pp. 214s., 231s. <<

[455] Spinoza tiene clara conciencia de que, en los regímenes democráticos, las decisiones por mayoría de votos representan a todos: pp. 195/17 ss., 245/26 ss. <<

[456] La única opinión que resulta totalmente inaceptable en un Estado libre, es la que rechaza el pacto constitutivo del Estado, ya que equivale a un hecho decisivo: la ruptura del pacto, que suele expresarse en forma de referendo constitucional. Si éste se hiciera en una parte del mismo, para Spinoza, esto equivaldría a admitir «otro Estado dentro del Estado», es decir, al acto político de rebelión o de sedición; sería el equivalente, en términos religiosos, a un cisma o fundación oficial de una secta. <<

[457] Cfr. pp. 187/28-188/19. <<

[458] Cfr. pp. 117/1 ss., 179/26 ss. <<

[459] Cfr. p. 73/22 ss. <<

[460] Cfr. p. 74/3-10. Manteniendo la etimología, traducimos aquí y en otro pasaje el término «facinus/facinora» (crimen, etc.) literalmente por «fechoría», que en otros contextos tiene más bien un matiz moral (Ep. 21, nota 173). <<

[461] Ver p. 225/17 s. <<

[462] Spinoza denuncia varias veces, y no sin razón, el peligro de que la autoridad política apoye, y se apoye en exceso, en una facción ideológica (pp. 225/32 ss., 246/12-6, 247/11-5, etc.), a veces calificada o camuflada bajo el calificativo de «comisión de expertos» o de «sabios». <<

[463] La libertad de Holanda (p. 246), y ante todo de la ciudad cosmopolita de Amsterdam (pp. 7/21, 76/20 ss., 227/33 s.), aunque no fuera equiparable a la hoy oficialmente proclamada, era reconocida desde Londres por su amigo Oldenburg (Ep 14, 1663, p. 70). <<

[464] Sobre este célebre «cisma» (p. 246) holandés (1618), posterior a su declaración de independencia de España y el inicio de la guerra de los ochenta años (1579-1648): «Introducción», 4.1. <<

[†] Siglas alfabéticas y códigos numéricos en el inicio de la Bibliografía.

Esquema o estructura del TP: en el *Índice general* (pp. 990-991). <<

[1] Damos, como casi todos los traductores, la versión literal del título original, tanto latino (*Tractatus politicus*) como holandés (*Staatkundige Verhandeling*), o sea, *Tratado político*, del texto que Spinoza dejó preparado para su edición (nota 3) y que completa el *T. teológico-político*. **<<**

[2] El subtítulo recoge fielmente el contenido de la obra, tal como fue sintetizada por el mismo Spinoza en la carta, que suele hacer de prólogo (nota 3). <<

[3] Siguiendo el criterio de las OP, ponemos esta carta, probablemente dirigida a Jarig Jelles (Ep 84, notas 480-484), como prólogo al tratado. De ella tomamos los epígrafes de los seis primeros capítulos. <<

[4] En este capítulo introductorio y metodológico, Spinoza se sitúa a medio camino entre el utopismo de T Moro (*Utopía*, 1, 1) y el realismo de Maquiavelo (*El príncipe*, cap. 15; *Discursos*, 1, 3); y más lejos, creemos nosotros, del pesimismo nominalista de Hobbes, (21): *Leviatán*, Introd. y cap. 20: ed. 1651) que del optimismo realista de Aristóteles (*Ética a Nic*., 1, 3). Añadamos que Spinoza tenía en su Biblioteca la *Utopía* de T. Moro (N-71 (*60*)), las obras de Maquiavelo *(38), (87)*: TTP, nota 414), así como las de Aristóteles en latín (*12*). En cuanto a Hobbes, aun cuando sus obras no constan en su Biblioteca, fueron editadas antes de que Spinoza redactara el TTP y el TP (Hobbes, (21): *De cive* (1642), *Leviatán* (1651, inglés; 1667, holandés; 1670, latín). <<

[5] Cfr. E, 3/17e (fluctuación). Spinoza no identifica «afecto» con «pasión», sino que divide el primero (E, 3/d3) en acción y pasión (3/d2, 3/1, 3/3). Por otra parte, el afecto básico, el deseo (*cupiditas*) (E, 3/39e, 3/af1), del cual derivan todos los demás, es esencialmente activo (E, 3/56d, 3/56-59, 5/4e). Añadir que en este tratado aparece 34 veces el término «affectus» y solo una «passiones» (2, § 5, p. 277/18). Mantendremos, pues, la ambigüedad del término «afecto». Tanto más cuanto que, de los 78 u 80 sentimientos que describe la *Ética*, se mencionan aquí unos 44 y algunos son sin duda activos. Por orden alfabético son: *aemulatio, ambitio, amor, audatia, avaritia, aversio, benevolentia, commiseratio, consternatio, contemptus, crudelitas, cupiditas, desiderium, dolor, ebrietas, favor, fortitudo, gaudium, gloria, honestas, honor, humilitas, indignatio, invidia, ira, laetitia, laus, libido, luxuria, metus, misericordia, odium, pietas, securitas, spes, superbia, timor, tristitia, vindicta y vituperium* (Ver «Tabla de afectos»: al final de las Notas a KV). <<

[6] Con varias de estas expresiones (vicio, culpa, santos), Spinoza parece aludir y criticar la idea cristiana de que el desorden de las pasiones es consecuencia del pecado original (TP, 2, § 6 y §§ 18-21; S. Agustín, *De civitate De*, XIV, 2 ss. y 10), del cual tenía un Compendio o Epítome, en un gran «in folio», en su Biblioteca (N-71 (*17*)); cfr. S. Tomás, *S. theol.*, 1, 95, 2c (ninguna obra en su Biblioteca). <<

[7] Spinoza alude claramente a la obra de T. Moro (nota 4), si bien (Freudenthal, (20), 1899, p. 279/60)) solo la refiere al TTP. Sobre «el siglo dorado de los poetas» (1, § 5, p. 275/24): Hesíodo, *Los trabajos y los días*, 109-126, 174-201; Platón, *Cratilo*, 197e-198b; *Rep*, II, 12-13 y 17; V, 415, 469; *Político*, 270-274; *Leyes*, III, 678-679; IV, 713b-14a, etc. <<

[8] Sobre la traducción de «Respublica» véase nota a TP, 3, § 1 (nota 54). En este caso concreto, la expresión «regendae reipublicae» podría traducirse también por «administrar los asuntos públicos». Pero «regere» parece apuntar a una función más personal y menos material. La idea se remonta a Cicerón (*De Republica*, 1, 32, 48: «rem publicam, id est rem populi»; S. Agustín: *De civitate Dei*, XIX. 21), le da también el sentido de Estado organizado (TP, 8, § 3, p. 324); Rousseau, *Contrat social* (87), 1, 6, 523.ª; II, 6, 530b y nota. <<

[9] Texto tomado de Tácito, *Historias*, IV, 80, 2; Ep 29 (de H. Oldenburg), p. 165/13 ss. Spinoza tenía en su Biblioteca dos ediciones suyas, una de ellas in folio (n º 4) y otra n 12.º, pero también voluminosa (N-71 (*159*)). **<<**

[10] Al igual que en TTP (nota 337), Spinoza se refiere, también aquí, al poder estatal o poder supremo con la expresión «summae potestates» o «summa potestas». Puede haber tomado el término de H. Grocio (TTP, notas 337, 442). <<

[11] Desde Gebhardt, (7.1), 1907, se solía traducir la expresión «pietatis regulae» sustituyendo el término «piedad» por «moralidad». Ello se debe, según argumenta M. Francès, (0.2), 1954, p. 1450/602, 2), a que éste sería su sentido en *Ética*, 4/37, esc. No obstante, tanto en la *Ética* (4/51e, 4/c22, 4/c24; 5/41) como en el TTP, el término «pietas» va asociado a religión en el sentido de obediencia o culto interno a Dios, y lleva consigo, como en el latín clásico, una carga de afecto y reverencia (hacia los padres, hacia la patria), que el término «moralidad» no recoge (A. Domínguez, (16),1999, pp. 95-117). <<

[12] A pesar de que, por las razones aducidas en nota al «locus classicus» (3, § 1, nota 54), traduciremos «civitas» (136 menciones en TP) por «sociedad», mantenemos aquí «régimen» para designar las diversas formas (estructura) del Estado. Para otras acepciones: nota 108. <<

[13] Esta clara alusión al «acutissimus Machiavellus» apunta la idea de que el realismo político se orienta a la seguridad (*El Príncipe*, cap. 15). Pero hay varias formas de realismo. <<

[14] Spinoza asocia la «experiencia» con el rigor matemático en el estudio de las pasiones (PPC, I. pp. 127 ss. = Meyer; pp. 132 ss., etc.). Añadamos que en este tratado utiliza 43 veces el término «mens», 39 «animus» y solo una «anima» (10, § 9, 357/8). Es claro que «animus» abarca en latín un amplio campo semántico, por lo que se lo traduce de varias formas. En cambio, en torno a los otros dos subsiste cierta polémica, en nuestra opinión poco útil, puesto que, si Spinoza prefirió «mens», también lo habían hecho autores tan alejados de él como San Agustín; y si antes había recelos religiosos con «alma», hoy no los hay menos con «mente» y «mentalismo», «conciencia» y «sujeto» (individual) o «yo». Por eso, también «mens» lo traducimos según el contexto (PPC, nota 22; *Ética*, nota 259). <<

[15] Spinoza resume aquí la dinámica de los sentimientos (nota 5), descrita en la *Ética* (3/1-32 y 4/2 ss.), y que va de la envidia y la ambición a la guerra de todos contra todos (E, 3/31e; TTP, 2, pp. 74 ss., 189ss.; TP, 2, § 14). <<

[16] La expresión «in foro vel in aula» existe en Maquiavelo (*Discursos*, I, 47, p. 145), en el sentido de «un ánimo en la plaza y otro en el palacio»). Mas, como ha señalado Gebhardt (V, p. 134), «forum» se refiere en este tratado al ejercicio de la justicia, en el sentido de tribunal y en oposición a senado como poder ejecutivo. Lo traduciremos, pues, por «tribunal de justicia», excepto una vez, en que nos parece referirse a las leyes procesales. <<

[17] Acerca de la impotencia de la religión sobre las pasiones: E, 4/36-37, 4/73e; 5/41e.; sobre la impotencia o poder solo relativo de la razón: KV, II, 21; E, 4/17e; 5/4e: «si non absolute, ex parte saltem»; 5/42e: «via perardua»; TP, 10, § 9, p. 357/10-12. Sobre el «siglo de los poetas» o «siglo dorado de los poetas»: nota 7. <<

[18] En nuestra opinión (nota 54), el término «imperium» designa en esta obra, donde es mencionado 371 veces, el Estado como sociedad organizada y como poder supremo. Parece comportar tres elementos: la estructura política o constitución = «status civilis» (notas 19 y 54), el conjunto de individuos asociados o ciudadanos = «cives» y «civitas» (notas 12 y 54) y los asuntos públicos = «respublicae» o «respublica» (notas 8 y 54). Por eso en algunos contextos lo traducimos también por «mando» (militar), «poder» (detentar el), «dominio», etc. Y lo mismo se diga de la expresión «imperium absolutum». <<

[19] La expresión «status […] civilis» nos parece añadir a «civitas» el carácter de firmeza o seguridad constitutiva, es decir, la constitución política. Por eso, la traduciremos en este tratado (3, § 1, nota 54) por «estado político», a pesar de que en el TTP (16, p. 196/13, 198/29) hemos preferido «estado civil» por mantener el paralelismo con «derecho civil». Lo mismo hace la versión alemana de los dos tratados (ed. Meiner). En todo caso, conviene recordar que ambos términos remiten, por su etimología, griega («político», de *polis*) y latina («civil», de *civitas*), a una misma realidad, la vida en sociedad. <<

[20] TTP, 16, pp. 189-190; *Ética*, 4/37e2, 5/pref (a), 5/42e. <<

[21] Spinoza tiene conciencia de que las ideas de su *T. político* no rompen con la doctrina de la *Ética* y del TTP, sino que la completan. Y esto no solo es válido para el estado natural, sino también para el estado político, como hemos mostrado en otros lugares (E, notas 224, 253; TTP notas 340, 387, 451). <<

[22] Conservación de las cosas por Dios: PPC, I, ax. 6 y 10; prop. 12; CM, 1, 3, pp. 241 ss.; E, 1/24-26, etc. <<

[23] Derecho natural: TTP, 16, p. 189 y nota 332; E, nota 224. <<

[24] La expresión «hasta donde» marca un límite: TTP, 16, pp. 189-190. <<

[25] Sobre la relación de pasión (ésta es la única mención del término en este tratado) y razón con el poder del hombre y el derecho: TTP, 5, pp. 73-74; 16, pp. 190-191; TP, 3, § 7; 10, § 9, etc. <<

[26] En este mismo contexto, aunque bajo una perspectiva religioso-moral (véase § 6), es luminosa la discusión con W. van Blijenbergh sobre el sentido de la libertad y responsabilidad humanas: Ep 20 (de Bl.), p. 111/14 ss.; 21 (Sp.), p. 127/11 ss.; p. 131/3 ss.; 23 (Sp.), p. l49/10ss. <<

[27] E, 3/pref., p. 137/11 ss.; TTP, 17, p. 220. <<

[28] CM, II, 12, pp. 275-280. Manteniendo el vocabulario tradicional, alma-sustancia, Spinoza criticaba ya ahí, de forma directa, la idea de libertad de indiferencia. Y esa crítica lleva implícita la de la creación inmediata (S. Tomás, *S. contra gentes*, 11, 87), a la que alude nuestro texto; cfr. E 5/pref; Ep. 57, p. 263/20 ss., etc. <<

[29] Texto de Virgilio, *Églogas*, II, 65: «trahit sua quemque voluptas»; TTP, 16, p. 193. Para la alusión a «mente sana» (*infra*): E, 5/39e y nota. <<

[30] El texto dice: «sciens *prudensque*». Appuhn, (0.2), traduce literalmente: «ayant savoir et prudence»; M. Francès (0.2), como es habitual, interpreta: «en pleine connaissance de cause et pureté d'intention». Añadamos en esta primera mención del término «prudentia» (10 veces en el tratado), que, también en él, se puede adivinar el paso de su sentido primariamente moral (Aristóteles, *Ética a Nic*., VI: recta razón o juicio recto), a un sentido más general de inteligencia deslumbrante (E, 3/pref, 3/52e, 3/56e2) y previsora, tal como la que mostrarían Ulises, J. y/o P. van den Hove y, al menos a nivel teórico, Maquiavelo (nuestro estudio, (16), 1999, pp. 106-109). <<

[31] Sobre las pasiones en el cristianismo: nota 6; sobre la historia del pecado de Adán: TTP, 2, pp. 37, 61, 63, 66; E, 4/68e; Ep. 18, pp. 83-84 (Blijenbergh); Ep. 19, p. 88-93 (Spinoza). <<

[32] Sobre el concepto spinoziano de libertad divina y humana; E, 1/d7, 1/17e, 1/32-33e1-2; 2/48-49; *supra*, notas 22 y 28. <<

[33] TTP, 16, pp. 190-191, cuyo texto se reproduce literalmente aquí. Sobre el mal: CM, 1, 6, p. 247/24 ss.; E, 1/ap. <<

[34] Las expresiones del derecho romano «alterius juris» y «sui juris» traducen, en términos jurídicos, la idea griega de «heteronomía» y «autonomía». Gebhardt (V, p. 136) sugiere que Spinoza pudo leerlas en Justiniano, cuyas *Institutiones* debían de estar en su Biblioteca (N-71 (*148*): «Justinianus»). <<

[35] Platón concebía la vida humana individual según el modelo de las clases sociales (*Rep*, II, 369d-e; IV, 440e-1 a); y Aristóteles, las formas de gobierno según las relaciones de familia (*Ética a Nic*., VIII, 10, 4-5). Spinoza, en cambio, se sirve del modelo alma/cuerpo para hablar de la relación del poder estatal con el cuerpo social (TP, 3, §§ 1-2 y § 5; 9, § 14; 10, § 1 y § 9). <<

[36] En contra de lo que sugieren varios traductores actuales, este texto no deja lugar a dudas de que la «fortitudo animi» conserva en este tratado el mismo significado, de virtud racional, que en la *Ética* (3/59e, 4/73e). <<

[37] Sobre la idea de libertad como poder de guiarse por o de obedecer a la razón: TTP, 3, p. 62.; 16, p. 194. Un matiz distinto en: TTP, 17, pp. 202-203; 20, pp. 239-240. <<

[38] La misma idea sobre el escaso valor de las promesas en: TTP, 16, p. 191.; Hobbes, (21): *Leviatán*, XIV, pp. 230-233; XVII, p. 266; XVIII, p. 270. En sentido opuesto, J. Locke, *Sobre el gobierno civil*, II, § 14: ed. 1690. <<

[39] Desde este párrafo se introduce la idea de poder estatal, no tanto como pacto ni como transferencia de poderes individuales (TTP, 16, p. 195; E, 4/18e) cuanto como suma de los mismos, aunque las tres ideas se implican mutuamente (E. Balibar, «Jus, pactum, lex. Sur la constitution du sujet dans le 'Traité théologico-politique'», *Studia Spinozana*, (00.2/1985), 1985, 1, pp. 109-110). De hecho, ya F. Suárez había insistido, recogiendo una larga tradición, en que no es posible llegar a un acuerdo (*consensus*) para realizar una asociación entre un grupo de hombres sin que ello lleve consigo el compromiso (*pactum*) de someterse todos a uno, a varios o a toda la comunidad (tres formas clásicas de gobierno), que asuma y ejerza el poder de dirigir el cuerpo o sociedad así formada (*De legibus*, ed. 1612, III, 2, §§ 4-6; 4, § 9): J. Abellán, «El vínculo entre tradición y mundo moderno. Las teorías políticas de Derecho natural (1600-1750)», en F. Vallespín (ed.), *Historia de la teoría política*, Alianza Ed., II, 1990, pp. 13-68, espec. 35-36; Q. Skinner, *Fundamentos del pensamiento político moderno*, México, 1986. <<

[40] Hobbes, (21): *Leviatán*, I, 13 y 14; *supra*, nota; E, 4/c10. **<<**

[41] E, 4/35e; Aristóteles, *Ética a Nic.*, IX, 9, 3; *Política*, I, 2, 1253.ª; S. Tomás, *S. theol.*, 1, 96,4c; F. Suárez, *De legibus*, III, 1, 3. <<

[42] La sociedad surge cuando existen derechos comunes en virtud de la unión de todos, como si fueran una mente (nota 49). Esa unión es mucho más íntima y poderosa que una simple cesión de derechos (nota 43). <<

[43] La idea de «pacto», implícita en la idea misma de «paz», mencionada 70 veces en este tratado y citada a continuación por primera vez, y de «convenire» (20 veces), va incluida en esta expresión: «communi consensu» (nota 43) y otras similares (TP, 2, § 13, § 16, § 19; 6, § 1). La «multitudinis potentia» define en este tratado el poder y el derecho del Estado; pero solo en la medida en que los individuos autónomos, que la constituyen, se unen (notas 49 y 59; 8, § 9) para formar lo que en sentido propio se llama «pueblo» o «sociedad». Por eso, en la traducción de «multitudo» (69 menciones), es necesario mantener el término. <<

[44] Spinoza enumera aquí las tres formas de gobierno, clásicas desde Platón (*Rep*, VIII, 2, 544-545) y Aristóteles (*Ética a Nic*., VIII, 10, 1160a-1161b), ya aludidas por él en el TTP (4, pp. 74-75; 17, pp. 205-212), y que serán analizadas en la segunda parte de este tratado (cap. 6-11). Sobre la idea de «escogidos» («selecti»), aplicada aquí a los patricios: nota 201. <<

[45] Solo manteniendo el término «pecado» («peccatum») y no «delito», se desvela la intención de Spinoza de transformar una categoría moral en jurídica. Pues, en todo este contexto, lo utiliza en tres sentidos: fallo natural o de la propia naturaleza (que puede alcanzar a la misma razón humana), moral o de la intención o conciencia, y jurídico o del cumplimiento efectivo de la ley civil (§§ 20-21 y 4, § 4; TTP, 16, pp. 190, 196; 19, p. 229; E, 4/37e2, fin). <<

[46] Para la historia de la idea de derecho natural (notas 23 y 39): TP, 2, §§ 3-5 y § 8; 3, § 3; 4, § 5; E, 4/33e1-2) y de ley natural (2, § 4, § 7 y § 18): Platón, *Leyes*, X, 889d-890c; Aristóteles, *Ética a Nic*., VII, 8, 4; II, 1 en relación con *Física*, II, 9, 3; Cicerón, *De legibus*, I, 6, 18; S. Tomás, *S. theol*., 1-2, 91, 2c; Hobbes, (21):, *Leviatán*, I, 13, trad. esp., pp. 224 ss. <<

[47] Sobre la obediencia en relación con la de esclavitud: TTP, notas 123, 339. <<

[48] Sobre la esclavitud humana, en sentido moral: E, 4/pref; 4/66e; 5/41e). Sobre su relación con hijo y súbdito: TTP, 16, pp. 194 ss.; Aristóteles, *Política* 1, 4 y 12; S. Tomás, *S. theol*., 1, 96, 4c; Locke, *Sobre el gobierno civil*, XV: ed. 1690. <<

[49] Lo aquí dicho sobre el derecho del Estado en relación a una multitud que se guía «como por una sola mente» (TP, 3, § 2, p. 284; § 5, p. 286), confirma que el derecho y la política de este tratado no son ajenos a la ética y la moral, como no lo eran entre los griegos: «Platón es un moralista, desde luego. Pero también Aristóteles se hacía eco de esa concepción de la política como educación, algo arraigado en la polis antigua, y que ya rastreamos en Solón» (C. García Gual, en Vallespín, cit. nota 39, p. 113). <<

[50] *Jeremías*, 18, 6; *Romanos*, 9, 20 ss.; CM, II, 8, p. 265/7 ss.; TTP, 16, p. 198n; Ep. 75, p. 312/15 ss. <<

[51] Sobre la relación entre ley o decreto de Dios y amor del hombre a Dios puede verse: TTP, 4, pp. 57-61, etc.; 16, p. 198n. <<

[52] Esta idea o definición clásica de justicia se lee en S. Tomás, *S. theol.*, II-II, 58, 1 c, el cual remite expresamente al *Digesto*, 1, 1, ley 10 y a las *Institutiones*, I, tít. 1; Platón, *Rep*, 1, 6, etc.; Hobbes, (21), I, 15, trad. esp., p. 241 (concepto); 13. p. 226; 18, pp. 271-274. Contra Hobbes y Spinoza: Locke, *Sobre el gobierno civil*, V, §§ 26-27 ss.: ed. 1690 (la propiedad es fruto del trabajo personal). <<

[53] E, 3/29, esc. <<

[54] En este párrafo se definen y relacionan entre sí los conceptos fundamentales del Estado spinoziano: constitución o estado político («status civilis»: nota 19), Estado («imperium»: nota 18), asuntos públicos («respublicae» o «respublica»: nota 8), súbditos (notas 47 y 48); y, en fin, el concepto clave de «civitas» y «civis», que nosotros hemos decidido, tras muchas dudas, traducir por «sociedad» y «ciudadanos» (nota 12).

La dificultad de coordinar los distintos elementos aquí asociados se ve por los diversos términos adoptados en traducciones recientes al alemán, al inglés, al italiano y al francés, como muestra la siguiente:

**Tabla de traducciones diversas de conceptos políticos del TP**

| Latín | Domínguez | Gebhardt | Shirley | Cristofolini | Bove |
|---|---|---|---|---|---|
| Imperium | Estado | politik Verband | State | Stato | État |
| Civitas | sociedad | Staat | comonwealht | citadinanza | cité |
| Status civilis | estado político | Staatsverfassung | civil order | stato di civiltà | ordre civil |
| Respublica | cosas públicas | Gemeinwesen | affairs of State | republica | république |

Las divergencias saltan a la vista y, especialmente, respecto al término «civitas». Nuestra opción por «sociedad» se funda en dos motivos decisivos: 1) El término latino «civitas» traduce los términos griegos «polis» o «politiké» (Aristóteles, *Política*., 1, 1; *Ética Nic*, VIII, 9, 4; Cicerón, *De republica*, I, 32, 49: «quid est enim civitas nisi iuris societas?»; S. Tomás, *S. theol*., 1-2, 90,3, ad 3; 91, le; 96, lc; Suárez, *De legibus*, III, 2, 6; Rousseau, *Contrat social*, 1, 6 (87), p. 523.ª, nota: «que les maisons font la ville, mais que les citoyens font la cité». 2) Para Spinoza, añadir que «civitas» en el *T. político* (10, § 10, p. 357/24-25) sustituye a «societas» del TTP, donde alternaba más fácilmente con «imperium» y «respublica» (TTP, 4, p. 64; 5, p. 73; 16, pp. 189, 192-193, 195-196; ver TP, 7, § 3, fin.; 8, § 3, p. 324/32 ss.). El frecuente uso del término «civitas» (136 menciones), en el sentido de «sociedad» o de «sociedad civil» (Tierno Galván, (7.1), inspirándose en Zac, (7.1), 1968 y Moreau (7.1) 1979, traducen con esta expresión «status civilis»), y de «respublica» (34 menciones), refuerza tanto

o más que el de «multitudo» (69 menciones) la dimensión democrática, en el sentido esencial, y no de simple forma de gobierno, de la teoría política spinoziana en este tratado. <<

[55] Véanse notas 35 (alma/cuerpo), 39 (suma y no transferencia de poder) y 46 (ley y derecho naturales). <<

[56] En el TTP se consideraba esencial la transferencia de poder de los individuos al Estado; aquí, supuesta la unión de los individuos en una sociedad («civitas»), se rechaza que ésta ceda o devuelva a cada uno su autonomía natural (TP, 8, § 1, § 17). Pero, aun con ese matiz, queda siempre una diferencia esencial entre Spinoza y Hobbes acerca del derecho de los ciudadanos en el estado político o de sociedad, tal como él mismo señalara en carta a su amigo J. Jelles (Ep. 50); cfr. A. Domínguez, (18), 1990). Ambas líneas interpretativas siguen hoy vigentes, como puede verse en los títulos citados en su Bibliografía (7) y en otros como los de Matheron, Negri y la revista *Studia Spinozana* (00.2/1985). <<

[57] Como ya indicara Zac, (7.1), 1968, la célebre expresión «unum corpus… una veluti mens» se halla casi literalmente en Tácito (*Anales*, 1, 12,4) y nos parece inspirarse finalmente en Aristóteles (nota 35). Y no cabe duda de que en este tratado existen claros elementos de «tacitismo» (Mugnier-Pollet, (7.2), pp. 103-104), corriente típicamente española, opuesta al maquiavelismo de la «razón de Estado», representada por pensadores como Antonio Pérez, Quevedo, Saavedra Fajardo, Álamos Barrientos, Furió Ceriol y otros muchos (R. Meinecke, *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*, ed. 1924; trad. esp. Madrid, 1984; E. Tierno, «El tacitismo en las doctrinas políticas del siglo de Oro español», *Anales de la Univ. de Murcia*, 1947-1948, 4.º trimestre; A. Joucla-Ruan, *Le tacitisme de Saavedra Fajardo*, Paris, 1977; M. Segura, «Pensamiento político en el Renacimiento español: Saavedra Fajardo», en F. Vallespín, cit. nota 39, II, pp. 355-393. Digamos para terminar que Spinoza pasa fácilmente de «una mente» a «voluntad de todos», que Rousseau (*Contrat social*, I, 6, 87, p. 522b) traducirá por «volonté générale». <<

[58] La sumisión del individuo al Estado es natural y, por tanto, racional y, por tanto, libre (TTP, 16, pp. 193-194; 198, n34). <<

[59] De acuerdo con lo ya dicho (nota 43), el término «multitud» suele ir asociado a «una mente» o a algo similar (1, § 5; 2, § 17 y § 21; 3, § 2; 5, § 6 y 8, § 19 (227). Es curioso observar que, mientras que S. Agustín recuerda que, según Cicerón, la multitud no es pueblo (*De civitate De*, XIX, 21), S. Tomás atribuye el poder estatal, indistintamente, a la «multitud» y a su representante, es decir a la «persona pública» (*S. theol*., I-II, 90, 3c y ad 2; 96, 1 c). En Aristóteles, «multitud» responde o bien a «polloi» (muchos, mayoría, multitud) o bien a «plézos» (masa, vulgo) (*Ética a Nic*. X, 9, 5; VIII, 10, 3, etc.). <<

[60] Acerca de la utilidad como móvil hacia la asociación política: TTP, 16, pp. 192, 194; Aristóteles, *Ética a Nic*. VIII, 9, 4 ss. <<

[61] Los límites del poder estatal vienen del sujeto o potestad suprema y del objeto o acción a realizar por los súbditos (TTP, 17, pp. 201 ss.; *infra*, 4, § 4 p. 293/7 ss.). <<

[62] Ejemplos similares en: TIE, §§ 58-60 (mosca infinita, alma cuadrada, etc.); TTP, 4, pp. 59-60 (existencia de Dios). Gebhardt (7.1), 1907/1977 señala con W. Meijer que, con «cuerpo finito/ser infinito», Spinoza pudiera aludir aquí al culto a la hostia (Ep., 76 a A. Burgh, p. 319/14 ss.). <<

[63] Análogas contradicciones y argumentos en TTP, 17, pp. 201-202. Spinoza no hace, como Hobbes, (21): (*Leviatán*, I, 16-18), del Estado un gran monstruo o *Leviatán* (*Isaías*, 21, 1; *Job*, 3, 48, etc.), que represente, como actor o persona, a todos los ciudadanos, aunque sin asumir responsabilidad alguna, ni siquiera la de sus propios actos. Dado que la sociedad («civitas») no es sino el conjunto de ciudadanos, tiene la misma naturaleza humana y la misma seguridad que éstos. <<

[64] Según M. Francès, (0.2), 1954, p. 1493/938, 2), Spinoza se refiere al carácter anarquista de la secta anabaptista, que tomó, en los Países Bajos, el nombre de «menonitas», entre cuyos miembros se contaban varios amigos de Spinoza, como J. Jelles, S. de Vries, P. Balling (Meinsma, (20), pp. 531 y 535, etc.). <<

[65] El TTP, centrado en el tema de la libertad religiosa y política, apenas aludía a una rebelión popular. Aquí, en cambio, se la introduce como justa amenaza contra el mal gobernante. Puesto que la «indignación» es un mal que induce a la conspiración y a la venganza, debe ser evitada por quienes gobiernan: no dando motivos para ser odiado por el pueblo, como advirtiera Maquiavelo (*Discursos*, III. 6: «de las conjuras»; *El príncipe*, cap. 17, 19 y 20, etc.), y no tomando represalias contra él (E, 3/22e; 4/51e; 4/c24). Para «anhelo» («desiderium»): E, 3/39e. <<

[66] Los peligros del proselitismo, aquí denunciados, hay que entenderlos desde las relaciones entre la religión (culto interno y externo) y la política: TTP, 16, pp. 198; 19, pp. 228, 233-234. <<

[67] A diferencia de lo dicho sobre el Estado (nota 35), el modelo de Spinoza para las relaciones entre Estados son las relaciones «naturales» entre individuos. <<

[68] La única cortapisa que pone Spinoza al derecho de guerra y a la ruptura de pactos internacionales, es la propia decisión y utilidad de cada Estado (TTP, 16, pp. 196 ss.). Sus antecesores (Fco. Suárez, *De legibus*, II, 19; H. Grocio, *De iure belli ac pacis*, II, 1, 2) eran más pacifistas, aunque la práctica le da demasiadas veces la razón. <<

[69] La idea de que la «suprema ley» del Estado es su salvación o utilidad (7, § 5, p. 310) ya estaba en el TTP (16, p. 194; 19, p. 232), pues se apoya en que ésa es la ley de todo individuo, su tendencia a conservarse (nota 70). <<

[70] Es la ley del conato y del deseo como afecto primario: E, 3/6-9e; TTP, 16, p. 189, p. 191. <<

[71] Tierno Galván, (7.1), sigue aquí, como antes (2, §16), a M. Francès, (0.2), 1954, traduciendo la vigorosa expresión «imperii veluti mens» (nota 49) por «personalidad espiritual», expresión ajena a Spinoza. <<

[72] El texto original dice «respublica», que M. Francès, (0.2), 1954, traduce por «comminauté politique» (notas 8 y 54). <<

[73] Actitud también rechazada en: TTP, 16, p. 197, nota 345. <<

[74] Spinoza no logra desprende de la noción moral de pecado (nota 45, y 5, § 1). <<

[75] Cfr. nota 61 y 3, § 3; Hobbes, (21): *Leviatán*, I, 14, trad. esp., pp. 230 ss., 237. <<

[76] Cfr. nota 65. La estampa dibujada en estas últimas líneas responde a lo que de Nerón dijera Tácito (*Anales*, 13, 25; 14, 14-16; 16, 4; cfr. Cristofolini, (7.1); Bove, (7.1), 2002). <<

[77] TTP, 16, p. 196. <<

[78] TP, 2, § 8 y notas 62-63. <<

[79] M. Francès, (0.2), 1954, subraya que «el pasaje es muy oscuro» (p. 1493/948, 1). Y sugiere sustituir «contratos o leyes» por «condiciones del contrato» o por «pacto» (TTP). Pero su interpretación no añade nada a lo que dice nuestra traducción. <<

[80] La traducción de Tierno Galván, (7.1), por seguir a la letra la de M. Francès, (0.2), 1954, habla de «leyes (no) constreñidas», expresión extraña. El texto latino dice sencillamente «no obligan». <<

[81] Gebhardt (0.2),1922 rechaza el cambio de «violari» por «observari», señalando que la fuerza del texto está en mantener «violari». Una ley, cuya mínima infracción supusiera una rebelión popular, sería intolerable. Por no haber tenido esto en cuenta muchos gobernantes sufrieron y sufrirán sus consecuencias. <<

[82] Una vez más, hallamos aquí la doble dimensión, moral y jurídica, de las acciones humanas, incluso de las estatales (notas 45 y 74; TTP, 16, pp. 194-195: obediencia libre). <<

[83] La paz depende del cumplimiento de las leyes; pero éste no es resultado de la bondad natural del hombre, como si todos fueran sabios y sociales por naturaleza (TTP, 16, p. 190; 17, p. 217), en la línea que apuntará Rousseau; mas tampoco, del poder despótico de los gobernantes, como se dice a continuación, apuntando directamente a Maquiavelo: derecho de guerra (TP, 5, § 4) y ambición personal de dominar o tiranía (TP, 5, § 7). Depende más bien de la «prudencia» (ver nota 30), es decir, del buen orden y de la capacidad reguladora y previsora de las leyes. Análoga doctrina sobre el fin del Estado: TTP, 20, p. 241. <<

[84] La alusión a Aníbal en: T. Livio, *Historia de Roma*, 28, 12, 2-4, del cual poseía Spinoza una edición «in folio» en su Biblioteca (N-71 (*5*)). **<<**

[85] La idea de paz y la de obediencia llevan consigo, igual que la de justicia (notas 47 y 52), la virtud de la fortaleza de ánimo (E, 3/59e; 4/73; TP, 2, § 11). <<

[86] Lo mismo que en el TTP, la verdadera seguridad y la paz van parejas con la libertad. Spinoza subraya esta doctrina mediante oposiciones: paz-guerra, sociedad-soledad, vida-muerte, libertad-esclavitud (Locke, *Sobre el gobierno civil*, XVI, § 178: ed. 1690). <<

[87] La última frase, cuya expresión «magis adducor, quia» suele ser reforzada por los traductores desde Gebhardt, (7.1), no está incluida en los NS. Quizá el traductor holandés quiso evitar que llegara al gran público algo que le parecía una alabanza a Maquiavelo, como dijera Gentili (Gebhardt, V, p. 143, nota: «democratiae laudator, tyrannydis summe inimicus»), y repetirá Rousseau (*Contrat social*, III, 6, 546b: «le Prince est le livre des républicains»). Por nuestra parte, seguimos pensando que la actitud de Spinoza es más reservada de lo que suele decirse hacia el autor del *Princeps* (p. 296/30). Pues, si es cierto que los malos efectos de la tiranía no se superan sin eliminar su causa, también lo es que esa causa no es otra que la tiranía misma: «l’inefficacia, dunque, del tirannicidio è legata alla incapacità di eliminare la tirannide» (E. Giancotti, (18), 1995, p. 205). En efecto, lo que hay que evitar no es la persona concreta, sino el mismo régimen, llámese tirano (TP, 5, § 7), dictador (TP, 10, § 1) o príncipe (TP, 5, § 7; 7, § 14 y § 30; 8, § 18 y § 20): «debe guardarse la multitud de confiar su salvación a uno solo» (p. 297/5-6; 6, § 4). Tanto más cuanto que el cambio de régimen no será nada fácil, cuando el pueblo se haya habituado a él (7, § 26; 9, § 14, fin; TTP, 17, pp. 226-227; A. Domínguez, (18), 1999, 387-388). <<

[88] Cfr. TP, nota 41; TP, 5, § 4; 6, § 4 (soledad); 10, § 9. Pese a lo dicho en la nota 5, cuando «affectus» se opone directamente a razón, lo traducimos por «pasión» (TP, 2, § 5; 6, § 2; 8, § 6). <<

[89] Spinoza, lejos de divinizar a los políticos, sabe que tienden ellos a divinizarse para encubrir sus pasiones e intereses personales o partidistas y sus errores (TTP, 17, pp. 203, 212). Por eso, en ambas obras, pero más en ésta, insiste en que hay que confiar más en la buena organización del Estado que en las buenas intenciones de quienes detentan su poder (I, § 6; Aristóteles, *Política*, III, 11). <<

[90] Aristóteles (*Ética a Nic.*, VIII, 10, 4-5) describe la monarquía según el modelo padre/hijos, la aristocracia según el de marido/mujer y la democracia según el de hermano/hermano (nota 35); pero no admite que la relación padre/hijo sea un dominio despótico, como lo haría Hobbes, (21): (*Leviatán*, I, 20), a quien critican, sin duda, Spinoza y también Locke (*Sobre el gobierno civil*, VI, § 64: ed. 1690). <<

[91] La cita exacta es: Q. Curcio, *De rebus gestis Alexandri Magni*, X, 1, 37. De esta historia novelesca poseía Spinoza un ejemplar en su Biblioteca (N-71 (*143*)). <<

[92] Ver TTP, 17, pp. 201, 203; Maquiavelo, *Príncipe*, cap. XX (fin). **<<**

[93] Spinoza expone en este capítulo la organización de la monarquía y en el siguiente justifica cada una de sus instituciones: TP, 7, § 15 y § 20. <<

[94] Al mantener «familia», seguimos a la mayor parte de los traductores actuales (Gebhardt, Moreau, Pezzillo, Cristofolini, Bove, (7.1), 2002, que se alejan de Appuhn, (0.2), («clan») —a quien aún sigue Shirley— y de Francés, (0.2), 1954 («grupo»), a quien siguió Tierno Galván, (7.1). Pues ese término, utilizado en el TTP en relación al mundo judío, conserva aquí su sentido de descendencia o «estirpe» (*Índice analítico*). El mismo criterio hemos observado con otra serie de términos (de origen romano casi todos), que son interpretados de las formas más diversas por querer traducirlos a un lenguaje actual, que probablemente Spinoza quiso evitar. He aquí su lista: *census*, *centurio*, *chiliarcha*, *cohors*, *comes*, *consul*, *dictator, dux, imperator, legatus*, *legio*, *patricius*, *plebs, praetor, proconsul, pupillus, senatus, syndicus, tribunus*, etc. <<

[95] La importancia que da Spinoza a las fortificaciones (TP, 6, § 9 y § 12; 8, § 8 y § 29) se debe a que el arte militar de su época se centraba en la guerra de sitio o asedio. <<

[96] Spinoza quiere evitar que el general en jefe o capitán general, asociado a «una familia» (como la de los Orange, que había suplantado, en 1672, a Jan de Witt), dé un golpe de Estado desde el poder. Lección similar le ofrecía la historia de Roma, a la que él alude varias veces (TP, 7, § 14; 10, § l y § 3; TTP, 17, p. 201n, etc.). <<

[97] Según el traductor holandés de Spinoza, W. Meijer (cit. por Gebhardt (7.1)), los distintos sectores de las ciudades holandesas exhibían banderas de diferentes colores: rojo, blanco, azul y naranja. Ver: nobles (TP, 6, § 13; patricios: 8, § 47. <<

[98] Una relación similar se halla también en van den Hove (Gebhardt, V, p. 147). En cuanto a los «famuli», no es que todo trabajo manual sea servil o propio de esclavos, como en Grecia y Roma. Se trata más bien de que, de hecho, algunos que trabajan no son autónomos, sino criados, o ejercen un trabajo menos digno (taberneros o «vendedores de vino y cerveza») (TP, 8, § 14, p. 330/24 s.). <<

[99] Como los nobles pertenecen a la «familia» real (TP, 7, § 20 y § 27), Spinoza quiere evitar con estas medidas que esa «familia» crezca con desmesura (§ 36). <<

[100] Spinoza piensa en un Estado bien pequeño: 600 familias (aquí). 5.000 patricios (TP, 8, § 2 y § 30; nota 201), lo cual supone un total de 250.000 habitantes. Aristóteles (*Ética a Nic.*, IX. 10, 3) dice que ni solo 10 ni tampoco 100.000 hombres pueden formar un Estado o «polis». Consejeros reales: 600 ×× 5 = 3.000. <<

[101] Los dos términos aquí empleados, «consiliarii» y «Concilium» se han conservado en nuestra rica lengua en varias palabras: concilio, concejo/concejal, consejo/consejero (en el sentido de asamblea o junta consultiva o deliberativa). Appuhn, (0.2), ha roto, con este término, su criterio de «conserver le vocabulaire latin de l’auteur» (vol. 4, p. 7). En cambio, M. Francès, (0.2), 1954, pp. 1497-1499/558, 1) traduce siempre «assemblée»; y, además, en los dos capítulos de la monarquía la califica de «parlémentaire» o simplemente de «parlement», porque, de forma «paradójica», Spinoza confiere al Consejo Real funciones legislativas y ejecutivas, que son puramente consultivas o decorativas (pp. 1498-1499). Pero, porque esto es así, hay menos motivos para cambiar el vocabulario del autor. <<

[102] El criterio de renovación parcial de los miembros de los diversos Consejos compensa la corta duración de casi todos los cargos: evitar la corrupción sin caer en la inexperiencia y la ineficacia (TP, 6, § 16, p. 301/16ss.; 7, § 13; 8, § 30). <<

[103] Spinoza busca una equitativa distribución de los cargos en toda forma de gobierno: en la monarquía, por familias; en la aristocracia centralizada y, sobre todo, en la «federal», por ciudades. En el presente caso, la calidad no se confía a la edad ni al número de los consejeros, sino a los estudios; en otros, a la experiencia, junto con la edad (véase TP, 6, § 21: consejeros reales, en relación con 8, § 21: síndicos). <<

[104] Véase nota 102. <<

[105] En contra de lo que defiende M. Francés, (0.2), 1954, el rey tiene la última palabra en este Consejo: aparte de elegir a sus miembros, hace el orden del día de sus sesiones y decide, cuando no exista unanimidad ni mayoría absoluta, como ocurrirá con frecuencia (nota 100). Spinoza no descarta que el rey elija una opinión que solo cuente con 100 votos sobre 600 (TP, 6, § 25; 7, § 5 y § 9); para el Senado, que solo cuenta con 400 miembros, véase: 8, § 36. <<

[106] No obstante lo dicho en la nota anterior, el Consejo Real es el guardián de la constitución (TP, 6, § 17, p. 301/30 s.) y como los sentidos externos del mismo rey. <<

[107] De hecho, Jan de Witt hizo que Guillermo de Orange fuera educado, cual «hijo del Estado», por un grupo de republicanos convencidos, lo cual no le resultó muy eficaz. <<

[108] A pesar de que estimamos, con otros traductores, que «régimen» (en latín y español) se refiere con toda propiedad a la estructura del Estado (nota 12), creemos que en esta segunda parte del TP, en la que aparece hasta nueve veces, se refiere más bien a su administración efectiva. <<

[109] Cfr. nota 103; TP, 8, § 18 y § 34 (secciones del Senado). Aunque solemos traducir «ministri» por «funcionarios», en este pasaje (§ 23) y algún otro (TP, 7, § 1; 8, § 31, p. 337/23) preferimos «ministros» por referirse a los inmediatos colaboradores dei rey. <<

[110] Esta Comisión permanente, que hace las funciones de los síndicos, senadores y cónsules en la aristocracia, es puramente delegada y administrativa (TP, 6, § 24 y § 27; 7, § 10, fin). <<

[111] Compárese el orden de votaciones en este Consejo y el papel de los jurisperitos con los del Senado y los cónsules (TP, 8, § 36). <<

[112] Esta función supervisora (TP, 6, § 26) corresponde, con atribuciones más amplias, a la de los síndicos en la aristocracia (TP, 8, § 40, etc.). En las líneas siguientes (3|304/25-27) se apuntan tres casos: amistad con el juez, odio previo al litigante contrario y proceso judicial irregular. <<

[113] Esta frase y la siguiente (TP, 6, § 26), en que Spinoza considera indigno de un Estado bien organizado el recurso a la tortura, faltan en la traducción holandesa o NS. M. Francès, (0.2), 1954 quiso ver en ello la mano del «editor» (p. 1499/963). No obstante, una alusión similar no falta en TP, 8, § 41, en esa misma edición. <<

[114] Sorprende que los jueces sean más jóvenes que los consejeros. Quizá para que sean más valientes en sus decisiones (8, § 41). <<

[115] Spinoza prefiere el voto secreto en todos los Consejos numerosos; en los reducidos, en cambio, prefiere que se sepa oficialmente lo que los avispados van a averiguar (TP, 9, § 11). <<

[116] El término «bienes» faltaba en OP; y en Appuhn, (0.2), la línea que sigue (alusiva a los condenados a muerte). No cabe duda que Spinoza vio la dureza de tal medida (TP, 7, § 21). En todo caso, su decisión de no conceder un sueldo fijo a ningún funcionario, ni siquiera a los jueces ni a los militares, tiende a evitar su inactividad, que ya entonces debía de ser proverbial (7, § 17, § 21s.; 8, § 24, § 28). <<

[117] TP, 8, § 41 (jueces en la aristocracia); 9, § 9 (senadores en la aristocracia federal). <<

[118] Appuhn, (0.2), ha omitido la alusión a «los que viven de su trabajo cotidiano» (§ 31), clara errata, que ha pasado con frecuencia desapercibida. <<

[119] El término «quiliarcas» pudo leerlo Spinoza en J. Curcio (nota 91: V, 2, 3), en el sentido original de oficial que manda mil hombres; entre los persas, significaba primer ministro. Aquí parece indicar hombre rico. <<

[120] Este juicio favorable a la inmigración nos hace pensar en la situación de los judíos en Holanda (TP, 8, § 12). <<

[121] Medida razonable, ya que el censo llevaba consigo cierta contribución económica (TP, 8, § 25; 9, § 8). <<

[122] Ver: nota 54, etc. <<

[123] La economía de la Casa Real es independiente (TP, 6, § 34; 8, § 31, y nota 99). <<

[124] El texto entre paréntesis solo existe en NS, que escribe «zodanige bespieders» («tales espías»), con lo cual su versión parece dar otro sentido a «legati» («embajadores»), ya mencionados. De ahí que Cristofolini (7.1) 1999 opte por suprimir la frase y Bove (7.1) 2002 prefiera traducir por «agentes secretos». <<

[125] Ver TP, 6, § 10 y nota 106. <<

[126] Pese a lo dicho en la nota 68, lo primero que aquí ofrece Spinoza a los vencidos, es un tratado de paz (TP, 9, § 13). <<

[127] Ver TP, 7, § 24. <<

[128] Ver nota 99. <<

[129] Ver TP, 7, § 25 (el Estado no es propiedad del rey); 11, § 4 (exclusión de las mujeres del gobierno). <<

[130] Cfr. TP, 6, § 20. <<

[131] Nota 58. <<

[132] Notas 6, 16, 66; TP, 8, § 46. <<

[133] Cita exacta: *Daniel*, 6, 16. <<

[134] Sobre el contenido (monarquía constitucional): nota 93; TP, 4, § 6, y nota 79). Para «ministros»: nota 110. <<

[135] Alusión a Ulises: Homero, *Odise*a, XII, 156ss. <<

[136] Guiarse por la pasión: notas 5, 25 y 88. <<

[137] La imprecisión y el secreto son los grandes enemigos del Estado spinoziano, porque está regido por leyes (constitución): TP, 6, § 5; 7, § 27; 8, § 29. <<

[138] De la indignación a la rebelión: nota 65. <<

[139] Sobre el problema de fondo: TTP, 17, pp. 201-205. Sobre la traducción de «mens»: notas 15, 71 y 316. <<

[140] Cfr. notas 103 y 116. <<

[141] Cfr. TP, 6, § 21; 11, § 3. Actitud claramente democrática. <<

[142] Se refiere a: *Ad Caesarem senem de ordinanda republica oratio* (más bien *epistola*), obra anónima, atribuida entonces a Salustio e incluida en la edición de sus obras (1641/1665), que Spinoza tenía en su Biblioteca (N-71 (*124*)). Añadamos que la frase de Salustio no está incluida en los NS, aunque la misma expresión aparecerá de nuevo más adelante: «quia nemo imperium alteri dat volens» (TP, 8, § 12, 329/14). <<

[143] El texto dice «magnis Conciliis» (véase nota 101). <<

[144] La crítica de Spinoza a la monarquía absoluta no es menos tajante que la de Locke (*Sobre el gobierno civil*, II, § 13; VII, §§ 90-93: ed. 1690; nota 86. La línea p. 310/4 («solo a causa de la guerra (.) y es») falta en los NS. ¿Posible alusión a la caída de Jan de Witt? <<

[145] Para la alusión a cap. 6: notas 101, 105-106. <<

[146] Pese a lo dicho en TP, 6, § 25 (véase nota 103), el Consejo Real no solo representa a las familias, sino también a las ciudades (TP, 8, § 25). <<

[147] Para la gloria en la *Ética*: 3/30e y nota 152. **<<**

[148] La última expresión, casi literalmente, en: Q. Curcio (nota 91), I, 7, 11.
<<

[149] Probable alusión a la legislación de Solón en ese sentido. <<

[150] Cfr. notas 89 y 116. <<

[151] Cfr. TP, 6, § 25; 7, § 5, fin, y nota 102. <<

[152] Cfr. nota 145. <<

[153] Las tres últimas expresiones son una cita literal de Tácito (*Historias*, 1, 36). Spinoza ridiculiza a los reyes absolutistas de su tiempo (notas 65 y 76).
<<

[154] Cfr. TP, 7, § 17 y § 28. <<

[155] Spinoza supone que se eligen cinco consejeros por cada familia (véase nota 100), uno de ellos jurisperito, y que su mandato solo dura tres años (TP, 6, § 15). Sobre el peligro del soborno o corrupción: E, 4/71e y nota 244. <<

[156] Cfr. TTP, 5, p. 78; *2 Samuel*, 15, 31-34. <<

[157] Cita exacta: Tácito, *Historias*, 1, 25; TTP, 17, p. 201[n*35]. <<

[158] Véase lo que se dice más adelante sobre los Secretarios: TP, 8, § 44, p. 344. <<

[159] Desde Vloten/Land (0.1),1882-1883) y Gebhardt (7.1) (1907/1922), (pp. 192/108, 193/116, 197/149 y 153, 200/173) hasta M. Francés, (23), 1937, se creía que se trataba del jurista Antonio Pérez (Alfaro, 1583-Lovaina, 1672), el cual se fue de pequeño a los Países Bajos, se doctoró en Lovaina en 1616, donde llegó a profesor de Derecho en 1619, y que es el autor de *Ius publicum quo arcana et iura principum exponuntur* (Elzevier, Amsterdam, 1657, 338 pp.; reed. Francfort, 1668), citado varias veces por Gebhardt (Ib.). Sobre este error: nota siguiente. <<

[160] El error señalado en la nota anterior subsiste, al menos en parte, en las reediciones de la traducción alemana de Gebhardt, (7.1), 1977, pp. 192-193, 197, si bien éste ya lo había corregido en el «Supplementum» (V, ed. 1987, pp. 156-158, 162-167), donde citaba extensos párrafos literales del texto español. Aún más, A. J. Servaas van Rooijen, (20), 1888, y Freudenthal, (20), 1899, pp. 281/98) habían identificado el nombre del autor y la obra, que constan en el inventario de la *Biblioteca Spinoza* (N-71 (*98*)). Pero ha sido H. Méchoulan, (21), 1974/1984, el que sintetizó algunos de los pasajes de Pérez, aludidos en el TP. Partiendo de sus indicaciones, nosotros (21), 1994) hemos demostrado que, en este pasaje y en otro relativo a Fernando el Católico, Spinoza da citas literales de su obra. Se trata, pues, de otro Antonio Pérez (*Las obras y relaciones*, Tornes, Ginebra, 1644), el célebre secretario de Felipe II que, caído en desgracia, se refugió en Inglaterra y en Francia, donde vivió bajo la protección de sus reyes, muriendo finalmente pobre y solitario en París. <<

[161] Cfr. TP, 6, § 9. <<

[162] Cfr. TP, 2, §§ 3-5. <<

[163] Cfr. Nota 96, y 8, § 9, p. 327/34 ss. <<

[164] Cfr. Nota 94. <<

[165] El argumento de Spinoza no parece decisivo, ya que él mismo admite la propiedad del suelo en la aristocracia (8, § 10); Locke (*Sobre el gobierno civil*, V, §§ 30-34: ed. 1690) será más concreto y, en nuestra opinión, más realista, al afirmar que cualquiera puede poseer tierra en la medida en que la puede trabajar, etc. <<

[166] Cfr. TP, 4, § 14; Maquiavelo, *El príncipe*, cap. 21. <<

[167] El texto en cursiva es una cita de Tácito (*Historias*, II, 84, 1-2), transcrito por Gebhardt (V, pp. 158-159), en la que solo se advierten tres variantes: Spinoza antepone «con frecuencia» (*saepe*) a la cita, omite «sola» (*solam*) referido a «magnitud» y pone en presente los dos verbos, que estaban en pasado (se mira */miraba*, se mantienen */se mantuvieron*). **<<**

[168] Algo similar se dirá más adelante de las amazonas: TP, 11, § 4, p. 360/4 ss. <<

[169] Hijo de Roboán: *1 Reyes*, 14, 25-62; *2 Paralipómenos*, 12, 2-9. <<

[170] Se refiere a la guerra de Devolución (1667-1668), por la que Luis XIV reclamaba para su esposa María Teresa de Austria, hija de Felipe IV de España, los Países Bajos españoles (Tournai, Lille, etc.). El motivo de fondo procedía de que ese matrimonio (1660) se había concertado para poner punto final a la guerra de los Treinta Años (con Francia), en la Paz de los Pirineos (1659). <<

[171] Sería un cambio directo de monarquía a democracia (TTP, 18, p. 226).
<<

[172] Nota 129. Como señalara Tierno Galván, (7.1), la expresión «vel parte eius validiore» (p. 319/7) es de Marsilio de Padua (*Defensor pacis*, 1324); G. Lagarde, (21), 1956-1970: III, pp. 160-269. <<

[173] Spinoza invierte y transforma radicalmente el sentido de la frase, que simboliza el absolutismo de Luis XIV, «l’État c’est moi». No Estado (*imperium* o *respublica*), sino sociedad (*civitas* o *multitudo*), es decir, conjunto de ciudadanos: la sociedad no es por el rey, sino el rey por la sociedad. Con ello critica que el rey tenga libertad para designar a su sucesor como heredero del reino: contra Hobbes, (21): (*Leviatán*, XIX, trad. esp., pp. 280-284). <<

[174] Cfr. TTP, cap. 18-19, nota 66. <<

[175] Libertad de los súbditos y seguridad del Estado (y de quien lo representa) van unidas desde el comienzo de este tratado (1, § 6, p. 275/33 ss., y notas 43 y 58). <<

[176] Cita de Tácito: *Anales*, I, 29; E, 4/54e, p. 250/16. <<

[177] Cita de Tito Livio: *Historia de Roma*, XXIV, 25, 8. <<

[178] Cita de Tácito: *Historias*, I, 32. <<

[179] Cita de Terencio: *Adelfos*, v. 823 ss. <<

[180] El texto dice: «dominantibus propria est superbia». Appuhn, (0.2), lo aplicó «à l’homme», lo cual, por ser lógico, aunque erróneo, ha pasado inadvertido. <<

[181] Magistral descripción de la superficialidad y corrupción de cierta nobleza, en oposición a una inteligente apología de la plebe, ignorante por culpa ajena. <<

[182] Cfr. TTP, 20, p. 240 y nota 137. <<

[183] Cita de Tácito, *Historias*, I, 1. <<

[184] Cfr. TP, 7, § 21 y nota 167. <<

[185] Cfr. notas 68, 103, 146. <<

[186] El llamado secreto de Estado convierte a éste en «absoluto», en el sentido de monarquía absoluta o personalista (6, § 5), y a los súbditos en esclavos (nota 144). Spinoza se opone, una vez más, a Hobbes, (21): *De cive*, X, 14: ed. 1642. <<

[187] Cfr. TTP, 17, pp. 201 ss., 205-206 (democracia hebrea). **<<**

[188] Gebhardt, ((7.1), 1907/1922, p. 194/127), apoyado en las historias de España de Schäffer y de Schirrmacher, sugiere que Spinoza hubiera podido informarse sobre este punto en D. Saavedra Fajardo, *Corona gótica castellana* (1658), que consta en su Biblioteca (N-71 (*40*)). Pero la verdad es que esa historia castellana (reyes godos, etc.) no incluye los del reino de Aragón. Por el contrario, H. Méchoulan, (21), pp. 449-459, probó que Spinoza sigue de cerca a A. Pérez (nota 159), aunque ni uno ni otro tendrían especial rigor histórico. A. Pérez (1.ª ed., 1598) cita como fuente a Jerónimo Zurita, *Anales de la corona de Aragón* (1562-1580), y pudiera fundarse también en Fr. Hotman, *Franco-Gallia* (1573), cuyas ideas habrían pasado, respectivamente, a J. de Blancas (1588) y a H. Languet (1579). Aparte de estas fuentes antiguas, Méchoulan remite a Javier de Quinto, *Discursos políticos sobre la legislación y la historia del antiguo reino de Aragón* (Madrid, 1848). <<

[189] Todos los traductores recientes dan como cierto que se trata del papa Gregorio VII, fundándose, al parecer, en Y. H. Yerusalmi, (22), 1998. La reedición de Gebhardt, (7.1), 1977, p. 194/127n) afirma que ese relato sobre la fundación del reino de Aragón «no es histórico, sino que se remonta a una leyenda», aunque daba ese nombre. **<<**

Como había probado Méchoulan (nota 188) y hemos confirmado con más detalle nosotros, ((23), 1994, pp. 172-177), Spinoza toma esos datos de A. Pérez (el relativo a la consulta al papa: pp. 139-140); pero no menciona a ningún papa. Como los hechos sucedieron durante el reinado de Sancho Ramírez (1063-1094), el cual mantuvo relaciones de apoyo mutuo con los papas Alejandro II (1061-1073) y Gregorio VII (1073-1085), sería necesario acudir a una fuente distinta de Pérez para determinar a qué papa se refiere. En todo caso, consta que el primero predicó una cruzada en España y que el rey colocó el reino bajo su dependencia (1068).

[190] El texto parece aludir con bastante precisión al llamado «Privilegio general», otorgado por el rey Pedro III (1276-1285), en las Cortes de Zaragoza (1283), a los nobles (ricos-hombres, infanzones, ciudadanos, etc.) de Aragón, Ribagorza, Valencia y Teruel. El rey se comprometía a observar los fueros, a no procesar a nadie de oficio, a convocar anualmente las Cortes y a que el Justicia juzgase todos los pleitos que se llevasen a las Cortes. Ese privilegio quedó ratificado y ampliado por el «Privilegio de la Unión», concedido por Alfonso III (1285-1291), por el cual no se podía ejecutar a nadie sin previo juicio del Justicia y de las Cortes de Aragón. A éste, al menos, alude A. Pérez. Añadamos que Spinoza establece aquí una analogía entre el Consejo de los diecisiete de Aragón y el de los éforos de Esparta, alabado por Platón como contrapeso de la monarquía (*Leyes*, 691e-692c, 712d-e; Herodoto, *Historias*, I, 65; Aristóteles, *Política* V, 11, 1313.ª 26 ss.) y reclamado en la época moderna (1603) por Althusius (Mugnier-Pollet, (18), pp. 65-66 y nota 43). <<

[191] Como sugiere Spinoza, los privilegios, y en concreto el Justicia, se vieron reforzados con Pedro IV, el Ceremonioso (1336-1387), que, después de suprimirlos en 1348, tuvo que reconocerlos definitivamente (Cortes de Zaragoza, 1384). El Justicia es, pues, intérprete de fueros y leyes, y el mismo rey le consultará en ciertos casos. <<

[192] En la última línea suponemos que hay que leer «dolorem» (dependiente de «referre», volver) en vez de «dolore». El texto entre comillas es una cita casi literal de A. Pérez (p. 143), si bien en estilo indirecto. Omitiendo paréntesis, es el siguiente: «les Respondió que de más de averlos heredado con las condiciones que los posseya, y de averlos iurado debaxo de gravissimas censuras (.) y de más de la fee que devia à la palabra, y fee Natural (,) tenía el una regla en razón de Vasallos, y de Rey, y Señor, que siempre que las balanças de la satisfaçion del Reyno estuviessen yguales, sería durable el Rey, y el Reyno, y la possession del: y que estando desyguales siempre avia de appeteçer el uno sobre el otro, no solo recobrar la primera ygualdad, pero mayoría y superioridad por lo perdido: y de aquí resultaría la perdición del uno, ò del otro, ò de entrambos» (en nuestro estudio, (23), 1994, p. 175, nota 66. <<

[193] Desde que Fernando el Católico, casado con Isabel en 1469, fue reconocido rey de Castilla (1474), es obvio que en los castellanos surgieran ciertas envidias hacia los privilegios aragoneses, y más todavía cuando, tras la muerte de la reina, asumió el cargo de regente de Castilla (1507). El texto pudiera aludir a las Cortes de Toledo (1480), de carácter centralista a favor de Castilla. <<

[194] Salta a la vista la benevolencia de Spinoza con Fernando el Católico (TTP, 3, p. 56) frente a su crudeza con Felipe II. En parte, aunque solo en parte, por influencia de A. Pérez, ex secretario del rey prudente, que, precisamente huyendo de él, se refugió en Aragón (1590) y se acogió a sus fueros y, en particular, al «privilegio de la manifestación», por él mismo citado (Méchoulan, ((21), p. 457). Por lo dicho, es en esa época donde hay que situar la alusión de Spinoza al «Consejo de los Diecisiete», que presidía el Justicia. <<

[195] En efecto, las Cortes de Tarazona (1592), inmediatamente después de huir A. Pérez hacia Francia (10-11-1591), pusieron al Justicia bajo el monarca. No obstante, los fueros y privilegios aragoneses no desaparecieron, como bien apunta Spinoza, hasta los decretos, llamados de «Nueva Planta», promulgados por el primer rey Borbón, Felipe V, entre 1707-1711 (Aragón) y en 1716 (Cataluña). <<

[196] Según M. Francès, (0.2), 1954, este subtítulo sería una adición del «editor». Y, puesto que ningún otro lo tiene, aun cuando su contenido es correcto y de corte spinoziano, la conjetura es aceptable, y dejamos constancia de ella. <<

[197] Este párrafo, desde «Digo expresamente», no está incluido en los NS, sin que atinemos a adivinar cuál pudiera ser el motivo de una omisión intencionada (nota 200). <<

[198] La diferencia esencial entre el régimen aristocrático y el democrático es, para Spinoza, que en el primero los gobernantes (que detentan el poder del Estado) son elegidos o seleccionados a título personal, mientras que en el segundo son designados o determinados por una ley general y permanente, es decir, que se supone que dura varias generaciones. <<

[199] Puesto que el poder del Estado spinoziano, a pesar de ser pequeño en comparación a los actuales y de que no todos los súbditos poseían pleno derecho de ciudadanía (TP, 6, § 15; 8, § 2 y § 30; 11, §§ 1-3), es el poder de una «multitud», o sea, de la suma (3, § 13) de un número tan elevado de individuos que debe ser delegado en algunos para que lo detenten y ejerzan. Pero, por eso mismo, ese número debe ser el mayor que su forma admita (8, § 5) y hay que evitar que disminuya (TP, 8, § 12). <<

[200] A pesar de lo dicho en la nota 198 (o elección personal o ley general), la fortuna, o sea, el azar, suerte o casualidad desempeña su papel tanto en la aristocracia patricia como en la democracia popular (TP, 8, § 1, p. 323; 11, § 2, p. 353). Tanto más cuanto que tiende a acaecer que la fortuna de ser los más poderosos la suelen tener quienes tuvieron la suerte de ser también los más ricos, y a la inversa (TP, 8, § 31, p. 337; 11, § 2, p. 353). Desde Grecia (ver la excelente síntesis de las ideas políticas en esa larga época, hecha por C. García Gual, en F. Vallespín, cit. nota 39, pp. 53-166) a nuestros días la oligarquía, con el caciquismo, que a ella suele ir asociado, es el gran peligro de toda forma de gobierno; y eso es también lo que hace a éste más débil ante el pueblo, que no puede menos de percibirle como algo extraño y ajeno (TP, 7, § 27 y § 29; 8, § 4). Es la tan antigua como nefasta coincidencia de oligarquía y plutocracia (notas 232, 298, fin, 322). <<

[201] Solo hay otros dos pasajes (TP, 8, § 5; 11, § 2, p. 359) en los que Spinoza califica a los «patricios» (término romano que sugiere estirpe o familia), según el significado griego de esta forma de gobierno (*aristocracia*) de «optimi» u «optimates». Pero está tan convencido de que no son, ni intelectual ni moralmente, los mejores, que le cuesta admitir que de cada cien patricios haya dos que merezcan plena confianza a otros. De ahí que, para una población de unos 250.000 habitantes, exija 5.000 patricios, a fin de garantizar que haya cien que den pruebas de «animi virtute» y de que «están dotados de arte y consejo», o sea, del arte del consejo (ver nota 100). Gebhardt (V, p. 167) cita un texto de los hermanos Jan y/o Pieter de Court, ((18) y notas 250, 270), en el que se acude a Tucídides para mostrar que el número de 5.000 es el adecuado. <<

[202] Spinoza tenía información (TP, 8, § 3/inicio) sobre las «repúblicas» de Génova y de Venecia a través de J. y P. van den Hove (notas 201 y 250). El lector hallará abundantes datos en Haitsma, (21) y en Gebhardt (vol. V). Para una información general: G. Maranini, *La costituzione di Venezia dopo la serrata del maggior consiglio*, La Nuova Italia, Venezia…, 1931; A. Fontana y G. Saro, *La république des castors*, ENS. Fontenay/Saint-Cloud, 1997. <<

[203] Para Spinoza (TP, 8, § 3, fin), el auténtico Estado absoluto es el fundado en toda la multitud o en un Consejo que la represente; para Hobbes era el monárquico o personal (*De cive*, VI, 13: ed. 1642). <<

[204] Al calificar de literalmente «ab-soluta» o independiente a la aristocracia patricia, Spinoza fluctúa en sus expresiones, sin duda porque la práctica nunca coincide plenamente con la teoría (pp. 325-326; TP, 4, § 6 y notas 79 y 81). <<

[205] También esta noticia, sobre los «gilden» (gremios), la pudo leer Spinoza en J. y P. van den Hove (Gebhardt, V, p. 168). La idea sería hoy aplicable a los sindicatos, si fueran independientes de los partidos. <<

[206] Idéntica apelación a la racionalidad de la democracia en: TTP, 16, pp. l94 ss. <<

[207] El método seguido en este capítulo (adaptar a la aristocracia las estructuras de la monarquía, mejorándolas) tiende a establecer un parentesco estructural entre ambas, el cual se prolongaría en la democracia, si Spinoza hubiera llegado a describirla. <<

[208] Cfr. TP, 6, § 9; 7, § 16. <<

[209] Cfr. TP, 6, § 11; 7, § 18. <<

[210] En este pasaje (8, § 9, inicio) se pregunta a quiénes pertenece por derecho formar parte del ejército. A partir de las variantes entre OP y NS se han dado tres lecturas y respuestas. 1) *No* pertenece que esté formado por otros distintos (*ullis aliis*) de los súbditos (OP/Vloten-Land): no incluye a otros. 2) Pertenece que *no* esté formado por otros distintos (*geen andere/ningún otro*) de los súbditos (NS): excluye a otros. 3) *No* pertenece que *no* esté formado por otros distintos (*nullis aliis*) de los súbditos (Gb): no excluye a otros. La tercera lectura acumula dos negaciones: la de OP (no pertenece) y la de NS (ningún otro), por lo cual es la menos estilística de las tres. Pero parece la más exacta, ya que ni incluye a los *no* súbditos ni los excluye, por derecho, con lo cual deja la vía abierta para que, de hecho, se los incluya en casos de emergencia, que es lo que se había hecho siempre en Holanda. Según esta lectura, el problema se centra aquí en los soldados extranjeros o mercenarios; en cambio, en lo que sigue, se trata de las ventajas de que los súbditos no patricios formen (también) parte del mismo; cfr. notas 213 y 284. <<

[211] Cfr. TP, 6, § 10. <<

[212] Cfr. TP, 6, § 10; 7, § 17. En otro sentido, quizá: 9, § 7. <<

[213] La medida, inspirada en la institución holandesa de los «Waardgelders» (mercenarios o guardianes a sueldo), se proponía evitar que los patricios fueran oprimidos por los jefes militares (p. 328/5 ss.), como sucedía a los «regentes» en Holanda. Parece que Spinoza aboga por restaurar esa institución, que había sido creada con ocasión del cisma religioso de Dordrecht (1618-1619). <<

[214] Cfr. nota 96. <<

[215] Cfr. TP, 7, § 5 y nota 157; 8, § 31, p. 327/5 ss. <<

[216] Los no-patricios no son estrictamente ciudadanos, pues no tienen derechos políticos: TP, 8, § 4, p. 325/34; § 5, p. 326/9, etc. No obstante, no parece que se pueda traducir «peregrini» por «étrangers» (M. Francès, (0.2), 1954, p. 997, 1; p. 1487, 9). <<

[217] Excepción a lo dicho en la nota 116, y en TP, 6, § 31. <<

[218] En oposición también a TP, 6, § 12. <<

[219] Esta doctrina (TP, 8, § 19, fin), sobre el carácter originario de la democracia, se halla en: TTP, 16, p. 195 (argumento teórico); 17, pp. 205 ss. (argumento histórico del pueblo hebreo). Por el contrario, Locke, al derivar el Estado de la familia, parece hacer de la monarquía «patriarcal» el primer régimen histórico: *Sobre el gobierno civil*, VI, §§ 74-76: ed. 1690 <<

[220] Cfr. TP, 11, § 2, p. 358/30. <<

[221] Cfr. TP, 6, § 11 y nota 98. Matheron, ((18) 1986, pp. 185-186) ha sugerido que los que despachan vino y cerveza («*oenopolae et cerevisiarii*») no están incluidos entre los oficios serviles. Pero, como había señalado antes Wernham, (7.1), 1958, en nota, y ahora Pezzillo (7.1), 1991, ni la sintaxis («*inter quos etiam*») ni el testimonio de J. y P. van den Hove (nota 250) avalan esa interpretación. <<

[222] Los patricios deben aspirar al cargo desde los treinta años, y no de los cincuenta, exigidos para los consejeros reales (TP, 6, § 16), porque son más numerosos (nota 100). <<

[223] Cfr. TP, 6, § 24. <<

[224] Cfr. TP, 6, § 22. Según Clapmarius (nota 270), esa multa tendría como objetivo la ejemplaridad ante el pueblo (Gebhardt, V, p. 172). <<

[225] Para pupilos: TP, 11, § 3 y nota 325. <<

[226] Cfr. TP, 6, § 27; 8, § 12. Al contrario de Venecia, en Holanda el cargo de conde fue una excepción: cfr. TTP, 18, p. 228 y nota 415. <<

[227] Cfr. notas 59 y 71. <<

[228] Cfr. TTP, 17, p. 212. <<

[229] El término «síndico» significa, en griego, «abogado» y aún hoy se usa en la Banca, etc. Spinoza parece inspirarse en el «Consejo de los Diez» de Venecia. <<

[230] Los síndicos son, pues, 100 (5.000/50; ver nota 222), y su número viene a coincidir con el de los «sabios» o verdaderos «aristócratas» (nota 201). <<

[231] Cfr. notas 116 y 217; TP, 10, § 11. <<

[232] La diferencia entre lo que pagaría cada año cualquier «patricio», en el sentido original de «paterfamilias» (1/4 de onza), y un patricio en el sentido spinoziano, de oligarca o plutócrata (20 o 25 libras), al ser elegido, es considerable, ya que la libra debía de equivaler a unas 16 onzas. Por tanto, 25 × 16 × 4 = 1.600, es decir, que el patricio pagaría 1.600 veces lo que un plebeyo; más o menos el sueldo de tres meses (Gebhardt, (7.1), p. 196/143: remite a W. Meijer; Méchoulan, (21), 1984 p. 436; ver 10, § 7). <<

[233] Cuando una plaza de síndico queda vacante, hay que notificarlo al Consejo Supremo, ya que su número es decisivo (cfr. p. 334/8 ss. y § 26). <<

[234] Cfr. nota 232 (cuota: no se trata de la misma); TP, 6, § 11 (emblemas).
<<

[235] Tierno Galván, (7.1), tergiversa el sentido: «no será elegible aquel que rehúse» (p. 225), sin duda por traducir mal a M. Francès, (0.2), 1954, p. 1006): «il ne sera pas loisible», pues el latín dice: «ne cuiquam liceat… recusare». <<

[236] Cfr. notas 102-103. Sobre el jefe militar: TP, 7, § 17; 8, § 9. <<

[237] Cfr. TP, 6, § 16 (en la monarquía) y nota 115. Efectivamente, los paralelismos con el régimen de Venecia son numerosos, no solo en lo que precede, sino, sobre todo, en todo lo que sigue. Los hermanos J. y P. van den Hove lo describen con todo detalle (Gebhardt, V, pp. 173-187). <<

[238] En OP se dice «accusatores asservandos»; en NS, en cambio: «de beschuldigden te beschütten» (*proteger a los acusados*). Gebhardt (p. 428) no cree correcta ninguna de las dos versiones; pero, de hecho, mantiene en el texto la de OP, mientras que en los «corrigenda» (p. 433) propone «accusatos» (NS). Preferimos leer «acusadores», porque el contexto quiere favorecer que «la plebe» pueda delatar a los malos funcionarios, que suelen ocultarse bajo la capa de su cargo; ver nota 258. Caso muy distinto es el de Morteira ante los «magistrados» contra Spinoza (L-12). <<

[239] La referencia exacta es: TP, 8, § 25, p. 333/16 ss. <<

[240] El Senado, lo mismo que el Consejo de síndicos, tiene su paralelo en Venecia e incluso en Holanda. Pero Spinoza restringe sus funciones en favor del Consejo Supremo o General. <<

[241] Cfr. notas 102 y 201. <<

[242] Texto dudoso. En OP se lee «duodecima pars»; en NS «een vierde deel» (*una cuarta parte*) (Gebhardt, p. 429). Preferimos NS, ya que da: 5.000/4 = 1.200, una cifra que parece coincidir con lo que dice el texto: 5.000/ca. 12 = 400 × 3 (renovables cada tres años) = 1.200. Bastaría, pues, la cuarta parte de los patricios para cubrir (en activo o en obligado turno de cese temporal, antes de ser reelegidos) los puestos de senador. <<

[243] Dada la bajísima edad media de vida en esa época, Spinoza supone que, para una población de 250.000 habitantes (nota 100), no habría muchos más de 1.200 patricios (senadores) de cincuenta años, ni más de 100 (síndicos = nota 230) de sesenta años. <<

[244] Cfr. TP, 8, § 15 y nota 97. Este régimen parece tender, pues, a una gerontocracia o gobierno de ancianos (C-4), aunque con los matices de la época (nota precedente). <<

[245] Cfr. nota 231. Según Gebhardt (V, p. 177), J. y P. van den Hove, (nota 250), acudían a Saavedra Fajardo (*Idea de un príncipe político cristiano representada en cien empresas*, ed. 1642, empresa 67), cuya tesis central, la oposición «entre el señor natural y el tirano en la imposición de los tributos» (§ 1), es decir, la justicia en su distribución, está acorde con la del español: «ningunos tributos menos dañosos a los reinos que los que se imponen en los puertos sobre las mercancías que se sacan» (§ 5). Ver nota siguiente. <<

[246] La medida, complementaria de la anterior (TP, 8, § 31/inicio), favorecería la competencia, a la vez que evitaría la corrupción política, que la exención de tal impuesto supondría. Así, pues, o sueldo oficial por el cargo público o impuestos por las rentas del negocio personal. <<

[247] Cfr. nota 96. <<

[248] Cfr. nota 232. <<

[249] Cfr. TP, 7, § 21 y §§ 28-29; y nota 186. <<

[250] Es la única vez que Spinoza se refiere (§ 31, fin), de forma explícita, y solo con las iniciales del apellido «H.» (van den Hove = de la Court) a los hermanos Jan van den Hove (1622-1660) y Pieter van den Hove (1618-1685). Pero lo cierto es que en su Biblioteca estaban dos obras suyas: N-71 (*35*), (*92*); cfr. C-36, L-42 y nota. Como mostró Gebhardt (V, pp. 133-197), son tantos y tan estrechos los paralelismos entre ellas y este tratado que no cabe duda de que Spinoza se sirvió de las dos para temas históricos e incluso para la estructura del gobierno; y habría utilizado la obra principal de Pieter (*Interest van Holland*, 1662), cuyo contenido coincidiría con el programa político y económico de Jan de Witt. <<

[251] Cfr. TP, 8, § 26. <<

[252] Cfr. TP, 8, § 35, p. 339/27 ss. (cónsules); 6, § 24 (comisión permanente de la monarquía). <<

[253] Cfr. nota 102. Si se divide el Senado en cuatro secciones, cada una lo presidirá tres meses; si en seis, cada una lo presidirá solo dos meses. <<

[254] Se refiere a: TP, 8, § 34, p. 339/4ss. <<

[255] Spinoza exige (TP, 8, § 36), primero, mayoría absoluta (votos afirmativos más que negativos y dudosos juntos); después, mayoría simple (afirmativos más que negativos o dudosos por separado); y, al fin, si la mayoría corresponde a los dudosos, opta porque voten los senadores junto con los síndicos hasta que los afirmativos superen a los negativos (cfr. TP, 6, § 25). <<

[256] Peligro similar en la monarquía, por necesidad de sacar dinero para la guerra (TP, 7, § 21). <<

[257] Cfr. TP, 8, § 17 (peligro similar al dar las leyes). <<

[258] Cfr. 8, § 25, p. 333/22 ss.: los mismos síndicos, que velan por la observancia de la ley, están sometidos al Tribunal Supremo y, por supuesto, al Consejo Supremo (o C. General) patricio. <<

[259] Cfr. notas 103 y 146. <<

[260] Si mantenemos el supuesto inicial de 250.000 h. y de 600 familias (notas 100, 201 y 242), corresponden a cada familia: 5.000/600 = 8 patricios. En la hipótesis rechazada, el Consejo Supremo solo tendría un miembro por cada familia. <<

[261] Cfr. nota 113. <<

[262] Cfr. TP, 8, § 37 y notas 231 y 256. <<

[263] Cfr. TP, 8, § 23. <<

[264] Oficio similar al romano de procónsul (éste es el término empleado por Spinoza). <<

[265] Esta participación de las ciudades en los tres Consejos adelanta la idea de la aristocracia «federal» (TP, 9), como se insinúa en TP, 8, § 43. <<

[266] Con el término «secretarios» (TP, 8, § 44/inicio), que nos recuerda a Antonio Pérez, ya citado (notas 159-160, 188-192), Spinoza alude al cargo de Gran Pensionario de Holanda, y más en concreto a los dos personajes más célebres que lo ocuparon. El primero, Jan van Oldenbarneveldt (1547-1627), ligado a la tregua de los doce años con España y a las polémicas religiosas entre gomaristas y arminianos en el sínodo de Dordrecht (1618-1619), fue decapitado. El segundo, Jan de Witt (1626-1672), tras la muerte de Guillermo II (1626-50), instauró un régimen republicano (1653), aunque sin darle forma legal, lo cual le condujo a morir a manos de la turba enfurecida (Meinsma, (20), pp. 35-38; 321-322, 343, 404-406, etc.). <<

[267] La expresión entre paréntesis (TP, 8, § 44) solo se halla en NS, más prolijo en palabras. En este pasaje se opone, de algún modo, la «potestas» a la «auctoritas» (notas 1 y 201). <<

[268] Cfr. notas 66 y 132; TTP, 14 (religión católica o universal); Meinsma, (20), caps. I y IV (libertinos y colegiantes en Holanda). <<

[269] Cfr. nota 65; nuestra traducción, (7.1), 2003, notas 462-464. <<

[270] Cfr. TTP, 19, pp. 231 ss. Spinoza pudiera pensar aquí (§ 46) en el libro, que tenía en su Biblioteca (N-71 (*130*)), de A. Clapmarius, *De arcanis rerumpublicaru*m, 1641, todo él dedicado a este tema. Pero él aboga, como hicieran Maquiavelo y Hobbes y hará Rousseau, por la actitud contraria. Recordar que H. Grocio defendía esta teoría bajo el punto de vista racional («jure naturali potest idem habere summum Imperium et sacerdotium gerere»); pero no en la práctica, porque era consciente de la oposición de las iglesias cristianas (Gebhardt, V, p. 184). <<

[271] Pese a sus críticas teóricas, Spinoza asigna ciertas funciones a la indumentaria, los emblemas, los puestos, etc. (TP, 6, § 11 y § 13; 8, § 25, § 30; ver nota 315). <<

[272] Cfr. notas 103 y 201; TP, 7, § 4, p. 309/15 ss.; 10, § 7, etc. <<

[273] Pese a los numerosos mecanismos de auto-regulación que Spinoza impone a su Estado, da pruebas reiteradas de su tendencia liberal en lo económico (nota 116; TP, 7, § 21, p. 316/25 ss.; 8, § 24); y, aquí, en lo educativo. <<

[274] En la aristocracia centralizada el modelo era el de Venecia (nota 237); en la aristocracia descentralizada lo será la propia Holanda o Países Bajos del s. XVII (Gebhardt, V, 187-192). <<

[275] Cfr. TP, 6, § 9; 8, § 8. Ciudades no autónomas ni indefensas, sino interdependientes y en equilibrio. <<

[276] Spinoza combinará las dos soluciones aquí aludidas: Consejo Supremo ambulante, por igualdad y seguridad (lo contrario sucedía en Holanda desde l593); Tribunal supremo y Senado, en ciudades sin voto (TP, 9, § 9 y § l5). <<

[277] Se trata de un Estado o, si se quiere, en este caso (nota 54), de una «nación», con una misma lengua y una misma cultura (TP, 9, § 13). Por eso, quizá sea menos propio hablar de «aristocracia federal» (Francès, (0.2), 1954, p. 1489), que de «Estado de autonomías», no sin analogías con el actualmente instaurado por la constitución española (1978, art. 2, 137, 145, etc.). Ésta establece, sin embargo, una monarquía parlamentaria (arts. 1/3 y 56), una capital (art. 5) y un poder central (arts. 66 y 97), mientras que el Senado (arts. 69, 87, 154) y el Tribunal de Justicia (arts. 123, 150, 153, 159) no establecen con tanta nitidez «los vínculos» de unión, que en este mismo párrafo exige Spinoza (Gebhardt, V, pp. 179-180). <<

[278] Cfr. TP, 8, §§ 13-14 y § 39. <<

[279] Pensamos que el texto se refiere, efectivamente, a: TP, 4, § l (facultad de dar e interpretar las leyes) y no a TP, 5, § 1. Pero en Holanda no existía, de hecho, tal Consejo coordinador, de donde surgían peligros, a los que quería poner remedio Spinoza (Gebhardt, V, pp. 187-190). Lo contrario lo reclaman, cada vez con más fuerza, los llamados «nacionalistas» en nuestro país. <<

[280] Cfr. TP, 8, § 29. <<

[281] Cfr. TP, 6, § 25. <<

[282] Cfr. nota 242: 5.000/12 = 400 senadores. <<

[283] Spinoza supone que su Estado tiene más de 12 ciudades (nota 253) y menos de 30 (cónsules = TP, 8, § 35). <<

[284] Seguimos aquí (p 349/27/31) el texto de OP, leyendo las dos veces «e Patriciis»/«de entre los patricios». En la primera mención se esperaría «a Patriciis», o sea, que los jefes militares fueran elegidos por ellos, como se acaba de afirmar acerca de los senadores (p. 349/5) y de los jueces (p. 349/19-21). Pero, aparte de que la sintaxis no hace plausible esa lectura en el segundo caso («a Patriciis… eligere liceat», verbo en voz activa), el sentido exige «e Patriciis» en ambos casos. Pues, aunque también los «no patricios» puedan formar parte del ejército y llegar, por méritos militares, a ocupar cargos en él (TP, nota 210), también la «igualdad» entre ciudades exige que los patricios, que son quienes las representan, ocupen cargos militares en proporción a los soldados de cada una de ellas. <<

[285] Cfr. nota 121; TP, 8, § 29. <<

[286] Spinoza supone que el comercio es marítimo, porque piensa en la Holanda de su época. <<

[287] Cfr. nota 276. <<

[288] Sería el caso de una ciudad de 5.000 h./50 = 100 patricios/50 = 2 síndicos. <<

[289] Sin duda, porque su número sería demasiado reducido, ya que supone que solo existen 30 en el Estado (8, § 35, p. 339/25 ss.). Correspondería 1 cónsul por 8.350 h. <<

[290] Cfr. nota 115. <<

[291] Cfr. notas 275 y 277. <<

[292] A las dos alternativas extremas propuestas en 6, § 35 (nota 126), a saber: (1) asociar las ciudades vencidas, en calidad de vasallos, a las del Estado vencedor; (2) destruirlas con su población, se añade aquí otra intermedia, a saber, (3) expatriar a la población y repoblar las ciudades con colonos. Si esta lectura es correcta, no es necesaria la adición («plaatsen»/*lugares*) de NS, ya que es estilísticamente incorrecta por estar «delenda» en singular, concertando con «gens», y, además, no añade nada nuevo. La idea es, pues, que así como en 6, § 35 la destrucción de la ciudad lleva consigo la de la población, la destrucción de la población supone aquí la de la ciudad. De hecho, las dos hipótesis señaladas por Gebhardt, una «antes» y otra «después», serían una sola, a saber, que «la población será expatriada». Así, pues, en nuestra opinión, la tercera hipótesis de 9, § 13 viene a coincidir con la segunda de 6, § 35. <<

[293] Texto de candente actualidad en España por el llamado «Estado de las Autonomías». Spinoza señala que sus ventajas (proximidad a los hechos y actitud democrática) superan a sus desventajas (discrepancias e ineficacia); nota 277. <<

[294] Alusión a Tito Livio, *Historia de Roma*, XXI, 7, 1. **<<**

[295] Cfr. TP, 5, §§ 3-6; 7, § 4, § 27, § 29; 8, § 4, etc. <<

[296] Esta frase, entre paréntesis, solo se halla en NS. <<

[297] Pasaje paralelo al de TTP, 19, p. 228. En ambos se resume la historia de Holanda, desde su declaración de independencia frente a España y a Felipe II (Unión de Utrecht, 1579) hasta la caída de Jan de Witt (1672). Pero la perspectiva del TTP, por ser anterior a esta última, insiste en que los Estados de Holanda siempre reclamaron sus prerrogativas frente a España y a los Orange; en cambio, el TP, por ser posterior, insiste en que el régimen republicano, instaurado por Jan de Witt (1653), tras la muerte de Guillermo II de Orange (1650) sin descendiente hábil para ocupar su puesto —su hijo nacería dos meses después—, no previno «la caída súbita de su república» (p. 352/24), o sea, «la ruina de Holanda» (p. 344/10), porque, como se explica a continuación, no introdujo en el régimen las reformas estructurales indispensables. <<

[298] La crítica de Spinoza al régimen de Jan de Witt consiste en que su «república» seguía siendo, en realidad, un «condado», pero camuflado, es decir, lo mismo que antes la monarquía de los Orange. En consecuencia, era un mal condado y una peor república. «Mal condado», porque no tenía cabeza ni nombre (p. 324/34), en cuanto que el cargo de «stathouder» (lugarteniente del rey y capitán general del ejército), ligado muy pronto a la familia Orange, ni había sido suprimido ni estaba ocupado legalmente. De ahí que los «enemigos» de J. de Witt, los orangistas y calvinistas conservadores, solo estuvieran esperando la mayoría de edad de Guillermo III para que lo ocupara. «Peor república», porque, cuando él, como Gran Pensionario de Holanda y secretario del Consejo de los Regentes, asumió la jefatura del gobierno de las Provincias Unidas, no dio una forma democrática al Estado, de suerte que la representación de todas ellas fuera efectiva y numerosa. En efecto, la eliminación progresiva del «stathouder» de la provincia de Holanda mediante el «acta de exclusión» (1664) y el «dicto perpetuo» (1666), para concluir con el «acta de armonía» (1670), impidiendo reunir en una misma persona ese cargo y el de capitán general de la República, fue tardía y sospechosa, puesto que Guillermo III (1650-1702) alcanzó la mayoría de edad en 1668. De ahí que, como los participantes en el gobierno «eran muchos menos de los necesarios» (p. 352/21) y el pueblo soportaba graves impuestos (p. 328/28, p. 337/30), su «república» era más bien una oligarquía camuflada, que no contaba con el apoyo popular. En ese contexto, el argumento de Spinoza es contundente: «a los patricios siempre les parecerán los mejores quienes son ricos o están unidos a ellos por la sangre o la amistad» (TP, 11, § 2, p. 359/6-7). Sobre los avatares y variantes del cargo de «conde» desde 1581 a 1650: Gebhardt (V, pp. 184-192; *Cronología*, 1581-1585; TTP, nota 415). <<

[299] Cfr. notas 276 y 283-284. <<

[300] Este párrafo lo toma Spinoza casi literalmente de Maquiavelo, el cual, a su vez, recoge en latín la frase que hemos puesto entre comillas, atribuyéndola a los médicos, pues pertenece en realidad a Galeno, *De sanitate tuenda*, libro VI. <<

[301] Una especie de super-síndico sería algo así como un monarca absoluto (p. 354/8 ss.), lo cual estaría en abierta contradicción con la monarquía constitucional y con la aristocracia patricia diseñadas por Spinoza, fundadas en Consejos numerosos. <<

[302] Cfr. notas 180-181, 188 y ss. (Aragón), y 201. <<

[303] Las OP dicen «tumor»; en cambio, Cicerón, del que Spinoza poseía en su Biblioteca una edición de cartas (N-71 (*144*)), escribe «rumor» (*Epistola ad Quintum fratrem*, III, 8, 4: «el rumor del dictador desagradable para los buenos y para mí aún más»). La lectura de OP podría ser una errata de Spinoza o un cambio intencionado, en alusión a la ira del pueblo contra los abusos del dictador («soberbia» traducen algunos). Preferimos, sin embargo, la de Cicerón, porque se le cita de forma explícita y está más acorde con el contexto, que alude al temor (p. 353/34 s.) que su simple anuncio suscita, sobre todo en «las personas de bien» (p. 354/8), porque esa forma excepcional de gobierno «puede transformarse… en monárquica». <<

[304] Cfr. TP, 8, § 17, p. 331/7 ss. y nota 96 (en un solo día podría cambiar la forma de Estado, dice Spinoza). <<

[305] Cfr. notas 137 y 299: peligro contrario, es decir, Estado sin constitución o forma precisa. <<

[306] Es ésta la única vez que Spinoza emplea la palabra «persona» en esta obra (notas 59, 63 y 71; CM, II, 10, p. 264/10 ss.; Ep. 12-A (1663, a L. Meyer). <<

[307] Los síndicos, y no un dictador, son los verdaderos garantes del orden constitucional (cfr. 8, § 40, p. 343/5 ss.). Sobre la alusión a la edad, véase notas 114 y 243. <<

[308] Sobre la asociación entre síndicos y plebe: TP, 8, § 41, p. 343. <<

[309] Pese a la minuciosidad de la organización estatal antes diseñada, Spinoza sabe bien que las leyes deben ser generales (TTP, 20, p. 243; nota 273). <<

[310] Sobre la fácil asociación entre paz, inercia y vicio, véase: TP, 7, § 27 (nobles), 7, § 22 (militares) y nota 116 (funcionarios). <<

[311] La idea descrita en este párrafo (§ 5) es complementaria de la de TP, 4, § 6: las leyes no deben imponer ni lo que causa horror ni lo que suscita desdén en la mayoría. La frase «siempre nos empeñamos en lo prohibido y deseamos lo que se nos niega» (*nitimur in vetitum semper, cupimusque negata*) es una cita implícita de Ovidio (*Amores*, III, 4, 17), del que Spinoza tenía en su Biblioteca una edición de sus obras (N-71 (*140*) y un tomo suelto con las *Metamorfosis (151)*. S. Pablo la reinterpreta en sentido religioso y personal: «nam peccatum (.) per mandatum seduxit me» (*Romanos*, 7, 11). <<

[312] Cfr. notas 5 (afectos activos) y 273 (economía liberal). <<

[313] Cfr. TP, 8, § 47 y notas 271-272. <<

[314] Cfr. TP, 5, § 6; 7, § 6, etc. <<

[315] Spinoza es favorable a los emblemas que incitan al cumplimiento del deber (nota 271). Pero no a las condecoraciones por el deber cumplido, ya que implican discriminación y confunden la libertad y la virtud, que buscan el bien por sí mismo, con la esclavitud y la adulación, que lo buscan por algo ajeno, o sea, por evitar un castigo o alcanzar un premio (E, 4/70-71; 5/42). <<

[316] Spinoza utiliza aquí (TP, 10, § 9) el término «anima» («anima enim imperii jura sunt») para indicar la misma idea, que en otro lugar designó con «mens» (TP, 4, § 1, p. 291/29: cit. nota 71; ver nota 14). <<

[317] La conjunción y armonía entre razón y afectos, aquí subrayada como base de la política, confirma una clara continuidad de este tratado con la *Ética* y con el TTP (ver notas 17, 25, 49, etc.). <<

[318] En la monarquía, cuando existen discrepancias insuperables en el Consejo, la última palabra corresponde al rey (notas 105 y 144); en la aristocracia, en cambio, a la ley (TP, 1, § 6; 6, § 3 en relación con TP, 8, § 19). El gobierno de Jan de Witt habría caído por no haber introducido en la estructura de la «república» las reformas que hicieran difícil el retorno de la monarquía mediante la rebelión popular (nota 298). <<

[319] Cfr. TP, 8, § l y § 4, fin. <<

[320] Cfr. TP, 6, § 11 y § 21, fin; 8, § 14, p. 330/22 ss. <<

[321] La diferencia entre aristocracia y democracia no reside en el número ni en la calidad de los gobernantes, sino en si éstos son designados por votación en cada caso o por ley general (TP, 8, § 14). La diversidad de Consejos, la multitud y distribución de sus miembros, y los mecanismos de las votaciones obedecen, pues, en Spinoza a una inspiración democrática (notas 102-103, 273, etc.). <<

[322] Spinoza denuncia, una vez más (cfr. 8, § 2 y § 39), el mecanismo por el cual la llamada aristocracia (los mejores) se transforma en oligarquía (quiso utilizar aquí el término técnico) patricia o familiar y en plutocracia (notas 200-201 y 232). <<

[323] Cfr. TP, 6, § 11; 8, § 14, etc. Tres condiciones son necesarias para ser ciudadano de pleno derecho: ser legalmente reconocido como nativo del país, autónomo y honrado o no infame. <<

[324] Sobre los peregrinos: nota 216. <<

[325] En esta categoría, de los socialmente no autónomos, sitúa Spinoza a toda una serie de personas, de algún modo marginales: dementes, niños, esclavos o siervos, criados, pupilos, empleados en oficios serviles (nota 221); y, finalmente, a las mujeres (cfr. TP, 6, § 11; 8, § 14). Solo incorporaría, pues, al censo los propietarios agrícolas, los comerciantes y banqueros, los profesionales liberales, y pocos más. <<

[326] Se trata sin duda de delitos o crímenes que por ley llevan consigo esa pena de infamia. <<

[327] Cfr. Q. Curcio (nota 91); cfr. TP, 6, § 4, § 17; 5, §§ 24-32: la reina de las amazonas, en la costa del mar Negro, habría hecho detenerse a Alejandro Magno para concebir de él algún hijo. También T. Hobbes había citado a las amazonas; pero para confirmar que las mujeres no siempre están sometidas a sus maridos en el dominio sobre los hijos, sin entrar en los derechos propiamente políticos (Hobbes, (21), *De cive*, IX, § 3; *Leviatán*, 20, § 3: trad. esp., 1979, pp. 202-203). <<

[328] Spinoza emplea unas veinte veces en el TP el término «ingenium», aunque no nos ha sido tan fácil conservarlo como en la *Ética* (nota 50) y en el TTP. En este caso concreto, lo asocia a sabiduría y a fortaleza de ánimo para negárselas a las mujeres, como ya hicieran sus admirados paisanos, J. y P. van den Hove (Gebhardt, V, 196-197: «el juicio (es) menor que en los hombres» (*het ordeel minder als in de mannen*). **<<**

[329] Solo aquí y en otro pasaje utiliza Spinoza el termino «nación» en el sentido de pueblo organizado o en el literal de comunidad de origen y de lengua (TP, 9, § 13). <<

[330] Hoy se intenta suavizar el sentido de este pasaje, aduciendo, entre otras razones, que la desigualdad de la mujer se reduciría, según Spinoza, al campo político. No cabe, sin embargo, ignorar la dureza y escasa lógica de los argumentos aquí utilizados, pues la verdad es que las deja al nivel de los niños y los esclavos, y en peor condición que a los «súbditos» de la aristocracia censitaria. No obstante, para emitir un juicio de conjunto acerca de «la mujer» en Spinoza, hay que leer atentamente otros muchos pasajes, donde se alude a «amante», «amor» y «celos», «hijo», «madre» y «matrimonio» (E, notas 154, 253). En este caso Spinoza se inscribe en la línea política de su época y paga tributo a la fuerza de las «costumbres», como si fueran hechos naturales, lo mismo que hiciera Aristóteles con el carácter «natural» de la esclavitud. Por no haber prestado suficiente atención al tópico, difícil de erradicar, de la perspectiva de «género», no logró prescindir de una «idea», que es producto de hábitos milenarios, para analizar sin prejuicios las dotes «naturales», que, pese a esos hábitos, la naturaleza ha logrado mantener, íntegras e indelebles, hasta hoy en las mujeres. Pero hay que recordar, en su descarga, que el voto de las mujeres no sería admitido hasta dos siglos después: en Nueva Zelanda (1893) y en España (1931). <<

[†] Siglas alfabéticas y códigos numéricos en el inicio de la Bibliografía. <<

[1] **Tabla de las versiones de los textos de cada carta, así como de la distinta numeración de éstas**.

En 7 columnas se visualiza el número que, en relación al más habitual o «clave» (1), han dado a cada carta las ediciones de: OP/NS (2), ed. nuevas (3), Gebhardt (4), Akkerman (5), Mignini (6), Domínguez (7).

Se añaden otros datos con estas siglas: c, copia, h, holandés; im, impreso; l, latín; or, original.

| **Clave** | **OP/NS 1677** | **Ed. nuevas** | **Geb 1925** | **Akk 1977** | **Mign 2007** | **Dom 2015** |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 1 | l-OPns \| 1 | | OP | OP | 1-OP | OP |
| 2 | l-OPns \| 2 | | OP | OP | 2-OP | OP |
| 3 | l-OPns \| 3 | | OP | OP | 3-OP | OP |
| 4 | l-OPns \| 4 | | OP | OP | 4-OP | OP |
| 5 | l-OPns \| 5 | | OP | OP | 5-OP | OP |
| 6 | l-OPns \| 6 | or1903 | OP/or | OP | 6-or | OP |
| 7 | l-OPns \| 7 | | OP | OP | 7-OP | OP |
| 8 | l-OPns \| 26 | or1862 | or | or | 29-or | or.l |
| 9 | l-OPns \| 27 | or1862 | OP/or | or | 30-or | or |
| 10 | l-OPns \| 28 | | OP | OP | 31-OP | OP |
| 11 | l-OPns \| 8 | | OP | OP | 8-OP | OP |
| 12 | l-OPns \| 29 | c1875 | OP/c | OP | 32-OP | OP |
| 12-A | l— \| — | or1975 | --- | or | 33-or | or.l |
| 13 | l-OPns \| 9 | | OP | OP | 9-OP | OP |
| 14 | l-OPns \| 10 | | OP | OP | 10-OP | OP |
| 15 | l— \| — | or1883 | or | or | 34-or | or.l |
| 16 | l-OPns \| 11 | | OP | OP | 11-OP | OP |
| 17 | h-NSop \| 30 | | OP | OP | 35-OP | OP |
| 18 | h-NSop \| 31 | | NS/op | NS | 36-NS | NS |
| 19 | h-NSop \| 32 | im1705 | OP/im | im | 37— im | im.h |
| 20 | h-NSop \| 33 | or1862 | or/OP | or | 38-or | or.h |
| | | | | | | |

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 21 | h-NSop \| 34 | | OP | OP | 39-OP | OP |
| 22 | h-NSop \| 35 | or1862 | or/OP | or | 40— or | or.h |
| 23 | h-NSop \| 36 | or1862 | OP/or | or | 41-or | or.h |
| 24 | h-NSop \| 37 | or1903 | or/OP | or | 42-or | or.h |
| 25 | l-OPns \| 12 | | OP | OP | 12-OP | OP |
| 26 | l-OPns \| 13 | | OP | OP | 13-OP | OP |
| 27 | h-NSop \| 38 | or1903 | OP/or | or | 43-or | or.h |
| 28 | l— \| — | or1862 | or | or | 44-or | or.l |
| 29 | l— \| — | or1862 | or | or | 14-or | or.l |
| 30-I | l— \| — | im1935 | im | im | 15-I im | im.l |
| 30-II | l — \| — | im1714 | im | im | 15-II im | im.l |
| 31 | l-OPns \| 14 | | OP | OP | 16-OP | OP |
| 32 | l-OPns \| 15 | or1903 | OP/or | OP | 17-or | OP |
| 33 | l-OPns \| 16 | | OP | OP | 18-OP | OP |
| 34 | h-NSop \| 39 | | OP | OP | 46-OP | OP |
| 35 | h-NSop \| 40 | | OP | OP | 47-OP | OP |
| 36 | h-NSop \| 41 | | OP | OP | 48-OP | OP |
| 37 | l-OPns \| 42 | b1925 | OP/b | OP | 45-OP | OP |
| 38 | h-NSop \| 43 | | NS/op | OP | 49-NS | NS |
| 39 | h-NSop \| 44 | | OP/ns | OP | 50-NS | O P |
| 40 | h-NSop \| 45 | | OP/ns | OP | 51-NS | OP |
| 41 | h-NSop \| 46 | | OP/ns | OP | 52-NS | OP |
| 42 | l-OPns \| 48 | | OP | OP | 58-OP | OP |
| 43 | l-OPns \| 49 | or1862 | OP/or | or | 59-or | or.l |
| 44 | h-NSop \| 47 | | NS/op | OP | 53-NS | OP |
| 45 | l-OPns \| 51 | or1862 | or | or | 62-or | or.l |
| 46 | l-OPns \| 52 | or1903 | OP/or | or | 63-or | or.l |
| 47 | l-OPns \| 53 | | OP | OP | 64-OP | OP |
| 48 | l-OPns \| 54 | | OP | OP | 65-OP | OP |
| 48-A | h— \| | im1684 | im | im | 54-im | im.h |
| 48-B | **— \| | im1684 | --- | im | 55-im | im* |
| 49 | l— \| | or1883 | or | or | 66— or | or.l |
| 50 | h-NSop \| 50 | | OP/ns | OP | 56-NS | OP |
| 51 | h-NSop \| 55 | | OP | OP | 67-NS | NS |
| 52 | h-NSop \| 56 | | OP/ns | OP | 68-NS | NS |
| 53 | h-NSop \| 57 | or1899 | OP/or | or | 69-or | or.h |

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 54 | h-NSop \| 58 | | OP | OP | 70-NS | NS |
| 55 | h-NSop \| 59 | | OP | OP | 71-NS | NS |
| 56 | h-NSop \| 60 | | OP | OP | 72-NS | NS |
| 57 | l-OPns \| 61 | | OP | OP | 73-OP | OP |
| 58 | l-OPns \| 62 | | OP | OP | 74-OP | OP |
| 59 | l-OPns \| 63 | | OP | OP | 75-OP | OP |
| 60 | l-OPns \| 64 | | OP | OP | 76-OP | OP |
| 61 | l-OPns \| 17 | | OP | OP | 20-OP | OP |
| 62 | l-OPns \| 18 | | OP | OP | 19-OP | OP |
| 63 | l-OPns \| 65 | or1862 | or/OP | or | 77-or | or.l |
| 64 | l-OPns \| 66 | | OP | OP | 78-OP | OP |
| 65 | l-OPns \| 67 | | OP | OP | 79-OP | OP |
| 66 | l-OPns \| 68 | | OP | OP | 80-OP | OP |
| 67 | l-OPns \| 71 | | OP | OP | 87-OP | OP |
| 67-A | l— \| | im1675 | im | im | 61-im | im |
| 68 | l-OPns \| 19 | | OP | OP | 21-OP | OP |
| 69 | l— \| | or1883 | or | or | 60-or | or.l |
| 70 | l— \| | or1862 | or | or | 81-or | or.l |
| 71 | l-OPns \| 20 | | OP | OP | 22-Op | OP |
| 72 | l— \| | or1862 | or | or | 82-or | or.l |
| 73 | l-OPns \| 21 | c1875 | OP/c | OP | 23-OP | OP |
| 74 | l-OPns \| 22 | | OP | OP | 24-OP | OP |
| 75 | l-OPns \| 23 | c1875 | OP/c | OP | 25-OP | OP |
| 76 | l-OPns \| 74 | c1875 | OP/c | OP | 88-OP | OP |
| 77 | l-OPns \| 24 | | OP | OP | 26-OP | OP |
| 78 | l-OPns \| 25 | c1875 | OP/c | OP | 27-OP | OP |
| 79 | l— \| | or1862 | or | or | 28— or | or.l |
| 80 | l-OPns \| 69 | | OP | OP | 83-OP | OP |
| 81 | l-OPns \| 70 | | OP | OP | 84 OP | OP |
| 82 | l-OPns \| 71 | | OP | OP | 85— OP | OP |
| 83 | l-OPns \| 72 | | OP | OP | 86-OP | OP |
| 84 | h-NSop\| en TP | | OP | OP | 57-NS | NS |

Sobre el significado de esta Tabla: Introd. a *Correspondencia*, § 1, p. 800.
<<

[2] Henry Oldenburg (ca. 1618-oct 1677) nació en la ciudad alemana de Bremen, donde se doctoró en teología con la tesis: «De ministerio ecclesiastico et magistratu politico» (2 nov. 1639). Durante el período 1640-48 se supone que residió en Inglaterra, completando estudios y ejerciendo de preceptor de hijos de familias ilustres. Quizá por eso, al estallar la primera guerra naval entre Inglaterra y Holanda (1652-54), que dañaba los intereses comerciales de Alemania, fue enviado por el gobierno de su ciudad natal en misión diplomática ante Cromwell, a fin de asegurar la neutralidad con Bremen. Años más tarde acompañó a su alumno, Francis Jones, sobrino de Robert Boyle, en un largo viaje de estudios por el continente (1657-1660), durante el cual pasaron un año en la Academia de Saumur, en Francia, viajaron por toda Alemania y trabajaron en la Academia Francesa de París. Cuando, a su regreso, se fundó la «Royal Society of London» (28 nov. 1660), se le encargó de sus relaciones exteriores. En esta nueva situación, durante otro viaje por el continente, entre junio y agosto de 1661, visitó a Spinoza en Rijnsburg, donde hablaron de temas metafísicos, a los que se refiere esta carta. Su voluntad entusiasta logró transmitir al joven filósofo la suficiente confianza como para que le expusiera por escrito las claves de su sistema metafísico, en cuyo debate pronto introdujo temas científicos de máxima actualidad, relacionados con Descartes, Boyle y Huygens. No obstante, lo que ocupaba a Spinoza, en estrecha relación con su «colegio» o círculo de amigos de Amsterdam, era la redacción, publicación y traducción de su primera obra, el comentario a Descartes (1663); y lo que preocupaba a Oldenburg, amigo y colaborador de Boyle, era el progreso de la ciencia experimental y el problema del orden o finalidad del universo, sobre el que se asentaban sus creencias. Lo cierto es que, con ocasión de la segunda guerra anglo-holandesa (1665-1667), que coincidió con la peste y el incendio de Londres, y que ocasionó su encierro de unos dos meses en la Torre, el diálogo entre ambos se interrumpió por espacio de diez años (1665-1675). Por fin, a los cinco años de haber publicado Spinoza el TTP y llevar éste un año prohibido por el gobierno

Orange (24 julio, 1674), que reinaba también en Inglaterra, él mismo decide reanudarlo (Ep 61, 1675). Pero, con las zozobras obvias en quien siempre se había declarado su fiel amigo, Oldenburg le pide que le exponga con franqueza su opinión sobre temas que están en boca de todos y que son los dos dogmas centrales de la religión cristiana, a saber, la encarnación y resurrección de Cristo, así como la posibilidad de los milagros (Ep 61-62, Ep 68, Ep 71, etc.). No es que haya habido en él un cambio de ideas o de carácter ni siquiera de táctica, sino que los hechos le fuerzan ahora a desvelar el desacuerdo, que antes procuró silenciar por salvaguardar su mutua «alianza de amistad» (Ep 11, p. 51). Pues ahora se ve que esa amistad estuvo mancillada por su falta de sinceridad y su «duplicidad» (Nadler, 442-445; nuestro estudio, (7.2), 2000. <<

[3] Rijnsburg (poblado del Rin), pueblo cercano a Leiden, donde residió Spinoza entre 1661-1663 y que era entonces sede de los colegiantes. La casa que él habitó es hoy sede de la asociación *Het Spinozahuis* («Casa de Spinoza») y alberga su Biblioteca, junto con un pequeño museo de sus objetos de pulir lentes. **<<**

[4] Para «modestia» (*humanitas*): E, 3/29e; 3/af43. <<

[5] Oldenburg se esfuerza por ganarse la amistad de Spinoza, pues teme que éste no se atreva a confiarle sus ideas (Ep 2, nota 10). En adelante, su oficio y sus intereses le tendrán en contacto con el «círculo platónico» de Londres, con el «círculo Spinoza» de Amsterdam, y con el «círculo judío», los cuales estaban en estrecha relación por medio de P. Serrarius, Menasseh ben Israel, Leibniz, Tschirnhaus, etc. <<

[6] Con gran maestría, Oldenburg abre tres temas centrales de debate, que a él le inquietan: en metafísica, «diferencia y acuerdo» entre Dios o sustancia, sus atributos pensamiento y extensión, y sus modos finitos o afecciones; en antropología, y por tanto, en epistemología y ética, «la unión» entre alma y cuerpo; y en metodología, la alternativa entre racionalismo y empirismo: o sea, los defectos que pudiera haber en «los principios de la filosofía cartesiana y baconiana», y sus posibles soluciones. En su respuesta, Spinoza le ofrece la clave de su sistema para superar a Descartes y a Bacon, a saber, definir bien «la primera causa y origen de todas las cosas» (Ep 2, p. 8). Oldenburg hará suyo ese «sublime argumento»; mas, como no lo comprende, le insiste en que se lo aclare (Ep 3, p. 11; Ep 5, p. 15; Ep 11, p. 51). Spinoza se hace eco del mismo (Ep 6, p. 36; Ep 32, p. 173); pero ni siquiera cuando Tschirnhaus, quizá por influencia del inglés (Ep 65, p. 279), vuelva sobre el tema, logrará aclarárselo (Ep 80-83, pp. 331-334). <<

[7] Se refiere a la obra de Robert Boyle: *Certain physiological essays* (Londres, 1661). No se sabe, sin embargo, qué texto pudo leer Spinoza, puesto que no sabía inglés (Ep 26, p. 159) y la traducción latina no apareció en Inglaterra hasta 1665 (Ep 25, p. 158) y en Holanda hasta 1667: *Tentamina quaedam physiologica cum historia fluiditatis et firmitatis ex anglico sermone translata*, Amsterdam, Elzevier, 1667. Se trata, pues, de un libro impreso y escrito en latín (Ep 3, p. 12. ss.; Ep 5, p. 14 (*libellum*); Ep 6, p. 15 (*librum*), p. 28 ss. (citas latinas); Ep 11, p. 48. <<

[8] La doble fecha de las cartas de Oldenburg, etc. obedece a que en Inglaterra y en otros países aún no se había aceptado el nuevo calendario (gregoriano), hecho oficial por el papa Gregorio XIII en 1582, sino que se siguió con el anterior (calendario juliano), creado por Julio César el año 46 a. C. Por eso, las fechas de esos países son desde entonces diez días inferiores, en este caso, 16 frente a 26. <<

[9] La frase alusiva a «todas las cosas comunes» parece recoger un antiguo proverbio, de origen pitagórico, que se halla en: Terencio, *Adelfos*, 803; Ep 44, pp. 282-283. <<

[10] Spinoza no oculta su temor ante la divulgación de sus ideas. <<

[11] El anexo («por separado»), al que alude Spinoza, se ha perdido. Pero, reuniendo los textos de esta carta con los paralelos de las dos siguientes, se sabe que incluía: tres definiciones (Dios, atributo/sustancia, modo), cuatro axiomas, tres proposiciones y un escolio, cuyo contenido es análogo al de KV (*Apéndice* 1.º, ax. 1-7 y prop. 1-4) y al de E-I (hasta 1/8), y parece significar un anillo entre ambos. Se presentan en la siguiente.

**Tabla de textos paralelos entre Ep 2-4, KV y Ética**

| | Ep 2-4 | KV | E |
|---|---|---|---|
| 1 | d.1 = Dios es un ser de infinitos atributos y por tanto existe | 4/c | 1/d6 |
| 2 | d.2 = atributo o sustancia es lo que se concibe en sí y por sí | --- | 1/d3-4 |
| 3 | d.3 = la modificación/accidente es en otro y se concibe por otro | --- | 1/d5 |
| 4 | ax1 = la sustancia es anterior a sus afecciones/accidentes. | 1/ax1 | 1/1 |
| 5 | ax2 = fuera de sustancias y modos no existe nada | (ax. 2) | pr. 4/ax4 |
| 6 | ax3 = entre cosas de diversos atributos no hay nada común | ax. 4 | pr. 2 |
| 7 | ax4 = cosas, que no tienen nada común, no puede la una ser causa de la otra | ax. 5 | pr. 3 |
| 8 | pr.1 = no pueden existir dos sustancias de un mismo atributo | pr. 1 | pr. 5 |
| 9 | pr.2 = la sustancia existe por sí y no puede ser producida | pr. 2/4 | pr. 6/7 |
| 10 | pr.3 = toda sustancia debe ser infinita en su género | pr. 3 | pr. 8 |
| 11 | pr.3/esc. = de la idea de atributo/sustancia se sigue su existencia | pr 4c | (pr. 7) |

<<

[12] Spinoza poseía en su Biblioteca (N-71 (*142*)) una traducción latina de los «Ensayos» de Bacon de Verulamio, que incluían el *Novum organum*; tenía también todas las obras de Descartes, en varias ediciones (nos. 31, 34, 44-45*, 46, 49-51). Aquí centra sus defectos o errores en tres temas: Dios como origen de las cosas, alma humana y «verdadera causa del error». <<

[13] OP completa la cita con el texto entre <>. En síntesis, Spinoza hace aquí cuatro críticas a Bacon: el entendimiento es un espejo que deforma los objetos, tiende a construir ideas abstractas (ídolos) y a llevar sus análisis al infinito, y necesita, además, de «la infusión de la voluntad», o sea, de su influjo, que se supone negativo: *Novum organum*, (21), I, af. 41, 48-49 y 51. <<

[14] Sobre Descartes y las causas del error: PPC, I, 15, esc.; CM, II, 12, pp. 277-279; E, 2/48 y 2/49. <<

[15] A excepción del axioma 1, Oldenburg no hallará convincente ninguna de las ideas, que Spinoza le envió en su anexo (Ep 2, nota 10). Por otra parte, insiste ya en dos problemas centrales: si el pensamiento será «un movimiento corpóreo o un acto espiritual», y, sobre todo, «cuál es el origen» y «la interdependencia de las cosas». <<

[16] Sobre la distinción escolástica entre perfecciones humanas que existen formal o eminentemente en Dios: Ep 4, p. 14; cfr. KV, nota 15; CM, nota 116. <<

[17] Primera alusión a la «Royal Society» de Londres, que había sido creada el 28 de noviembre de 1660 (a partir del «Invisible collegium» de Boyle, que se reunía desde 1645 y se escindió en 1649 con la caída de la monarquía). Recibirá el refrendo oficial, con las «Letters of Patent», el 15 de julio de 1662 (Ep 7, p. 37; Ep 11, p. 51). <<

[18] Para el libro aludido: Ep 1, nota 7. <<

[19] Spinoza califica de «objeciones» lo que Oldenburg le presentó como «preguntas» (Ep 2, p. 10). <<

[20] Para la argumentación general: E, 1/8e2; para la paulatina sustitución de «accidente» por «modificación», y de ésta por «modo» y «afección»: Ep 3, p. 11; v. *Índice analítico*. <<

[21] El «primer origen de las cosas» será siempre el centro de atención de Oldenburg, cristiano de confesión y teólogo de formación (notas 6, 12, e *Índice analítico*). <<

[22] De esta carta existen dos versiones latinas, ambas recogidas en la edición de Gebhardt: la autógrafa, cuyo facsímil imprimió W. Meijer (1903), y la de OP, probablemente revisada por el mismo Spinoza. En efecto, aunque el sentido del texto es el mismo, las diferencias literales, verbales y sintácticas entre ambas son tan numerosas que Gebhardt señaló hasta 165, (8.1). Después de un cotejo minucioso de varias páginas, damos por válida la tesis de Gebhardt, aceptada en este punto por Akkerman, de que no se trata de las «variantes» típicas de un «copista» o de un editor, sino de una nueva redacción del texto, que solo su autor pudo atreverse a realizar. Seguimos, pues, el texto de OP, indicando en nota las tres diferencias más notables, entre las veinte aceptadas por Akkerman. <<

[23] Robert Boyle (1627-1691) aparece en la historia de la ciencia asociado a tres hechos mencionados en estas cartas: la fundación, con Oldenburg y otros, de la «Royal Society»; el estudio de la presión de los gases, para lo que perfeccionó la bomba neumática de Guericke; y los primeros pasos de la química, con la descomposición y la reintegración del nitro. Oldenburg citará aquí hasta seis escritos suyos (Ep 4, p. 17; Ep 7, p. 45; Ep 14, pp. 110, 111n; Ep 25, p. 184; Ep 29, p. 200). <<

[24] El libro de R. Boyle es el ya aludido: Ep 1 (nota 7). Pero Spinoza solo analiza aquí el 5.º ensayo, titulado: «A Physico-chymical Essay, containing an Experiment, with some considerations touching the differing Parts and redintegration of Salt-Peter», ((21), I, pp. 359-376). Los términos con que se lo describe muestran que se trata de una versión latina, de reducido volumen y de contenido «químico-físico» (Ep 5, p. 14; Ep 11, p. 48). Los tres epígrafes de la carta, así como los números de secciones o §§ responden a los de ese libro. <<

[25] Se trata de explicar el fenómeno de la «reintegración del nitro» o salitre, en realidad, del «nitrato potásico» ($KNO_3$). Al echar un carbón ardiendo (carbono) sobre él, se transforma en carbonato potásico ($K_2CO_3$); y al añadir a éste espíritu de nitro, o sea, ácido nítrico ($NHO_3$), se obtiene de nuevo nitro. Para los químicos actuales es un proceso sencillo; pero Boyle y Spinoza aún no contaban con las nociones básicas de la química moderna (elementos y pesos atómicos, afinidades y valencias, etc.) ni poseían instrumentos adecuados de medición (Ep 11, nota 72). De hecho, pasará más de un siglo hasta que el francés A. L. de Lavoisier logre descifrar los tres hechos decisivos: que el aire es una mezcla de oxígeno y nitrógeno; que toda combustión es oxidación, por lo cual el peso total aumenta; y que el agua es un compuesto químico de oxígeno e hidrógeno. Justamente el año de la Revolución (1789), publicó su *Traité élémentaire de Chimie*, y, cinco después, el Terror le llevó a la guillotina, con otros muchos (8-5-1794). <<

[26] Spinoza ha explicado mecánicamente, es decir, a partir del volumen y de la velocidad de sus partículas, la esencia del nitro, así como su relación con el espíritu nítrico y con las escorias; y a continuación otras cualidades, comenzando por el sabor y la inflamabilidad. Por otra parte, la versión de OP otorga un papel menor a las figuras, con lo cual se distancia más de Boyle (Ep 11, p. 50). <<

[27] En este pasaje (4|22-23) existen dos variantes, cuyo sentido resulta difícil de reproducir con fidelidad. En efecto, en «segunda», OP dice «inter detonandum», y el ms. dice «propter minus concitatum motum». En «tercera», OP omite «partes nitri fuerant, a sale fixo separatae, et nitrum, in quod creverant, cristalli fuerant qui» («habían sido partes del nitro separadas de la sal fija, y el nitro que <ellas> conformaron, habían sido cristales que»). Como se ve, en 2.ª la oposición resulta más clara en OP que en el ms. Y en 3.ª OP suprime un inciso del ms., que, aparte de no aclarar nada, complica en extremo la construcción sintáctica. **<<**

[28] La alusión exacta a «Verulamio» (p. 25) es: F. Bacon, (21), *Novum organum*, I, 66; y a Descartes, *Princ*., II, 4ss. **<<**

[29] Esta nota manuscrita (p. 26), añadida por Spinoza e impresa a pie de página en OP/NS (de éste es la alusión a la letra cursiva), y que faltaba en la versión autógrafa de la carta, supone que él mismo revisó el texto de su carta en orden a la posible publicación. Texto paralelo en Ep 13, pp. 64-65. <<

[30] En esta sección, dedicada a la «fluidez», Spinoza cita el número de la sección (§), junto con una frase textual de Boyle; y, a continuación, hace su comentario personal a cada una. A fin de distinguir bien ambos aspectos, hemos cambiado la letra cursiva por las comillas («.») en los textos de Boyle y hemos introducido, para los de Spinoza, punto y aparte. Sobre el contenido, fluidez y solidez, digamos que Boyle y Spinoza se fundan en Descartes (PPC, II, ax 3 y lema; prop. 32-37), aunque ambos marcan diferencias en puntos importantes. <<

[31] El acento intensivo de la frase (*queremos dudar*) solo cabe, si alguien se empeña en dudar de lo «cierto» (ms), pues de lo «incierto» (OP) es obvio dudar. <<

[32] El texto de OP [4|31], aparte de ser más conciso y claro, es más spinoziano, pues da una razón puramente mecánica de que se forme la manteca, a saber, que sus partículas «no se adaptan al movimiento» (del suero). El autógrafo, en cambio, acude a la idea cartesiana, de que la «figura irregular» les permite entrelazarse (unas con otras). El cambio de peso iría asociado a la mayor o menor adherencia. <<

[33] El autógrafo añadía; «o lo que es lo mismo, que tiene fuerza elástica», que OP suprime, reduciendo así esa fuerza al movimiento, como se ve en el ejemplo siguiente, de la vejiga. <<

[34] Spinoza, con Descartes, rechaza el vacío: PPC, II, 3; III, 1; cfr. KV, nota 42; E, nota 29, etc. <<

[35] En la carta autógrafa estaba más clara la alusión de Boyle a la finalidad natural, en el sentido religioso de fin de la creación, con términos como «destinaverit» y «provide», que Spinoza rechaza de plano: E1/ap (b-e). <<

[36] La alusión final a la subjetividad de los sentidos (p. 33) se halla solo en OP. <<

[37] El término «historia» tiene aquí sentido baconiano, de descripción de fenómenos naturales (TTP, 7, p. 98). Y «filósofos» se halla solo en OP, ya que en su lugar el ms. incluía «imperio» sobre las cosas naturales, baconiano también (Ep 3, p. 12). <<

[38] «Conforme»: solo en NS. El texto se refiere a la teoría cartesiana de la inercia (*Princ*., II, 37), admitida por Spinoza (PPC, II, 14). <<

[39] «Onzas»: aclaración de NS. En realidad, Boyle decía «132» onzas, aunque no afecte al asunto y nadie lo corrija. **<<**

[40] La segunda figura y su explicación solo se hallan en OP. Con su doble experimento Spinoza quería completar a Boyle, midiendo «la relación entre la presión del aire», en sentido horizontal y vertical, mediante la fuerza necesaria para separar dos prismas de mármol adheridos uno al otro. <<

[41] El texto de los dos últimos párrafos, fue suprimido en OP (ponía en su lugar el habitual «reliqua desiderantur»), sin duda porque aluden a temas personales, entre Spinoza y Oldenburg, ajenos al debate con Boyle (Ep 11, p. 48). Su alusión a un «opúsculo completo», que tendría por objeto, entre otras cosas, «la reforma del entendimiento», ha dado origen a interminables y opuestos comentarios. Nuestra opinión, en relación a esta carta y a la anterioridad o posterioridad entre TIE y KV, se puede ver en la «Introducción general» a la nueva edición de TIE/PPC/CM ((3.2), 2006, pp. 9-16, 28-37), cuyo resultado hemos recogido en «Introducción» al *Tratado breve*, § 2. Cotejar Ep 6, 4|36 con Ep 73, 4|307. <<

[42] La firma autógrafa de esta carta reviste una forma extraña por llevar un rasgo sobre la «p» y otro sobre la «n». No obstante, como se comprueba en el *Índice analítico*, Spinoza firma sus cartas «Spinoza» o «de Spinoza», mientras que son otros los que escriben «Spinosa». Y, a pesar de que la situación de las «Biografías» es distinta, la tendencia parece ser en ellas la misma: ver *Índice analítico* y síntesis en C-1n. N-41n, etc. <<

[43] La fecha de esta carta se puede calcular a partir de otras dos, que nos da la siguiente (Ep 7: ver notas), ya que alude a la creación de la «Royal Society» (15 julio 1662) y al retraso de «bastantes semanas» con que Oldenburg contestó a esta carta (Ep 7, p. 37), al cual hay que añadir el tiempo que Spinoza había necesitado para los experimentos aquí descritos. Datamos, pues, Ep 6 en abril/mayo de 1662. <<

[44] El libro de Boyle aludido es: *New experiments physicomechanical touching the spring of the air and its effects, made in the most part in a new pneumatical engine* (1660). Oldenburg había asociado su tema (Ep 1, p. 6) al del libro que se acaba de analizar (Ep 6, nota 24). Sus críticos eran Franciscus Linus (Ep 14) y Th. Hobbes, al que responde con: *An Examen of Mr. T. Hobbes «Dialogus physicus de natura Aeris»* (1662). <<

[45] Las «Letters of Patent», reconocimiento oficial de la «Royal Society», fueron dadas con fecha de 15 de julio de 1662 (Ep 11, p. 51). <<

[46] Desde antiguo, Momo era el Dios de la envidia y por tanto de la acusación y del reproche (Esopo, *Fábulas*, Alianza Ed., Madrid, 1998: n.º 124). Spinoza tenía la noticia (Ep 32, p. 175; TTP, 10, p. 144), si no por esa fuente, por otras posteriores como Luciano (obra en su «Biblioteca», N-71 (*101*)), Erasmo, etc. <<

[47] Traducimos del autógrafo, única versión recogida por Gebhardt, aunque existen también las versiones de OP y de NS. <<

[48] Simon Joosten de Vries (1633-1667), natural de Amsterdam y de familia de comerciantes, fue uno de los más fieles amigos de Spinoza, que se integraron muy pronto en un «círculo» de admiradores o discípulos, de tendencia colegiante y liberal, que se reunían para discutir sus primeros escritos. Aunque no se conocen escritos suyos, en esta carta hace de portavoz del grupo. Por otra parte, sus biógrafos Colerus y Lucas nos cuentan que, siendo él hombre adinerado y soltero, le dejó una pensión vitalicia de 300 florines al año, porque no la aceptó mayor, y que, después de su muerte, se la siguió pagando durante diez años su hermano, a cuya casa de campo iba a veces a descansar. A los quince días de la muerte de Spinoza, dice Colerus, «el mismo Vries pagó lo que por él se debía a van der Spyck por mediación de Jan Rieuwertsz, impresor de la ciudad de Amsterdam, como consta por la carta que éste escribió a aquél el 6 de marzo de 1677» (C-27 y C-67). <<

[49] Johannes Caseario (1642-1677), estudiante de teología en Leiden, se hospedaba en la misma casa que Spinoza, donde éste le dio algunas clases sobre Descartes (Ep 13). Siendo pastor luterano, se fue a Malabar (1668-77), donde coincidió con los jesuitas que escribieron las primeras gramáticas modernas del idioma sánscrito. Antes de su muerte prematura, colaboró en los dos primeros volúmenes de la magna enciclopedia *Hortus Indicus Malabaricus* (1678-1703, 12 vol.), cuyo vol. I aparece a nombre de H. van Rheede y de J. Caseario (ed. J. van Someren et J. van Dyck, Amsterdam, 1678). **<<**

[50] «Colegio» era por entonces un término en boga, como se ve en títulos de obras de A. Heereboord (CM: nota 260). Pero fue la obra de K. O. Meinsma, (20), «Spinoza y su círculo» (1896), la que lo hizo célebre en el spinozismo. La expresión «repetir el inicio del curso» la referimos al curso de sesiones de lectura, y no al hecho de reorganizar el grupo, aunque pudieran ser simultáneas. <<

[51] Spinoza no cree que los cristianos tiendan menos que otros a la superstición y, por tanto, al fanatismo (Ep 73, p. 307). <<

[52] Giovanni Alfonso Borelli (1608-1678), científico italiano, es conocido como fisiólogo (*De motu animalium*, 2 vol., 1680), y como matemático (*Euclides restitutus* (1658), obra citada en esta carta y en la siguiente. **<<**

[53] Andreas Tacquet (Amberes, 1611-1660), fue profesor de matemáticas. Aquí se cita un texto del apéndice a su: *Elementa geometriae planae ac solidae* (1654). **<<**

[54] Christoph Clavius (Bamberg 1537-1612), profesor de matemáticas y astrónomo de gran influencia, que participó en la reforma del calendario gregoriano y polemizó con Galileo, es citado aquí por su edición comentada de: *Euclidis elementorum libri XV*, Roma, 1574: I, p. 27). <<

[55] Se refiere a E, 1/d3; cfr. 1/d4; Ep 9, p. 46. <<

[56] El texto citado responde, casi literalmente, a: E, 1/10e; la def. 5 aludida es hoy 1/d6 (Dios). <<

[57] Sobre Pieter Balling: Ep 17, y notas. <<

[58] Como la prop. 8 de la «Ética» primitiva es hoy 1/10, «el escolio de la prop. 19» debería ser de E, 1/21. Mas, dado que ésta no tiene escolio y que Vries no indica su contenido, no es posible identificar el escolio aludido. <<

[59] Traducimos del autógrafo, editado por Gebhardt. <<

[60] Sobre J. Caseario: nota 49. <<

[61] Acerca de la teoría de la definición: KV, notas 93-94; TIE, notas 110-112. Partiendo de los tres científicos, citados por Vries, Spinoza distingue aquí dos clases de definición: una *a priori* o hipotética, la idea de un templo que yo concibo, a fin de deducir de ella cómo puedo construirlo; y otra *a posteriori* o descriptiva, la idea de un objeto externo, como el templo histórico de Salomón. La primera será verdadera, con la única condición de que no sea absurda o incoherente; la segunda, en cambio, exige que describa con exactitud el objeto real. De ahí derivan las analogías de una y otra con la proposición (afirma o niega algo) y con el axioma (enuncia una verdad evidente y necesaria), aunque la definición hipotética «no exige, como el axioma, ser concebida como verdadera» (TIE, § 108). <<

[62] Según esto, la definición aquí dada de sustancia no afirma nada de un objeto real, o sea, que es hipotética y por tanto no tiene que ser demostrada, como si fuera una auténtica proposición. <<

[63] Dos formulaciones inversas de la misma idea: cuanta más realidad, más atributos; cuantos más atributos, más realidad. Spinoza prefiere la segunda, en lo cual demuestra su confianza en el razonamiento *a priori* (KV, I, 2, § 1 y nota; § 17, 1; E, 1/8-11). <<

[64] La respuesta de Spinoza, no sin cierta ironía, viene a decir: el entendimiento no tiene ideas, si uno no piensa, cosa imposible por ser nosotros cosas pensantes (TIE, §§ 31-36, §§ 104-109). Sobre naturaleza naturada y entendimiento humano: KV, I, 8-9; E, 1/29e, 1/31). <<

[65] Las definiciones de sustancia y de atributo ya aparecen aquí separadas (Ep 2, p. 7/26 ss., en relación a E, 1/d3-4). <<

[66] Alusiones bíblicas: *Génesis*, 25, 26, en relación a: 27, 36; y a: *Deuteronomio*, 21, 15-27. <<

[67] Las definiciones del «plano» son ambas descriptivas, si bien la primera es objetiva, y la segunda subjetiva, o sea, «respecto al hombre» que lo intuye con la vista. <<

[68] El texto final entre < > está tomado de NS. La firma y la fecha faltan.
<<

[69] Puesto que la carta de S. de Vries (Ep 8) no mencionaba la experiencia, se ha perdido una carta suya, posterior a Ep 9. <<

[70] La experiencia tiene para Spinoza una función muy limitada, aunque necesaria: constatar la existencia de objetos concretos (modos finitos) y «determinar nuestra mente a que solo piense en la esencia de ciertas cosas», y no de otras. El resto, a saber, conocer la esencia de esas cosas y, sobre todo, la esencia y la existencia de las cosas necesarias, como Dios y sus atributos, cae fuera de su alcance. No obstante, cfr. E, 5/23e y nota 274. <<

[71] Las verdades eternas son características, ante todo, de los axiomas, porque, en cuanto tales, no se refieren a objetos que existen fuera de la mente, sino más bien a sus relaciones necesarias. Pero, en este sentido, los objetos reales pueden ser objeto de axiomas, como el aquí citado (PPC, I, ax. 7, p. 155), que debe ser aplicado a todos ellos, sin excepción alguna. <<

[72] Esta carta es la continuación de Ep 7, ya que ofrece la respuesta completa de Boyle a Ep 6 de Spinoza. <<

[73] Oldenburg distingue, ahora de forma explícita (nota 41), sus temas personales, más bien filosóficos, de los de Boyle, científicos. <<

[74] Nueva alusión a la crítica de Boyle y de la filosofía mecánica a las formas sustanciales de la escolástica (Ep 3, p. 12), en la línea iniciada por Bacon, Galileo y Descartes. <<

[75] El texto original dice «salem clavellatorum (Belgice potasch)», que NS reduce a «potäsch». La expresión «cineres clavellati» (Ep 13), en nominativo, era la usada en la Edad Media para indicar la potasa (nitro), y aún lo seguirá siendo en Kant (*De igne*, prop. 8: Ak, I, 378). El término alude, al parecer, a que sus partículas son afiladas como clavos (*clavus*): no redondas, sino «prismáticas», dice aquí mismo Boyle (p. 50/12). Por ser un fenómeno natural e ir asociado a otros muy variados, ya Plinio detectó que había existido desde muy antiguo en Egipto, Palestina y Grecia. Y fue aludido por S. Jerónimo con un verso de Salomón, que subraya la futilidad del falso amor: «acetum in nitro, qui cantat carmina cordi pessimo» («recitar versos a un corazón malvado es echar vinagre al nitro»): hierve y se esfuma. De ellos pasó la noticia a S. Isidoro de Sevilla (*Etimologías*, XX, 6): cfr.: James Riddick, *A history of greek fire and gunpowder*, Bert S. Hall). **<<**

[76] Boyle habla de «análisis químico» y lo opone a la síntesis («método de formación»), sobre la que no le convence lo dicho por Spinoza (Ep 6, pp. 16-19). <<

[77] Para el vacío: nota 34. <<

[78] Ep 6, p. 19; Descartes, *Princ*., III, 52, 87 ss; IV, 2 ss., y 80 ss. (fuego y astros). <<

[79] Ep 6, pp. 23-24. <<

[80] Pierre Gassendi (1592-1655), tras criticar por igual a Aristóteles y a Descartes, se dedicó a comentar (1647-1649) los escritos de Epicuro (341-271 a. C.), queriendo conciliar su materialismo mecanicista con el finalismo y el espiritualismo, más acordes con su profesión cristiana (*Syntagma philosophicum*, ed. 1658). Boyle acude aquí a él por un tema accidental, la figura de las partículas o elementos (notas 26 y 32), aunque ambos rechazan el azar universal de los epicúreos y aceptan el finalismo. **<<**

[81] Los epicúreos consideraban que, excepto para los átomos (simples, indivisibles y eternos), se requiere el vacío (*vacuum* o *inane*) para formar con sus mezclas los diversos estados de los cuerpos (sólido, líquido y gaseoso) y hacer surgir con sus choques al azar («clinamen» y «casus») todo cuanto existe en el cosmos, sin excluir cierta libertad (Lucrecio, *De natura rerum*, I, 740; II, 289-293, etc.). Por el contrario, Descartes (*Princ*., II, 16-20) y Spinoza (PPC, II, 3 y 5) rechazan los átomos, el vacío y el azar. No obstante, para Lucrecio ver: *Introducción*, 8.6; y para Spinoza: *Ética*, 2/29e y nota. <<

[82] Oldenburg recuerda lo que él cree ser los dos temas del célebre «opúsculo» inédito de Spinoza e insiste en su publicación (Ep 6, p. 36). <<

[83] Sobre la «Royal Society»: notas 17, 23, 45. <<

[84] De esta célebre carta, «sobre el infinito» (adición de NS), existen las dos versiones de OP y NS, y la copia que hizo Leibniz, igual que de Ep 73, 75-76, 78. Traducimos de OP, añadiendo entre < > algunas variantes. **<<**

[85] Lodewijk Meyer (1629-81), natural de Amsterdam y de familia luterana, pero simpatizante de la confesión menonita, es la figura más destacada del «círculo» de amigos de Spinoza. Quizá por influencia de la escuela de F. van den Enden, desde la universidad de Amsterdam se interesó por el *Diccionario holandés* de Johan Hofman (ed. 1650), del que hizo las tres siguientes ediciones (1654, 1658, 1663), hasta que en la 5.ª, mucho más amplia y mejorada, lo imprimió con su propio nombre (Amsterdam, 1669, 3 partes). Y ya matriculado en Leiden (1654), compaginó ese interés con la traducción del opúsculo *Médula teológica* del cuáquero William Ames (1656) y con sus estudios académicos. Al cabo de seis cursos, obtuvo el título de doctor en Filosofía, con la tesis *De materia ejusque affectionibus motu et quiete*, y en Medicina con la tesis *De calido nativo ejusque morbis* (ambas en marzo de 1660). En 1663 colaboro con Spinoza en la edición de sus *Principios de filosofía de Descartes*, para los que redactó el «Prefacio». Su única obra filosófica es *Philosophia S. Scripturae interpres. Exercitatio paradoxa* (1666), editada sin nombre de autor y con editor ficticio (Eleutheropolis). Su traducción holandesa (1667) levantó fuertes críticas (Wolzogen, Velthuysen) y denuncias, ya que se le acusó de someter la Escritura a la razón, siendo asociada y a veces publicada con el TTP. Sus intereses, sin embargo, eran ya otros. Entre 1665-669 dirigió el Teatro Municipal de Amsterdam, que se esforzó en modernizar. Cuando tuvo que dejar su dirección, fundó con un grupo de amigos la sociedad cultural «Nil volentibus arduum» (1669-87). Los extractos de sus actas, ahora reeditados (Utrecht, 1982; Rotterdam, 1989), muestran que en sus reuniones alternaban los temas teatrales y filológicos con los filosóficos. Sus ideas, afines a las de Spinoza y de Koerbagh, fueron objeto de panfletos como «El canto de cuclillo de los mochuelos de “Nil volentibus”» (ca. 1677). Ese mismo año su nombre reaparece asociado al del antiguo amigo. Según Colerus, antes de morir, «Spinoza había llamado a su lado a cierto médico, L. M., de Amsterdam», el cual habría sido el único que le asistió (21 febr. 1677). Aunque hay quienes piensan más bien

en Schuller, nos parece que su testimonio es difícil de desechar. Y no menos, poner en duda que, durante los meses siguientes, Meyer y Jelles tuvieron parte muy activa en la edición de NS/OP, pues a él se le atribuye la revisión del estilo de OP y la traducción del *Prefacio*, redactado en holandés por Jelles. A finales de ese año, se reabrió el Teatro, cerrado desde 1672, y fue reelegido para dirigirlo, donde siguieron colaborando con él Bouwmeester y el boticario Andries Pels, como lo prueba que, por encargo de J. Hudde, tradujeran al holandés las *Sátiras* de Juvenal. El homenaje, que la «Nil Volentibus» le rindió después de su muerte (25-11-1681), consistió en la lectura de la *Imitación de Cristo* («el Kempis»), en la traducción holandesa, que de joven él mismo había hecho en verso. <<

[86] Por estos datos y otros de Ep 12-A y de Ep 15 consta que se perdieron al menos cuatro cartas de Meyer, que los amigos de su «círculo» estaban muy activos, aunque ya procedían con cautelas, como la de no dar sus nombres («N. N.» = «non notus» o «non nominatus»). <<

[87] Con las tres distinciones de infinito y los dos errores denunciados por no observarlas Spinoza esboza el marco general de su teoría, que expone con detalle en lo que sigue. Sus claves serán las dos del sistema: sustancia y modos o afecciones, y entendimiento e imaginación (*Introducción general*, 8.5). <<

[88] Es la primera clave citada, ontológica: sobre la distinción entre sustancia y modos se funda la de eternidad y duración. En este contexto (pp. 55-56), Spinoza reitera su idea de la extensión infinita e indivisible (Ep 2 y Ep 4), en cuanto atributo de Dios (nota 93). <<

[89] Es la segunda clave citada, la epistemológica: sobre la distinción entre entendimiento e imaginación se fundan, por un lado, el concepto de eternidad, como existencia necesaria e intemporal; y, por otro, los de tiempo y de número, así como su carácter común de infinito no real. En su base está el concepto de idea «abstracta», de inspiración baconiana, que separa las cosas o modos de su orden natural o genético, por lo cual su autonomía y permanencia son ilusorias (Ep 12, pp. 56, 58, 61, en relación a Ep 1, p. 9; Ep 36, p. 92). <<

[90] Este ejemplo, no tanto de proceso cuanto de regreso al infinito, aplicado aquí al tiempo, es más bien una «reducción al absurdo» (E, nota 25: «ab absurdo») o «al imposible», como dirá el propio Spinoza (4/274, 4/277, 4/313), análoga a la utilizada para refutar las paradojas de Zenón de Elea, por lo cual hace depender al movimiento del tiempo y a ambos de su división al infinito (PPC, II, 10, esc., pp. 191-205, notas 68, 72, 76). <<

[91] Para Spinoza es una verdad evidente que existen realidades que no solo no se pueden medir con ningún número, sino que no tienen nada que ver con los números y los cálculos con ellos efectuados. Aún más, ésa es para él la base de inteligibilidad del universo y, por tanto, del método geométrico, como método genético. Lo cual pone de manifiesto que su sistema no tiene nada que ver con las visiones del mundo construidas según el llamado «método científico» u objetivo. En efecto, el ideal de éste es el «cálculo universal», ya sea en el sentido de Galileo y Laplace, ya en el de la física indeterminista, del «cálculo de probabilidades», puramente estadístico; el único, por cierto, que es aplicable a la «teoría darwiniana», en cuanto que debe integrar de algún modo el azar (Monod, cit. en E, 1/ap, nota 48: HN, pp. 176-177, 197; cfr. Pról. a Popper, 1972, p. 4; Pról. a Mayr, 1973, pp. 18-19; «La Teoría de la evolución», 1973, pp. 7-8; D. Dennett (cit. E, 1/28, nota 38), pp. 87-88). Sorprende que el último R. Dawkins (*El espejismo de Dios*, trad. esp., Espasa-Calpe, Madrid, 2009), a la vez que muestra sus afinidades con Dennett, insiste en reducir el papel del azar: «Hay diseño y hay selección natural. La casualidad no es una solución» (p. 131); «el diseño no es la única alternativa a la casualidad» (p. 133). Claro que esto lo consigue, porque divide el azar al infinito y de forma progresiva, ¡como en un ordenador!, con lo cual lo hace tan débil como quiere. Pero donde el problema aparece con nitidez, es en el origen de la vida (p. 472); cfr. Ep. 83, nota 478. <<

[92] La expresión del texto original, «entre los círculos AB y CD» resulta equívoca, ya que se trata en realidad de «las desigualdades del espacio interpuesto» entre ellos, como dice la segunda mención. Por eso decimos «A-D y B-C» para designar, respectivamente, al círculo grande y al círculo pequeño. Texto paralelo: E, 1/15e. <<

[93] Se refiere a Chasdai Crescas (ca. 1340-1410), judío español, y a su obra *Luz del Señor* («Or Adonai», 1410), en la que criticaría a Maimónides (H. A. Wolfson, (11), I, pp. 193-199, 399; L. Dujovne, (11), II, pp. 119-133). Spinoza funda su preferencia por Crescas en que éste admite, como él, que puede existir una serie infinita de causas y efectos; pero a condición de que se ponga en su origen el ser no causado. Así entendido, el argumento se funda en la teoría aristotélica de la prioridad del acto a la potencia, utilizada ya por Avicena para demostrar la existencia de Dios a partir de los «posibles», si bien éste rechaza la serie infinita de causas: «es imposible que en el mismo tiempo cada ser posible en sí tenga causas posibles en sí hasta el infinito». Con esa condición Avicena admitiría que «los posibles llevan a establecer una causa de existencia necesaria, distinta de ellos» (R. Ramón Guerrero, *Avicena*, Ed. Del Orto, Madrid, pp. 94 y 95). <<

[94] En nuestro texto hemos separado la síntesis, que hace Spinoza del argumento de Crescas, y su comentario del mismo; y, en éste, hemos escrito «*se supone*» en cursiva, dejando un hueco < > antes de él y otro < > después. Con esas «variantes» gráficas damos a entender que el texto de OP/NS es correcto, como dijo Gebhardt, sin añadir antes con W. Meijer <es imposible> ni después <a no ser> con Leibniz. La novedad de Crescas está en decir que, si existe una serie de causas (lo mismo si es infinita que si es finita), todos sus seres son *causados* y, por tanto, no existen por su esencia: lo cual es absurdo. Y la de Spinoza, en aclarar que ese absurdo consiste en *suponer* que existen esos seres, sin que sean determinados a existir por un ser que existe por su naturaleza. Así entendido, este argumento «a posteriori» viene a coincidir con el 3.º de E, 1/11 (nota 25), pues su fuerza reside, en ambos casos, en que es más bien un argumento «ab absurdo» (*supra*, nota 90), y en modo alguno «a fortiori». **<<**

[95] El nombre falta; la fecha es de NS. <<

[96] El texto autógrafo de esta carta fue publicado por O. K. Offenberg. (8.2), 1975 y reproducido en S. Hessing, (11), 977, pp. 426-435, de donde traducimos. Su valor consiste en que, junto con Ep 15, nos muestra cómo Meyer colaboró con Spinoza en la edición de PPC/CM, para la que redactó el importante «Prefacio». Puesto que su fecha es posterior a la de Ep 13, debería llevar más bien el número «Ep 13-A». <<

[97] Se observará que Spinoza no solo contesta con detalle a las tres observaciones que le hace Meyer (primer párrafo), sino que, al tiempo que aprueba la primera, añade otras dos («negaciones» y «entes de razón»). A fin de que se puedan cotejar las cuatro restantes con el texto impreso, he aquí los pasajes en ellas aludidos: CM, I, p. 233/32-35 (cita correcta); p. 234/28s. (corrección hecha); II, 10, p. 271/25-30 (expresión suavizada); II, 8, p. 264/9-16 (omitido «los críticos»). <<

[98] Por estos dos datos y el inicio de la carta siguiente (Ep 13, p. 63) nos consta que Spinoza trasladó su residencia, de Rijnsburg a Voorburg, entre el 20 y el 30 de abril de 1663. Aunque está a poco más de 3 km. de La Haya y la noble familia Huygens la había elegido para instalar allí su casa de campo, una auténtica mansión, hoy museo, Spinoza la calificará de «aldea», aludiendo a las dificultades de comunicación, que él experimenta (Ep 13, p. 63; Ep 32, p. 175). <<

[99] No resulta creíble que, en tan solo «dos semanas» y fuera de su residencia, Spinoza hubiera realizado todos los trabajos de redacción aquí descritos. Es un dato destinado al público («Introducción», 1). <<

[100] Esta nota, así como el texto entre comillas, solo existen en NS. Por otra parte, a pesar de que Meyer, en su «Prefacio» a PPC (p. 131) dejó constancia de lo aquí dicho por Spinoza, Blijenbergh seguirá dudando (p. 124, p. 154) de que las ideas de esos dos tratados sean las de Descartes. <<

[101] En vías de editar su comentario a Descartes, Spinoza reclama su condición de ciudadano, como hará años más tarde (TTP, pref., p. 7; 20, p. 246). <<

[102] Dado que Ep 7 (Oldenburg) era de puro trámite, la respuesta de Boyle a Ep 6 (Spinoza) se halla más bien en Ep 11, y a ella responde Spinoza con ésta. En el mismo orden del «Ensayo» de Boyle, el filósofo avanza una síntesis de los puntos de vista del científico, en la cual se trasluce el mutuo desdén que se profesan. <<

[103] La nada ni tiene propiedades ni existencia (Ep 9, p. 63; PPC, II, ax 1, 181) ni por tanto puede ser causa de nada (Ep 4, p. 14; Ep 10, p. 47 y p. 71).
<<

[104] Esta cita, de inspiración estoica, se halla literalmente en Terencio (190-159 a. C.): *Heautotimorumenos*, 77; y fue recogida y comentada por Cicerón (*De officiis*, I, § 30), en el sentido de que nos resulta difícil tratar a los otros tan bien como a nosotros mismos, es decir, con justicia y equidad, por percibirlos como de lejos, ajenos o incluso extraños. <<

[105] Spinoza responde aquí a la objeción, que le había hecho Boyle (Ep 11, p. 49/18), de admitir una «materia sutilísima» (Ep 6, pp. 18, 19; 26) por rechazar *a priori* el vacío. <<

[106] Se observará que Spinoza remite al § 25 de Boyle, donde Oldenburg se había referido (Ep 11, p. 49) al § 24. La discordancia, presente ya en Ep 6, es más aparente que real, ya que § 24 y § 25 se refieren a los mismos temas (Ep 6, p. 27). <<

[107] A la vista de esta aserción, y otras similares, del mismo Spinoza, quizá tengan menor relevancia ciertas variantes de Ep 6. <<

[108] Esta fecha es dada al inicio de la carta siguiente (Ep 14, p. 69). <<

[109] Petrus Serrarius (1600-1669), nacido en Londres de padres hugonotes, estudió en Leiden y vivió la segunda parte de su vida en Amsterdam, siendo el enlace habitual entre Oldenburg y sus amigos holandeses, como Menasseh ben Israel, Adam Boreel y Spinoza (nota 5). Sus creencias religiosas y milenaristas le indujeron a publicar un folleto contra el libro de L. Meyer (nota 85), al que S. Desmarets le replicó, socavando su milenarismo: *Chiliasma enervatus ad S. P. Serrarium*. **<<**

[110] Libertad de expresión: Tácito, *Historias*, I, 1; TTP, 20, p. 247. Oldenburg no está muy seguro de que tal libertad sea efectiva en Holanda, ya que, a renglón seguido, le sugiere publicar su escrito como anónimo. <<

[111] Obra de Boyle: *Chimista scepticus/The Sceptical Chymist or Chymico-Physical doubts and paradoxes*, etc. (1661), dirigida contra los alquimistas, expertos en el manejo de la sal, el mercurio y el azufre. Se les llamaba «hipostáticos» (básicos o radicales) y también «espagíricos», nombre dado por Paracelso a la «alquimia» (¿mezcla?), porque ese arte consistía en «extraer» (*spáô*) de cuerpos comunes, que hacían de base, otros más útiles, es decir, todo tipo de compuestos (químicos) con fines medicinales u otros. <<

[112] Francisus Linus (1595-1675), jesuita, profesor de matemáticas y de hebreo en Lieja, es el autor del escrito, ya aludido (Ep 7), *De corporum inseparabilitate* (1662). A él le replicó Boyle con: *Defensio doctrinae de elatere et gravitate aeris adversus Fr. L*. (1663), que Spinoza tenía en su Biblioteca (N-71 (*100*)). **<<**

[113] Obra ya citada: Ep 7, nota 44. <<

[114] Evangelista Torricelli (1608-1647) fue el inventor del barómetro, a cuyo fundamento aquí se alude: la columna de mercurio baja o sube según la mayor o menor presión atmosférica. <<

[115] En la nota, la frase entre < > solo se halla en NS. **<<**

[116] Ésta es la segunda carta que no fue incluida en OP/NS y de la que, por tanto, solo se conserva en autógrafo, incorporado en Gebhardt, de donde traducimos. Como Ep 12-A, se refiere a la edición de PPC/CM. <<

[117] Los tres cambios textuales, que Spinoza manda realizar a Meyer en su «Prefacio», están recogidos en el texto impreso (PPC, pp. 131, 131, 133). <<

[118] No sabemos en qué consistió la nueva redacción parcial de «PPC, II, 27, esc.». En cuanto a las adiciones a intercalar en el texto ya impreso, se supone que son las líneas que aparecen, después de ese escolio, en letra menor: debajo de la «regla 4» (prop. 28) y de la «regla 5» (prop. 29). <<

[119] Al tiempo que envía a Spinoza el libro de Boyle, *Chimista scepticus* (Ep 13, p. 11), Oldenburg le añade nuevas acotaciones de éste a Ep 13, cuyo objetivo es algo así como limar asperezas entre ambos. **<<**

[120] Por lo que diremos en algunas notas, no está claro si la versión original de esta carta era latina o más bien holandesa, ni si las de OP y de NS tienen retoques. Traducimos, como se suele, de OP. <<

[121] Pieter Balling (-1664/9), fue uno de los más íntimos amigos de Spinoza, cuyo comentario a Descartes tradujo del latín al holandés (1664) y quizá las dos o tres primeras partes de le «Ética». El único dato posterior que de él conocemos, es que, en el bautizo de una hija suya, celebrado en la iglesia anabaptista y por tanto a una edad ya «casi adulta», aparece como madrina «Annette, la madre, viuda de Pieter Balling» (1669). Se supone, pues, que su marido habría muerto de la peste del invierno siguiente al de esta carta (1664-1665). Se han conservado tres opúsculos suyos, que responden a las polémicas entre sectas y fueron editados anónimos: *Het licht op den kandelaar*/«La luz sobre el candelabro» (1662), «Defensa del gobierno de la comunidad menonita» (1663) y «Ulterior defensa, etc.» (1664). El primero de ellos, el más breve e importante, sería reeditado con su nombre, unido al de J. Jelles (nota 275), por Jan Rieuwertsz (1684). A pesar de que su autor era calificado de «la espada de Goliat», defiende, de forma análoga a J. Jelles, la doctrina, más spinoziana y estoica que agustiniana y cristiana, de que luz natural e interior de la razón es el medio más seguro de salvación personal y de paz entre las distintas sectas. <<

[122] Sabemos que Spinoza se trasladó a Voorburg en abril de 1663; pero este sueño lo tuvo en Rijnsburg y en invierno. ¿De este año o del anterior? El holandés dice «in de verlede winter», «en el pasado invierno»; el latín «elapsa hieme», «pasado el invierno» o «el pasado invierno». Puesto que el «invierno» no incluye «abril,» ambos pueden referirse a ese mismo año, de 1663 (su invierno ya ha pasado), y no al anterior. <<

[123] El contexto precedente exige leer con NS «el mismo negro» («zwart»), en vez de «el mismo etíope» (OP). <<

[124] Algunas expresiones, que utiliza Spinoza para describir el sueño de Balling (su imaginación «estaba libre») y el suyo propio («sin atención alguna»), y que él mismo explica en relación a ciertas profecías (TTP, 1, p. 18), anuncian el método de «asociación libre» de S. Freud (*La interpretación de los sueños*, 1900, § 3), que es una de las bases del psicoanálisis para desvelar las causas inconscientes de traumas psíquicos. <<

[125] OP dice tres veces «mens» (p. 77/10/24/25), que Akkerman re-traduce por «geest» (espíritu); y otras tres, «anima» (pp. 7/15/, 77/33, 78/1). En cambio, NS dice siempre «ziel»/«alma» y nunca «geest». Sobre el problema: PPC, I, ax 6, y nota 22; TP, nota 14, etc. <<

[126] Según este pasaje, así como la imaginación, al asociar «sus imágenes y sus palabras», «sigue en todo las huellas del entendimiento», imitando de algún modo el orden del discurso racional, así el entendimiento, para formar sus ideas, tiene que apoyarse en alguna imagen, que ella forma a partir de vestigios corporales. El TIE, en cuanto discurso del método deductivo, insiste en que el entendimiento no debe ser confundido con la imaginación, pasiva y fortuita (§§ 81-90); admite, no obstante, que ésta puede estar acorde con aquél (§ 86) y que, en el ejercicio de la memoria, es fortalecida por el orden del discurso (§ 81). <<

[127] Spinoza apunta, por dos veces en esta carta, que él ha demostrado en otras ocasiones, y de forma amplia, las bases teóricas de su interpretación de los «presagios» como previsión de hechos futuros. Y hace uso de dos tesis, que giran en torno a «idea» (ideal, idealmente) y a «parte» (participar), cuyo sentido es el siguiente. La «idea» verdadera y objetiva es real y, por tanto, quien la produce y posee, participa realmente del objeto conocido (KV, II, 15, §§ 4-6; E, 2/43e). Por otro lado, toda idea es efecto y modo del pensamiento (atributo) y, por tanto, lo expresa y participa del mismo (E, 2/1d, 2/3d, 2/10c-e). En el caso del amor, y más entre padre e hijo, esos dos lazos se refuerzan, por lo que su mutua comprensión y la posible previsión o «presagio» podrán ir más lejos (Ep 19, pp. 86-87; 5/39e). <<

[128] Las ocho cartas entre Spinoza y Blijenbergh, cuatro de cada uno, fueron escritas en holandés. Cinco de ellas se conservan autógrafas, tres de Blijenbergh (Ep 20, 22, 24) y dos de Spinoza (Ep 23 y 27). Traducimos todas del holandés, excepto Ep 21. <<

[129] Willem van Blijenbergh (1632-1696), bautizado en Dordrecht, donde se supone que nació, fue agente de granos y comerciante. Después de haber ocupado distintos cargos en el Ayuntamiento, al menos desde 1674, llegó a tesorero en 1682 y a alcalde en 1695. Como adicto al calvinismo más estricto, religión oficial desde el sínodo de Dordrecht (1618-1619), dedicó su tiempo libre a la defensa de la religión cristiana y de la interpretación literal de la Biblia contra ateos y cristianos liberales. En este contexto, antes de haber leído a Spinoza ni éste a él (nota 138), publicó su primer libro: *El conocimiento de Dios y la religión afirmados contra los subterfugios de los ateos*, etc. (1663; reed. 1671, 1700). Pero tan pronto pudo leer el libro de Spinoza en traducción holandesa (PPC, 1664), entabló con él un diálogo intenso, que duró unos seis meses (1664/dic-1665/junio). El choque entre el teólogo fideísta y el filósofo racionalista fue tanto más duro cuanto que se centró en problemas cruciales: el mal moral, la predestinación divina y la salvación por la gracia. Y él siguió atacándole, como ponen de manifiesto sus escritos, cuyos títulos resumimos: *Alma sociniana bajo un hábito menonita*, etc. (1666); *Breve tratado de la existencia de Dios*, etc.; *La verdad de la religión cristiana o refutación del libro blasfemo titulado TTP* (1674); *Refutación de la Ética o Moral de Benedictus de Spinoza*, etc. 1682). <<

[130] Se refiere a la traducción holandesa de PPC/CM (1664). <<

[131] De forma velada, con esta expresión ya alude Blijenbergh a su interés religioso y teológico, que condicionará su interés por la verdad y la filosofía. <<

[132] La duda, si Spinoza o Descartes, acerca de la autoría de las doctrinas expuestas en PPC/CM serán una constante en estas cartas. <<

[133] El término lo pudo haber leído en: PPC, III, def. 3; CM, I, 6, p. 248. <<

[134] Las dos ideas claves del debate, aquí iniciado, contraste entre creación absoluta de Dios y pecado (acción libre y mala) de Adán, ya estaban presentes tanto en la escolástica como en Descartes y, por tanto, también en el comentario de Spinoza (PPC, I, ax 10 y prop. 12;) y en su «Apéndice» (CM, I, 3; II, 7 y 9-11). Blijenbergh maneja con precisión la terminología escolástica: creación, conservación y concurso, mediato e inmediato; voluntad humana y determinación, acción y modo, etc. <<

[135] Blijenbergh debía de ser consciente de que el dilema, en forma de dos alternativas, ambas imposibles («o bien o bien»), que él descubre con horror en Spinoza y que no verá resuelto en su última carta (Ep 24), era el mismo que no habían logrado resolver en Holanda calvinistas y luteranos, primero, gomaristas y arminianos, después (1610-1619). Y el mismo fue célebre en España, bajo el nombre de controversia «de auxiliis», entre jesuitas (L. de Molina, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*, 1588) y dominicos (D. Báñez, *De vera et legitima concordia*, 1600), la cual no finalizó hasta que fue zanjada por el papa (28-7-1607). <<

[136] También esta carta de Spinoza, aunque no es autógrafa, la traducimos del holandés, idioma en el que fue escrita (nota 144). <<

[137] Se supone que, a causa de la peste, Spinoza pasó parte de los inviernos 1663-1664, 1664-1665 en la finca de Schiedam, cerca de Rotterdam, propiedad de sus amigos de Vries. La otra carta aludida se ha perdido. **<<**

[138] Esto nos hace suponer que Spinoza no conocía que Blijenbergh ya había publicado una obra contra los ateos. <<

[139] El texto original dice «imperfecto», que OP/NS transcriben con «perfecto». <<

[140] Para la opinión de Spinoza sobre los animales y el posible uso por el hombre: E, notas 219, 223. Sobre su afición a distraerse con las peleas de moscas y arañas: C-26; nuestro estudio, (17), 2002, pp. 107-111. <<

[141] Sobre las nociones de privación y negación: PPC, I, 15, esc., pp. 172-176 (error); sobre el uso de este texto: nota 143. <<

[142] Puesto que la causalidad de Dios es necesaria, las cosas son como tienen que ser y, por tanto, del punto de vista de Dios, no pueden ser ni mejores ni peores (CM, I, 6, p. 247). <<

[143] La contraposición entre profetas o escritores sagrados y filósofos es una de las claves del TTP (notas 17 y 258), el cual aplica su doctrina de los modos de conocimiento, que opone imaginación y razón (TIE, nota 102; E, nota 120). <<

[144] No parece que Spinoza se refiera al portugués, su lengua materna, ni al español, lengua culta de su comunidad, pues no podía suponer que Blijenbergh los supiera; sino más bien al latín, único idioma que, aparte del holandés, él escribía con soltura suficiente, etc. De hecho, Blijenbergh le dice que le entendió bien en holandés, mientras que el latín, por él mismo sugerido como alternativa, le sería más difícil; y el francés lo relega al tercer puesto (Ep 20, p. 125). Sobre el conocimiento de idiomas por Spinoza: *Índice analítico* (para detalles); *Introducción general*, 3. 3 y N-71n, 2.º (síntesis); L-9n, N-30n, N-31n, N-71 (*138n*) y (*154n*) (casos relevantes); y un largo etcétera. Es cierto que, para explicar el sentido del «verbo recíproco activo» hebreo, ejemplificado en «jitpaqqed *se visitare*» (latín), Spinoza acude a expresiones españolas: «jityasseb *se sistere* (Hispanice *pararse*), jitjalek *se ambulare* (Hispanice *pasearse, andarse*)» (GLH, 361/29-32). Pero solo la 2.ª (*pasearse*) es activa y reflexiva o recíproca, pues la 1.ª (*pararse*) indica cese de la acción, y la 3.ª (*andarse*) no se usa en el sentido propio o físico, de desplazarse, sino en el figurado o disposicional. Si «visitarse a sí mismo» resulta en español una forma extraña de expresar la autoconciencia, en sentido activo y reflexivo, las otras tres no son pertinentes, por lo cual solo quedaría «pasearse» (TTP, 2, p. 37). <<

[145] Traducimos del autógrafo holandés, incluido en Gebhardt. <<

[146] Blijenbergh formula con claridad el criterio de su «filosofía religiosa»: anteponer la letra de la Escritura a la acción libre de la razón. En realidad, viene a coincidir con el del profesor de Leiden, A. Heereboord: «sin duda que yo preferiría retirar toda fe a cualquier axioma filosófico antes que restar lo más mínimo a la verdad de las sagradas letras» ((21), 1659: *Disp. phil.*, 2.º, p. 25. 7). Sin duda que ambos se refieren a la filosofía «cristiana»; pero, como se ve en las líneas que siguen, la suya está profundamente condicionada por el pesimismo del pecado original, que habría corrompido la naturaleza humana. <<

[147] CM, I, p. 247; Ep 19, pp. 88-89. <<

[148] No existe, pues, «contradicción» en Spinoza, ya que él mismo reduce la «privación» ilusoria, relativa a una idea o esencia ideal e irreal, a una «negación» real y efectiva. La cita entre paréntesis en: PPC, I, 15e, p. 175. <<

[149] Cita literal: PPC, I, 15e, p. 174/15-17; Ep 21, p. 129. <<

[150] Cita literal: PPC, I, 15e, p. 175. La asociación entre error y privación, como falta de la libre voluntad y no del entendimiento, es típica de Descartes (*Medit*., IV, § 8: AT VI, 56). <<

[151] La versión holandesa dice «el poder de no poder errar» (p. 106/19-20), lo cual es sin duda falso, según lo que sigue; es correcta, en cambio, otra expresión análoga, pero con sentido negativo, utilizada un poco antes (p. 105/15-17). <<

[152] Cita literal: Ep 19, pp. 94-95 y nota 143. <<

[153] Cita literal: PPC, I, 15e, p. 174; ver nota 149. <<

[154] La expresión citada [4|116] se halla en PPC, I, 15e, p. 175/11 ss. Pero Spinoza es ambiguo en su interpretación. <<

[155] Descartes, *Princ.*, I, 31 ss. <<

[156] La respuesta de Spinoza es, efectivamente, positiva: PPC, I, 15e, p. 175. <<

[157] Ep 19, pp. 83-84. <<

[158] *Salmos*, 42, 2-3. <<

[159] Meyer, en el «Prefacio», no prometió lo que Blijenbergh insinúa, sino que expresó su propio deseo de que Spinoza completara un día su comentario a PPC en tres puntos concretos (PPC, nota 10). <<

[160] Sobre el conocimiento del latín por Blijenbergh: nota 144. <<

[161] Como es habitual, traducimos de OP, única versión impresa en Gebhardt, aunque Blijenbergh contestó a un texto holandés y se supone que en holandés, como parecen confirmarlo las variantes de NS, que por eso tendremos en cuenta. <<

[162] El término «principios», título de la obra de Descartes, es frecuente en estas cartas, también en relación a Boyle. Como Spinoza ya ve que Blijenbergh está en desacuerdo con sus principios, colige que será inútil su diálogo. Repetirá el mismo reproche a Boxel (Ep 56, p. 259). <<

[163] TTP, 9, pp. 135 y 139. <<

[164] Pasaje aludido: CM, II, 8, p. 265. <<

[165] En efecto, el acento de Spinoza en el poder y el valor de los afectos positivos y activos justifica calificar su doctrina moral de «ética de la alegría», en un sentido no hedonista (E, 4/35e, 4/45e), sino aristotélico y estoico, donde la alegría de la propia acción virtuosa es su premio (5/42), opuesta también a la ética religiosa o moral de «la obligación» (Ep 24, p. 156; Ep 43, p. 216), en la medida en que ésta acudiera a los premios y castigos como móviles primarios (E, 5/40-41; cfr. KV, nota 158; E, notas 183 y 228, en relación a E, nota 203). Lo cual no sucederá en Kant. <<

[166] La acusación no deja de ser ambigua, pues una cosa es suprimir las diferencias y grados entre los seres, lo cual no es correcto; y otra sustituir la libertad de indiferencia y de elección por la «libre necesidad», lo cual debe ser explicado y valorado. Lo primero plantea el problema de conciliar la libertad humana con la divina; lo segundo, el de suprimir una y otra. Sobre el problema de fondo: E, nota 188; Ep 79, nota 466, etc. <<

[167] Esta idea ha sido acentuada en la traducción holandesa del «Apéndice» a PPC: CM, I, 3, p. 243; II, 7, p. 260 s.; 9, p. 266. <<

[168] Ep 20, pp. 121-123 y pp. 111-112. <<

[169] El sentido aconseja leer «apetito peor» y no «mejor». <<

[170] Se refiere a: PPC, p. 132/17-25 (prefacio de Meyer). **<<**

[171] También en Spinoza existe dificultad en conciliar la libertad humana con la divina: CM, I, 2, p. 242; II, 8, p. 264; Ep 58, p. 268. <<

[172] Spinoza asume aquí (pp. 130-131), como actitud personal, lo ya dicho (TTP, 15, pp. 185-188). Pero no deja de subrayar que, aunque no se pueda negar la utilidad de la «oración», la única vía de salvación para los no ignorantes es rechazar la «superstición» y unir alma y cuerpo, mediante «el entendimiento», con Dios. <<

[173] El término holandés utilizado por Blijenbergh para designar actos inmorales es «schelmstucken» (aquí en NS), que OP traduce por «scelera» (pp. 131, 138, 142, 147, 149). Por otra parte, OP traduce los términos genéricos «daat» (*factum*) y «werk» (*opus*) por «facinus» (Ep 23, 147/10/27) = «facinore» (p. 147). Esta opción está acorde con el pensamiento de Spinoza (TTP, 12, p. 166; 18, p. 227, p. 244, p. 245: «nullum scelus neque facinus»), aunque aquí fuerza sus palabras. Los modernos fluctúan entre «crimen», «delito», «villanía», excepto Gebhardt, (8.1) («Untat») y Mignini (0.2), 2007 («misfatti»). Puesto que en español «villanía» suena hoy a vulgar, y «delito» acentúa el aspecto jurídico (TTP, 18, p. 218; E, 4/37e2; Ep 23, p. 147: «facinus externum»; Ep 32, 175/17: «facinus» = «hazaña»), preferimos «maldades» y, a veces (Orestes, Nerón, etc.), «crímenes». No obstante, ver: TTP, nota 460 («fechorías»). <<

[174] En realidad, en este punto, ambos están de acuerdo (Ep 20, pp. 116-117 en relación a TIE, § 17, § 20). La discrepancia está en la actitud moral frente a la acción diaria con dudas (PPC, I, 15e, p. 175: precisiones de gran interés en la línea liberal o tolerante de molinistas y arminianos). <<

[175] Los seguidores del italiano Fausto Socino (1559-1604) negaban la trinidad, así como la divinidad de Cristo, por lo cual eran atacados con violencia no solo por católicos como A. Burgh (Ep 67-A, p. 282), sino también por calvinistas como Blijenbergh (nota 129: 1666) y luteranos como Colerus (C-52-53: Bredenburg y Kuyper), y eran asociados a Spinoza en las condenas oficiales del TTP (N 54, N-57). Por otra parte, sostenían que la Escritura es verdad en todos sus textos, si se los interpreta racional y literalmente, en sentido análogo a los fariseos (S. L. Morteira, (22), 2007; L-3 y ss.), por lo cual son criticados aquí por Spinoza, como lo eran por algunos amigos suyos, como Balling (nota 121) y Jelles (275). <<

[176] *1 Reyes*, 22, 19 ss.; *2 Paralipómenos*, 18, 18 ss. <<

[177] *Mateo*, 22, 37 s. <<

[178] CM, II, 8, p. 265. <<

[179] Ep 19, p. 92. <<

[180] Ep 20, p. 120 (debía saber); pp. 120-121 (veneno). <<

[181] La fecha está al comienzo de Ep 22; el lugar se colige del final de Ep 19 y del inicio de Ep 23. <<

[182] Traducimos del autógrafo holandés, recogido por Gebhardt. <<

[183] En los tres fragmentos (pp. 136-137), que hemos separado por <.>, Blijenbergh cita casi literalmente a Spinoza (Ep 21, pp. 128-129). **<<**

[184] La crítica aquí dirigida (p. 138) contra el Spinoza intérprete de Descartes (Ep 22, p. 143) está hecha desde una perspectiva nominalista y actualista, típica del voluntarismo divino del calvinista Blijenbergh. En efecto, si las cosas dependieran de esa forma de Dios, no se explica cómo tienen esencia permanente ni cómo son diferentes unas de otras (espirituales y corporales). Bajo el punto de vista moral, o no existiría valor alguno (virtud y vicio) o todos serían iguales (justos e impíos), por lo cual Dios sería injusto. En el fondo están las ideas del «libre albedrío» en el hombre y de un Dios «juez» o árbitro (Ep 22, pp. 138-1.º 439), bases de la «ética o moral» de Blijenbergh (1682), que reaparecerán con Velthuysen, Tschirnhaus, Stensen y Oldenburg. En virtud de su principio de la «libre necesidad», Spinoza las rechazará de plano (Ep 21, p. 127, p. 131; E, 1/ap (c, g), 2/3e (b), 5/40-41). <<

[185] Esta crítica (p. 139) alude a: Ep 19, p. 144. <<

[186] Traducimos del autógrafo holandés, impreso en Gebhardt. <<

[187] Spinoza matiza primero el sentido de sus palabras (Ep 21, p. 126/13-15; Ep 22, p. 135/1 ss.) y replica después a Blijenbergh, mostrándole que él sí se contradice (Ep 20, p. 97/1 ss.). Como se ve por lo que sigue, el motivo es que entre el teólogo fideísta cristiano y el filósofo de rigor cartesiano el desacuerdo es de principio (nota 162). <<

[188] Orestes dio muerte a su madre, Clitemnestra, para vengar la muerte de su padre, Agamenón, a manos del amante de aquélla, Egisto. Y Nerón mandó asesinar a su madre, Agripina la menor, porque ésta, a sus espaldas, intentaría controlarle el imperio. <<

[189] Preguntas formuladas en: Ep 22, p. 140 (1.ª y 2.ª), p. 142 (3.ª). <<

[190] Esta concesión dubitativa (p. 150), poco coherente con el resto, parece indicar que la acción peor y la mejor están «igualmente» acordes con el sujeto de cada una (152, 3.ª). Como, además, la intención moral pertenece al «modo» del acto y es real, sea buena o sea mala, la diferencia o «regla» moral se funda en la naturaleza de cada uno y, básicamente, en que implique verdadero saber (justo) o ignorancia (impío). <<

[191] Posibles referencias (p. 151): E, 2/49e, 1.º y 3.º; 4/35-37e1. Esto último parece menos probable por la alusión a la «tercera parte» (notas 194 y 215, etc.). <<

[192] Lo más perfecto del hombre es el entendimiento y su conocimiento de Dios (TTP, 4, p. 59: «melior pars nostri»; E, 4/c32; 4/28, 5/42e). <<

[193] Las «otras preguntas» (p. 152), dejadas aquí sin respuesta, eran, sin embargo, relevantes, ya que se referían al cambio del concepto cartesiano de libertad por el spinoziano y a las dificultades éticas que ello implica (Ep 22, p. 143). OP sugiere también la pregunta de la posdata (p. 144), que incidía en lo mismo. <<

[194] Una estancia larga en Amsterdam podía tener por objeto programar la traducción de las tres partes ya redactadas de la *Ética* (cfr. Ep 28, p. 163) y/o su abandono para redactar el TTP (Ep 30, p. 166). <<

[195] Traducimos del autógrafo holandés, incluido en Gebhardt. <<

[196] Es conocida la calculada opinión de Spinoza acerca de los «regalos» o «beneficios», según que se trate de ignorantes o de sabios, por el peligro de que la recompensa sea «más bien comercio o soborno que gratitud» (E, 4/71e; cfr. 4/70-71; TP, 7, § 13). <<

[197] Blijenbergh insiste en preguntas ya formuladas (Ep 22, p. 143), que Spinoza soslayó, y las refuerza ahora con una larga cita del «Prefacio» de Meyer (PPC, p. 132), la cual recoge casi literalmente la versión holandesa. Se observará que Balling tradujo (PPC) «mens» y/o «anima» por «ziel», mientras que Blijenbergh dice «geest» (*espíritu*), en oposición a «*cuerpo*»; cfr. PPC, nota 22; Ep 17, nota 125. <<

[198] Nueva formulación del problema de la inmortalidad del alma, varias veces aludido, tanto por Spinoza (Ep 19, p. 94; Ep 21, p. 128) como por Blijenbergh (Ep 20, pp. 110, 122-123). Para Spinoza: KV, II, 26, § 8; E, 5/23, 5/38-39. <<

[199] Doble reproche, también reiterado, a Spinoza y a Meyer por no haber deslindado bien la opinión de Spinoza de la de Descartes y, sobre todo, en relación al alma humana, que quedaría sin aclarar. <<

[200] La alusión a los «postulados» prueba que, pese a su escasa confianza en él, Spinoza dio a Blijenbergh ciertos detalles del texto de su *Ética*; pero no se lo entregó, como hiciera, desde el primer momento, no solo al círculo de sus amigos (Ep 8-10), sino también, aunque solo en clave, a Oldenburg (Ep 2). <<

[201] Sorprende que, a casi dos años de su publicación, Oldenburg no aluda aquí al PPC, ya que Spinoza se lo había prometido (Ep 13, p. 64) y él lo estuvo esperando (Ep 14, pp. 69-70, 72; Ep 16, p. 75). Pero ver nota 235. <<

[202] Oldenburg alude, sucesivamente, a la segunda guerra anglo-holandesa (Ep 29-33) y a tres escritos de R. Boyle: *Certain physiol*. *Essays* (Ep 6), *Experiments and considerations touching coulours* (1664), y *New experiments and observations upon cold* (1665). Acerca de la traducción aludida: Ep 29. <<

[203] Parece referirse a la obra del colaborador de Boyle, Robert Hooke (1635-1703): *Micrographia* (1665), en la que se describen por primera vez las células de las plantas. No obstante, en su Biblioteca no se halla tal libro. <<

[204] El «librero» es sin duda Jan Rieuwertsz (Ep 48-B, nota 232). **<<**

[205] Christian Huygens (1629-1695), físico holandés, fue miembro de la «Royal Society» de Londres (1663-) y de la «Académie Française» de París (1666-1675), por lo cual residía la mayor parte del año fuera de su país. Pero las vacaciones las pasaba en Voorburg, la villa familiar por la que sentía gran afecto. Durante los seis años que Spinoza residió allí (1663-1669), visitaba con frecuencia al ilustre vecino. No obstante, se sentía aislado en ese pueblo (nota 98); y ambos personajes eran muy distintos, por lo cual, pese a la mutua admiración, no ocultaban a otros sus discrepancias (Meinsma, (20), pp. 218-921, 222, 224 240). **<<**

[206] Domenico Cassini (1625-1712) observó en 1664 el eclipse de los cuatro satélites de Júpiter, descubiertos por Galileo en 1610, y determinó su período de rotación. Desde 1979 y, sobre todo en este nuevo siglo, las naves espaciales «Galileo» y «Cassini» han detectado unos 60 satélites, cientos de asteroides y el impacto de dos cometas. <<

[207] Galileo había interpretado esos «anillos», en virtud de su giro y eclipse, como dos asas unidas al planeta; Huygens (*Systema Saturnium*, 1659), como un disco de materia, delgado y plano, separado del planeta. Pero Cassini descubrió una banda oscura, que separaba el disco en dos anillos concéntricos, lo cual daba una imagen más exacta. De hecho, desde la segunda mitad del s. XIX se sabe que están formados de varios anillos menores, que giran de forma independiente e incluso a distintas velocidades. <<

[208] Descartes creía que los cuatro planetas de Júpiter se mueven con gran rapidez, porque giran con él; en cambio, de los dos de Saturno decía que apenas se mueven, debido a que él no gira, porque «tiene siempre un mismo lado vuelto al centro del torbellino que lo contiene» (*Princ*., III, 154). Spinoza cree que tocan a Saturno y que, por tanto, son asas y giran con él; lo cual, por lo demás, es lo coherente con la teoría general de Descartes sobre los torbellinos. <<

[209] Esta carta es la respuesta a Ep 25 (28 abril). Como no lleva fecha, cabría posponerla a Ep 27 (3 junio) y a Ep 28 (sin fecha), ya que Spinoza la recibió después de haber pasado por tres o cuatro manos. <<

[210] Traducimos del autógrafo holandés, impreso en Gebhardt. <<

[211] Ambos están de acuerdo en el problema, o sea, en que esos principios exigen esas consecuencias. Pero la opción acerca de los primeros es distinta: Spinoza los acepta por razones filosóficas, Blijenbergh los rechaza por razones de experiencia y de religión. <<

[212] La alusión a «otra carta» demuestra que han desaparecido dos de Blijenbergh: la aquí aludida (28 mayo – 3 junio 1665) y otra del 9 de marzo de 1665 (Ep 23, p. 145). <<

[213] Traducimos del autógrafo, impreso en Gebhardt, cuyo borrador había sido desechado como «intranscendente» por OP, sin duda por su carácter personal, en cuyo sentido, en cambio, es de gran interés. <<

[214] Johannes Bouwmeester (1630-1680), íntimo amigo de Spinoza, como revela esta carta, aparece ligado a L. Meyer (nota 85), si bien sus personalidades eran bien distintas. Coincidió con él en Leiden, donde también estudió filosofía y medicina, doctorándose en ésta con una tesis sobre la pleuritis (1651-1658). Participó en la edición de PPC/CM, para la que redactó el poema inicial; en la dirección de la sociedad cultural «Nil volentibus arduum» (1669-1687), así como en la del Teatro de Amsterdam (1677). En la «Nil Volentibus» pronunció una ponencia sobre el dominio de las pasiones y otra sobre la verdad; y, por encargo suyo, hizo la versión holandesa de la obra del filósofo hispano-árabe Ibn Tufail (Abentofail), *El filósofo autodidacto*, a partir del texto latino del islamista inglés Edward Pocock (1671), que Rieuwertsz publicó anónima (1672). Se pensó que Spinoza había tenido algo que ver con ella, no solo por las analogías de su tesis central con el inicio del TIE y el final de la *Ética*, sino también porque, en la segunda edición (Rotterdam, 1701), el nombre del traductor aparece indicado con sus iniciales invertidas (*door S. D. B.*) y más tarde alguien la encuadernó en un tomo con OP. Pero las ideas de Dios como espíritu puro, la creación del alma humana y una ascesis rigurosa para alcanzar la visión mística, esenciales a la novela, son ajenas al spinozismo. <<

[215] A pesar del carácter inseguro del amigo y de sus achaques de salud, Spinoza quiso comprometerle en un «proyecto» intelectual, en el que entraba la traducción holandesa de las «tres» primeras partes de la *Ética*, aquí aludida con la expresión «nuestra filosofía» (TIE, § 45, p. 17/29); ver notas 191 y 386 («cinco partes»). <<

[216] La fecha aproximada se colige por los datos de Spinoza sobre su estancia de unos 15 días en Amsterdam (Ep, 23, p. 159; Ep 27, pp. 160-161; Ep 28, p. 162), que pudo ser a mediados de abril; pues a ellos hay que añadirles un mes. Y se confirma por la última alusión a la guerra inglesa («la escuadra no despliega las velas»), ya que la batalla de Lowestoff tendría lugar el 13 de junio de 1665. <<

[217] Esta carta, no incluida en OP y quizá desechada por ser su contenido más histórico que filosófico, se conserva en autógrafo, impreso en Gebhardt. De éste traducimos. <<

[218] La carta de Spinoza aquí aludida ha desaparecido. <<

[219] Fue Oldenburg (Ep 25, pp. 158 ss.) quien informó a Spinoza de esa traducción, pues éste no sabía nada (Ep 26, p. 158), aunque ahora parece aludir a un impresor concreto. <<

[220] Athanasius Kircher (1602-1680), jesuita y profesor de filosofía y lenguas orientales, es autor de *Mundus subterraneus* (Amsterdam, 1664), en el que se proponía desvelar todos los fenómenos y fuerzas terrestres; y también de *China monumentis illustrata* (Amsterdam, 1667), compuesta a base de informes de jesuitas como M. Ricci y J. Grueber, y en la que difundió la tesis de que las lenguas y culturas orientales procederían de la egipcia (Sect. III, cap. 4 y 6; I. Gómez de Liaño, *Athanasius Kircher. Itinerario del éxtasis o las imágenes de un saber universal*, Madrid, Siruela, 2001; P. Findlen, *Athanasius Kircher. The Last Man who knew everything*, New York & London, Routledge, 2004). <<

[221] Se refiere a: *Origin of Forms and Qualities according to the Corpuscular Philosophy* (1666), sexta obra de Boyle citada en estas cartas, si bien su título completo aclara que es una nueva edición de «*Essay upon nitre*» (Ep 6), con nuevas notas y aclaraciones. **<<**

[222] Esta alusión a temas típicos del TTP y al método («filosóficamente») suponen una información, cuya fuente ignoramos, por lo que cabe suponer que fuera la carta perdida. Por otra parte, la expresión «teologiza» denota la sorpresa de Oldenburg por el cambio de temática en Spinoza. <<

[223] La «segunda batalla naval» era esperada desde finales de mayo de 1665, cuando la flota holandesa salió al puerto (Ep 26, p. 163). No tuvo lugar el 13 de junio, pero habría de ser un desastre para Holanda. <<

[224] Johannes Hevelius (1611-1687) montó un observatorio astronómico en su ciudad natal (Danzig) y dedicó su vida a lo que llamó «Atlas Celeste». Allí publicó varios libros sobre cometas, los dos aquí citados por su título (*Prodromus cometicus*, ed. 1665: sobre el cometa de 1654; *Cometographia*, ed. 1668: de carácter general), y otros dos después. **<<**

[225] Las obras de C. Huygens (nota 205) aquí aludidas son: *Horologium*, 1658; *H. oscillatorium*, que perfecciona el precedente (ed. París, 1673), *Dioptrica* y *De motu corporum ex percussione* (ambas póstumas). **<<**

[226] La fecha de esta carta no consta en el autógrafo; se colige de la citada al inicio, del 4 de sept. Recogemos la de Akkerman/Hubbeling, aunque no adivinamos cómo han fijado el día. En cuanto a la dirección añadida, es la de Mesach Tydeman, hermano de Daniel, hospedero de Spinoza; pero no en La Haya, sino en Voorburg. <<

[227] La carta 30, de Spinoza, consta hoy de dos fragmentos, que reconstruyen la original, perdida, casi en su totalidad. Los presentamos en su orden lógico, como 30-I y 30-II. El primero, no incluido en Gebhardt (0.1), 1925 ni en la trad. española de «Obras completas de Spinoza», (0.2), 1977, fue copiado por Oldenburg en una carta a Sir Robert Moray (7 oct. 1665) y publicado por A. Wolf, (8.2), 1935, del que traducimos. Señalar que Spinoza era presentado allí como «un extraño filósofo, que vive en Holanda, pero no es un holandés». **<<**

[228] De la carta precedente de Oldenburg parece desprenderse que había sido Spinoza quien le había preguntado por Kircher (nota 220). Aquí desvela su fuente de información: Huygens; y, a renglón seguido, pasa a hablar de las obras e inventos de éste, que es lo que interesaba a Oldenburg (Ep 26 y nota 205). **<<**

[229] Las obras de Huygens, aquí aludidas, ya habían sido citadas por Oldenburg (Ep 29), excepto el «Tratado sobre los parhelios» (*Tractatus de parheliis*), que él daba por redactado y asociado a la *Dióptrica* (estudio de la refracción). Ahora sabemos con toda exactitud, gracias a P. Totaro (TTP, (6.1), 2007, p. 532, nota 49), de qué se trataba: «Dissertatio de corona et parheliis» (en *Opuscula posthuma*, Leiden, Boutesteyn, 1703). Sobre las siete reglas cartesianas del choque (*Princ*., II, 46-52) remitimos al comentario de Spinoza (PPC, II, 24-31: notas 78 y 86). La sexta supone dos cuerpos de igual masa, el 1.º en movimiento y el 2.º en reposo, y afirma que, si el 1.º choca con velocidad 4 con el 2.º, cederá a éste ¼ de ella y rebotará con ¾, porque las otras soluciones (2/4 o 0/4) no serían «razonables». <<

[230] Este fragmento lo copió Oldenburg en carta a R. Boyle (10 oct. 1665), donde recoge el calificativo citado a R. Moray (nota 227), añadiendo que él lo conocerá «mejor», ya que es el «Señor Spinoza». El texto apareció en sus obras (Londres, 1714: V, p. 339; 1772: VI, p. 200), de donde fue recogido por Vloten/Land y después por Gebhardt, del que lo traducimos aquí. **<<**

[231] Demócrito (+370 a. C.) tenía fama de burlón (Claudio Eliano, *Historias curiosas*, trad. de J. M. Cortés, Madrid, 2006). Ahora bien, Spinoza no alaba aquí sus burlas, ya que no sería coherente con su respeto hacia los defectos humanos, cuyas causas ignoramos; ni acepta, como ya sabemos, los átomos ni el vacío (notas 34 y 81). **<<**

[232] A los prejuicios de los teólogos (cartas a Blijenbergh) y a la fama de ateo entre las gentes (Voorburg: N-48), que coinciden con los ya citados (Ep 6, fin), Spinoza quiere oponer en el TTP la fuerza de sus razones. <<

[233] Para Descartes: *Princ*.¸ III, 126-129 (causas del movimiento y otros fenómenos de los cometas). La fecha de la carta consta por las copias de Oldenburg (6 y 10 octubre) y por la carta siguiente, contestada de inmediato (Ep 31: 12 oct. 1665). <<

[234] Pregunta de Oldenburg, repetida desde el principio (Ep 3), sobre la que Spinoza ya ha reconocido su ignorancia (Ep 30, p. 166). Pero ahora la formula junto con Boyle. **<<**

[235] Por fin parece (nota 201) que Oldenburg había recibido el PPC, aunque ni lo tiene a mano ni recuerda lo que de él comenta. No obstante, su alusión a que Meyer dijo, a sugerencia de Spinoza, que éste seguía ahí «al pie de la letra» a Descartes (PPC, p. 231/29: no separarse de él «ni un ápice»), escrita en griego para atraer su atención, no podía menos de ponerle sobre aviso, ya que alude a un punto en el que el PPC (notas 78 y 81) no es correcto: las reglas del choque (ver notas 445 y 466). <<

[236] En oposición a Spinoza (PPC, pref, p. 132), para Oldenburg y su círculo, la religión y lo sobrenatural marcan la frontera a la filosofía. <<

[237] El debate entre Hevelius (Ep 29) y Adrien Auzout (1622-1691) acerca de la trayectoria, elíptica o circular, del cometa de 1664 y el lugar de su aparición, llegó a la «Royal Society», que, al final, decidió a favor de Auzout (12 febr. 1666). <<

[238] Alusión al cambio del frente en la guerra, cuando Suecia y Münster, de acuerdo con Inglaterra, atacan a Holanda por el Este. Al asociar esa ampliación del conflicto con la peste, que asoló a Londres aquel verano, Oldenburg siente terror apocalíptico, que irá a más (Ep 33). No obstante, Suecia no llegó a entrar en combate, porque Inglaterra no pudo darle apoyo económico. Además, a lo largo de 1666, Holanda logró cambiar el rumbo de la guerra, por lo que en septiembre de 1667 los ingleses se avinieron a firmar la paz de Breda. <<

[239] Las versiones de esta carta, ambas en Gebhardt, son análogas a las de Ep 6. Traducimos, pues de OP, indicando alguna variante del autógrafo. <<

[240] Se refiere a: Ep 30-II, p. 166; ver: TIE, §§ 99-103; E, 2/29e, etc. <<

[241] Para el orden, la belleza, etc.: E, 1/ap (b, h); Ep 54, p. 252. <<

[242] Sobre los conceptos de todo y partes: KV, nota 64; TIE, nota 41; E, nota 103. <<

[243] El texto autógrafo (p. 172) decía «del movimiento de la linfa, del quilo, etc., entre sí» (p. 172), y no del de la sangre a éstos. <<

[244] Dos aclaraciones. La carta aludida es: Ep 2, p. 7 (sustancia infinita). La explicación (p. 173) en el autógrafo era menos clara: «cada una de las partes de toda sustancia corpórea pertenece a toda la sustancia». <<

[245] Cada cosa singular y, por tanto, el hombre (el alma como «parte de cierto entendimiento infinito» y el cuerpo, a modo de «gusanito» en un organismo), no es otra cosa que una parte de ese gran individuo (E, 2/13/lema7e), que es el cosmos, universo o naturaleza naturada. Conocemos las leyes, por las que todas ellas se rigen, porque, pese a estar en constante movimiento de choques y ajustes, el conjunto guarda siempre la misma proporción, armonía o equilibrio. De ahí que sabemos que las cosas particulares mantienen su identidad; pero conocerlas en concreto nos resulta imposible, por lo cual nos sentimos dominados por la fortuna y el azar (E, 2/29e). <<

[246] Huygens utilizaba un torno y fabricaba lentes grandes y compuestas para telescopios; pero admiraba las de Spinoza por su perfecto acabado (N-30). Más datos en Ep 36 (Hudde), Ep 40 (Jelles), Ep 45-46 (Leibniz). <<

[247] En OP falta el texto que va del inicio de este párrafo (p. 175) hasta el final de la carta. La cita de Esopo se refiere a que las tropas del obispo de Münster ocuparon, durante seis meses (sept. 1665-abril 1666), varias zonas de Holanda, quedando encerradas en la región pantanosa de Boertange, hasta que lograron lanzar un puente. «Como el chivo de Esopo en el pozo», apostilla Spinoza con humor, aludiendo a la fábula «El chivo y la zorra en el pozo»: él accedió a bajar a beber junto a ella, sin pensar antes cómo iba a salir; al final, ella se apoyó en él para saltar fuera y lo dejó solo dentro (*Fedro*, IV, 9). <<

[248] Los adversarios de J. de Witt, los Orange, planeaban que el príncipe heredero gestionara la paz con su tío en Londres; pero él se les adelantó, firmando pactos con Francia y con Dinamarca. <<

[249] En esta dirección vivía la hermana de Boyle, Lady Ranelagh. Parece que Oldenburg y Spinoza (Ep 29, p. 165) estaban de acuerdo en ocultar sus relaciones. <<

[250] Los experimentos se reseñan en *Philosophical Transactions*, 46 (12-4-1660), p. 100. <<

[251] Cita en: Ep 29, p. 164. Los hechos descritos en: *Philosophical Transactions*, n.º 6 (6 no 1665). <<

[252] Se trata de las esperanzas y temores milenaristas (Ep 31), que el exaltado y fingido mesías Sabatai Zevi (1626-1676) llevó, desde su Salónica natal, a los judíos de la diáspora. Mas el entusiasmo se esfumó, cuando desde Constantinopla se difundió la noticia de que se había convertido al Islam y había sido recibido con todos los honores por el gran turco (Albiac, (22), 1987, pp. 31-47, y 371-381 (notas); Spinoza, TTP, 3, pp. 57-58). <<

[253] Texto entre < > solo en NS; cfr. nota 238. **<<**

[254] Se supone que las tres cartas de Spinoza a J. Hudde (Ep 34-36), atribuidas por Vloten/Land a Chr. Huygens, fueron escritas en holandés; pero no se conserva el original. Traducimos, pues, el texto de OP, impreso en Gebhardt. <<

[255] Johannes Hudde (1628-1704), natural de Amsterdam, estudió derecho, medicina y matemáticas en Leiden (1648-1657). Se interesó desde muy joven por las matemáticas (*De reductione aequationum*, 1654; *De maximis et minimis*, 1658; ed. 1659), así como por la óptica (cartas de 1657 y *Parva dioptrica*: Ep 36). Trabajó en el ayuntamiento de su ciudad, que enriqueció y saneó con esclusas, canales y puentes, por lo que ocuparía los cargos de concejal (1667), tesorero (1669), alcalde (1672), para el que fue reelegido en varias ocasiones a lo largo de veinte años. Tenía amistad con Huygens y con políticos relevantes, entre ellos C. van Beuningen y el mismo Jan de Witt, y también con Spinoza, al que se supone que apoyó a largo de su vida. <<

[256] Las cuatro condiciones y las consecuencias del argumento, descritas en E, 1/8e2 para probar la existencia de la sustancia o atributo, son adaptadas aquí a Dios. Aparte de ese matiz, se aprecian cinco diferencias de expresión, entre ellas la errata de «sigillatim» por «singillatim», que se repite en Ep 36, p. 181; cfr. PPC, 1, p. 142, E, 4/4e. Por lo demás, el argumento es negativo, y viene a decir que, puesto que la definición de Dios (sustancia) incluye la existencia, y no la de varios dioses, Dios existe y debe ser único. <<

[257] Las dos cartas citadas se perdieron. La cita es: PPC, I, 11; CM, II, 2, pp. 252-253. <<

[258] Spinoza enumera seis «propiedades» de Dios: eterno, simple, infinito, indivisible, omniperfecto y necesariamente existente. Ahora bien, lo que él quiere demostrar, que Dios existe y es único, lo deducirá de la omniperfección o infinitud. De ahí el paso, un tanto extraño, de esta enumeración a la prueba final. **<<**

[259] Integrando en un solo argumento todas las propiedades citadas, se lo podría formular así. El ser que existe por su naturaleza es omniperfecto, es decir, Dios. Ahora bien, Dios es eterno e infinito, simple y/o indivisible (v. J-58), pues tener alguna imperfección («ab absurdo») supondría no existir o poder no existir. Luego existe necesariamente. Y ese ser es único, porque, si existiera otro, la existencia necesaria e infinita «existiría doble, lo cual es absurdo», ya que no contendría «toda» perfección, sino que ésta estaría dividida. Sobre este argumento, típicamente spinoziano, para probar la existencia de Dios, «ab absurdo» o por «reducción al absurdo»: KV, nota 151; PPC, nota 76; E, notas 25 y 36; Ep 12, notas 90 y 94. <<

[260] Spinoza da aquí las dos claves de esta carta: que Hudde captó bien el sentido de la 3.ª propiedad, «infinito» o «indeterminado»; pero que «dice que no comprende la conclusión», sino que insiste en que «su dificultad queda intacta» (p. 185). <<

[261] No se refiere al atributo extensión, sino a la «cantidad» en sentido ordinario (p. 185), de la que la duración es una forma temporal y la posición una forma espacial. <<

[262] Sobre los conceptos de privación y de negación: Ep 21, p. 128. Pero su significado es aquí distinto por referirse, no a las cosas en relación a Dios, sino a sus atributos en relación a sus propias perfecciones o a un atributo distinto (pensamiento y extensión). <<

[263] Lo «indeterminado» y lo «infinito» son aquí equivalentes, porque lo infinito no puede ser determinado (Ep 35, p. 181, 3.º). Ahora bien, la infinitud de Dios es absoluta (Ep 2, p. 8, etc.) y no solo en «su género», como la de los atributos. Éstos, por ser de distinto género, son totalmente distintos entre sí; en cambio, respecto a Dios, su relación no puede ser otra que ésta: «la extensión pertenecerá a Dios o será algo que, de algún modo, expresa la naturaleza de Dios». Y esto «habrá que afirmarlo igualmente» del pensamiento, etc. De ahí la conclusión: «nada fuera de Dios, sino que solo Dios subsiste por suficiencia propia», o sea, que Dios, por ser el ser necesario, es único. <<

[264] Spinoza pulía los cristales a mano, ayudado de una escudilla para sostenerlos. En cuanto a la teoría, aun cuando Huygens y Hudde gozaban de más autoridad, él tenía sus propias ideas, como la de preferir las lentes convexo-planas (no al revés) a las convexo-cóncavas del último. Y, de hecho, la aberración de esfericidad es menor en ellas. Por otra parte, aun cuando no tiene en cuenta el grosor del cristal, sus cálculos serían correctos (Appuhn, (0.2), nota). **<<**

[265] La fecha de esta carta, sugerida por nosotros, está calculada por el ritmo de las dos anteriores. <<

[266] Traducimos de OP, ya que el original, recogido también por Gebhardt, es incompleto. Sobre Bouwmeester: Ep 28, nota 214. <<

[267] La carta aludida se ha perdido. El tono de estas líneas, así como el contenido de las finales están en consonancia con Ep 28: nota 215. <<

[268] En respuesta a la pregunta de su amigo, que no sabemos si es literal, por el método mejor para alcanzar el conocimiento de «las cosas excelsas», Spinoza resume aquí una tesis central del TIE y del método geométrico seguido en la *Ética*: que de las ideas claras y distintas, formadas por nuestro entendimiento, se pueden deducir otras sin límite, hasta reproducir el orden del universo, puesto que el orden de éste es necesario como el de aquéllas (TIE, § 42, § 99; E, 2/7e, 3/pref). <<

[269] Condición indispensable para que el método descrito funcione bien es distinguir las ideas claras y distintas, propias del «entendimiento puro», de las demás (falsas, ficticias y dudosas), propias de la imaginación, corporal y fortuita (TIE, § 84 y § 91/e). Para saber si es necesaria la relación a la causa primera: TIE, § 92/nota f y § 110; CM, I, 2, p. 239). Para matizar la crítica final a Bacon: Ep 2, pp. 8-9; Ep 21, p. 131. <<

[270] Por las razones dadas en nota 272, hemos preferido la versión holandesa de NS, probablemente la original, a la de OP, ambas recogidas, por ese orden, en Gebhardt. <<

[271] Jan van der Meer (1639-1686) es todavía un personaje mal conocido. Los editores de OP camuflaron su nombre bajo las iniciales «J. M.», y su relación con Spinoza bajo el doble título de un simple «Myn Heer», *señor mío* (NS) y de «ornatissime vir», *distinguido señor* (OP). Aunque a los pocos meses Schuller reveló en carta a Leibniz que se trataba de «Joh. van der Meer» (N-86), dos siglos más tarde Meinsma no halló rastro de él y su familia (20), 1896. Pero el reciente reeditor de los Opúsculos (anónimos) sobre el «Arco iris» y las «Probabilidades», Petry, (10), 1982, sospecha que pudo ser él quien preparó su primera edición (1687). En todo caso se da por cierto que esta carta es suya y que pertenecía a una familia patricia o de «regentes» de Leiden, donde su padre fue concejal y alcalde del ayuntamiento y después tesorero de la universidad (1651-53). Se supone que, a su muerte (1654), el hijo se hizo cargo del negocio familiar, dedicado a seguros de vida, en el cual es decisivo el cálculo probabilístico del riesgo. De hecho en 1670 llegó a ser recaudador municipal y entró en relación epistolar con J. de Witt, interesado por el mismo tema. En este contexto queda bien encuadrada esta carta (1 oct. 1666), en la que Spinoza responde al problema de la justicia en los juegos de azar, que Meer le había planteado. <<

[272] No se trata propiamente del «cálculo de probabilidades», iniciado por Fermat y Pascal, estudiado por Huygens (1656-1688), Hudde, etc., y que hoy mantiene toda su actualidad, ya que se plantea en relación a la formación del cosmos y a la evolución de la vida, en cuya solución son esenciales «el azar y la necesidad» (nota 91). Se trata más bien de la «justicia» en los juego de azar (p. 183/2-6). Según la versión holandesa, la justicia consiste en que la suerte (*kans*) sea igual entre todos los jugadores, lo cual se logra, si la probabilidad (*lot*) matemática de ganar o perder está en proporción al dinero (*gelt*) jugado o expuesto por cada uno. La versión de OP es, en cambio, incoherente, ya que suele traducir «*kans*» por «sors» y «*lot*» por «expectatio»; y también al revés, «*lot*» por «sors» y «*kans*» por «expectatio» (p. 190/12-15 = p. 190/29-31); por lo cual, ora interpreta «kans» como «sortem *seu* expectationem» (p. 190/26, p. 192/26/29 s.) ora como «aequalitas» (p. 190/27). <<

[273] El método aplicado consiste en examinar las distintas probabilidades o proporciones por orden de complejidad: 1/1 —-— 1/6, de donde resulta que es igual que todos los jugadores apuesten lo mismo o que uno apueste doble, triple, etc. para ganar doble o triple. La única condición es que la «suerte» en juego, o sea, la oportunidad de ganar o el riesgo de perder, sea igual para cualquier jugador. Para calcularla se distribuye la cantidad total apostada entre el número total de jugadas a realizar; y, después, cada uno elige la que quiere apostar o poner en juego. Ello supone que el número de jugadas de cada uno es proporcional a la cantidad de dinero por él apostado; por eso mismo, cualquiera puede retirarse, entregando su parte a otro, sin que a los demás se les haga injusticia o trampa alguna. <<

[274] Los editores de OP/NS incluyeron cinco cartas de Spinoza a Jelles (Ep 39, 40, 41, 44, 50). Aparte de ellas, hoy se le atribuyen Ep 48-A y Ep 48-B; y, siguiendo a Meinsma, (20), 1896/1983, le atribuiremos también Ep 84. Se supone que todas ellas fueron escritas en holandés, porque Jelles sabía poco latín (Ep 48-B), aunque las suyas (seis, al menos) se han perdido. Excepto Ep 84, las traducimos de OP, como es habitual. <<

[275] Jarig Jelles (1619/20-1683) tenía en Amsterdam un comercio de «frutos secos». Cuando estaba en pleno apogeo (ca. 1653-1655), lo entregó a un administrador a fin de dedicarse a la filosofía. Y, como solo sabía holandés, mandaba traducir los escritos que le interesaban. Se supone que conoció a Spinoza cuando dirigía el comercio familiar (N-39-42: 1655) y que entró en relación con él por ser experto en la Biblia y en filosofía, por lo cual habría pagado la edición de PPC (1663). No deja de sorprender que Spinoza dirigiera a él algunas de estas cartas (Ep 39, 40, 41, 44, 50), que tratan de óptica, alquimia, metafísica y política. Pero son casi las únicas que se conservan del difícil período que precedió y siguió a la edición del TTP (1670). Y se sospecha que fue él quien promovió su traducción al holandés (Ep 44, 1671). En todo caso, poco después envió a Spinoza (1673) su escrito sobre la religión cristiana (Ep 48-A, 48-B) para que le diera su opinión. Finalmente, es probable que sea el destinatario de Ep 84, sobre la redacción del TP. Su amistad y prestigio fueron de algún modo sancionados por los editores de OP/NS, el primero J. Rieuwertsz, ya que le encomendaron la redacción del célebre *Prefacio*, en el que hace una síntesis de su vida y una apología de sus doctrinas, por lo cual C. Gebhardt no duda en calificarle en este contexto de «coeditor». <<

[276] La «Dióptrica» de Descartes, su primer escrito, fue publicada en francés con los «Essais» (1637), en traducción latina (*Specimina*, 1644; reed. 1650: en *Opera*, 3 vol.) y en otra holandesa (*Proeven*, 1659), que es la que pudo haber leído Jelles. Spinoza, que tenía las dos últimas ediciones en su Biblioteca (N-71 (*50*) y (*34*), hace dos críticas a Descartes. La primera, con Jelles, no tener en cuenta el ángulo formado por los rayos de luz en la superficie del ojo, sino solo la distancia al fondo del ojo, en la que éstos se cruzan, ya que, en esa hipótesis, habría que fabricar tubos ópticos muy largos para ver objetos lejanos. La segunda, que solo las lentes circulares, curvan por igual los rayos procedentes de cualquier dirección, por lo cual resulta inexplicable por qué él las rechazó. Pero lo cierto es que Descartes conocía la dificultad, ya que fabricaba lentes con máquina y, al discutir el tema, prefirió siempre «lentes hiperbólicas» (Dióptrica, VIII y X). <<

[277] Johannes Fridericus Helvetius (1625-1709), al que Huygens calificaba de «pequeño doctor» y «no muy auténtico autor», fue médico de cámara del príncipe de Orange y abuelo del ilustrado del mismo nombre. Es autor, entre otros escritos de medicina, alqumia y teosofía, que existen en el Museo Británico (1661-1711), del aquí aludido y que parece haber anunciado a Spinoza: *Vitulus aureus quem mundus adorat et orat, in quo tractatur de rarissimo naturae miraculo transmutandi metalla*, etc. (Amsterdam, 1667; reed. 1702). Años más tarde le criticaría a él y aún más, si cabe, a Descartes, en otros, editados con diversos títulos en los que asocia a éste con el autor del TTP: *Philosophia theologica, contra Cartesii et Spinosae Theologiam politicam* (Amsterdam, 1680); *Adams oud graft, opgevult met jonge Coccei Cartesiaenschen en Descartis Spinosistischen doodsbeenders* («Antiguo sepulcro de Adán rellenado con los huesos muertos del joven Cocceius cartesiano y del spinozista Descartes»), La Haya, L. van Dyck, 1687 (título completo dado por W. Klever, (8.2), 1987, p. 449, ya que el catálogo británico omite «cartesiano» y «spinozista», que son esenciales. <<

[278] Isaac Vossius (1618-89), aquí mencionado (p. 196), natural de Leiden, era hijo de Joh. Gérard V. y célebre filólogo, amigo de Menasseh ben Israel.
<<

[279] Vemos que Spinoza se interesaba o divertía también con experimentos de alquimia, por los que entraba en relación con gentes, como Brechtel y otros personajes, de los que aún no tenemos otro rastro. <<

[280] La nueva formulación del axioma, aquí no citado, y la alusión al paso de la idea a la existencia de Dios dejan claro que se trata del argumento *a priori* (PPC, I, 5), el cual remite al ax. 6 (10 en Descartes). Su texto sugiere traducirlo así: «como el pensamiento es realmente infinito en pensar (en su género), Dios es infinito en ser o existir (en absoluto)» (Ep 35, § 6). <<

[281] La alusión a la serie infinita de causas, que conduce a una causa «eterna» (p. 198), así como la acción de concebir (pensamiento) un libro valioso, en contraste a solo copiarlo (movimiento de la mano), cuya referencia sí se da aquí (PPC, I, ax. 9, pp. 156-157), muestran que ahora se trata del argumento *a posteriori* (PPC, I, 6-7). A las diversas formas y difícil valoración de este argumento en Spinoza nos hemos referido en varias ocasiones: KV, notas 9-13, 19-25, 151; E, nota 25; Ep notas 90 y 94, etc. <<

[282] La base de la exposición es la misma que en Ep 39. Pero aquí explica, además, el modo de ver distintos puntos de un objeto lejano; y, con la nueva figura, indica cómo los ángulos dependen de los focos. <<

[283] El resultado del experimento (sorprendente en un filósofo), de que la velocidad del agua en un tubo largo tiende a ser igual que en uno más corto, y que está en proporción al peso del agua, es correcta, aunque él mismo señala que sus medidas son poco precisas. Además, su generalización (40 mil pies/un pie) resulta poco sólida, al no haber tenido en cuenta el roce, así como tampoco el caso de tubos muy estrechos. Sobre su base cartesiana: PPC, II, 7-13. <<

[284] Desde diciembre de 1665 (Ep 33: de Oldenburg) no tenemos ninguna carta recibida por Spinoza. Y de 1669-1670 solo una de Spinoza a Jelles (v. nota 275). En todo caso, ésta es la primera crítica, desde Holanda, al TTP, y va incluida en carta dirigida a Jacob Ostens, que se la había pedido, aunque los estudiosos habían confundido sus iniciales con las de Isaac Orobio de Castro, pese a que en OP y NS se lee «J. O» (no «I. O»). Su fecha no consta en OP, pero sí en NS. <<

[285] Lambert van Velthuysen (1622-1685), natural de Utrecht, cursó en Leiden estudios de filosofía, teología y medicina, obteniendo el título de Maestro en Artes liberales (1647). Su primer escrito fue *Epistolica dissertatio* (1651), en el que defendía la física de Descartes y la política de Hobbes en el «*De cive*» (ed. 1642). Le siguió su tesis, *De liene et generatione*//«Del bazo y De la generación» (1657), que envió al joven J. Hudde y que existía en la *Biblioteca Spinoza* (N-71 (*122*)); y años después un escrito teológico: *Doctrina de gratia et praedestinatione, tradita nova methodo* (1661). Establecido como médico en Utrecht, adquirió gran prestigio y ocupó cargos públicos, al tiempo que seguía escribiendo sobre teología. Su *De usu rationis in rebus theologicis* (1667), donde atacaba el de su amigo L. Meyer (1666), ya iba en la línea de las críticas, aquí dirigidas contra el TTP de Spinoza (1671), y que se prolongarían en sus cartas a Ph. Limborch y Hartsoekker (20 febr. 1678) (Meinsma, (20), pp. 518-520). Aunque se ha querido deducir de su prólogo a las *Opera* (1680), que, si hizo una visita a Spinoza, fue para expresarle su cambio de actitud, tanto el prólogo como los hechos lo desmienten (Ep 69 y nota 422). Y es que su objetivo era el contrario, como lo prueban otros dos escritos contra Spinoza: *Tractatus moralis de naturali pudore et dignitate hominis* (1676), en defensa de la moral natural; *De cultu naturali et origine moralitatis* (1680), sobre la religión natural como fuente de moralidad, en el que ataca la «*Ética*». En su Biblioteca había dos obras de Velthuysen; pero ambas anteriores a su crítica del TTP, a saber, sus tesis de Artes (1657) (cit.) y su escrito contra Meyer (1667) (*149*). El desacuerdo entre ambos sobre las relaciones entre filosofía y teología, poder político y práctica religiosa, era demasiado profundo para disimularlo en público. <<

[286] Jacob Ostens (1630-78), natural de Utrecht, cirujano en Rotterdam y ligado al grupo de colegiantes de tendencia liberal, era defensor de la tolerancia entre las confesiones religiosas. Aunque aquí hace de simple intermediario, hoy se sabe que escribió, como P. Balling, varios folletos polémicos (1653), por lo que mereció las críticas de personajes como Blijenbergh y Heidanus. Al parecer, cayó en desgracia por su oposición a los Orange. (W. van Bunge, (8.2). **<<**

[287] Velthuysen acusa, sucesivamente, a Spinoza de deísta, panteísta (p. 208) y ateo (p. 218). Y apela a Marin Mersenne (1588-1648), franciscano, amigo y corresponsal de Descartes, y a su libro: *L'impiété des déistes, athées et libertins combattue et renversée* (Paris, 1624), para decirle que es más radical que los deístas. <<

[288] Crítica del TTP, análoga a la de Blijenbergh contra PPC: el principio o «axioma» de la necesidad universal hace imposible la religión y la moral, y obliga a interpretar los profetas y los preceptos divinos como adaptaciones al vulgo ignorante. Por el contrario, ante la necesidad de toda la naturaleza, Spinoza adopta una actitud de alegre y ecuánime sumisión (E, 2/49e, fin, 4/c7, 4/c32), que está más próxima de la religión racional, que le atribuyó Jelles (J-28) que del ateísmo materialista, del que le acusaron Bayle (B-1, 7ss.) y Colerus (C-47, 48), y más quizá de un sentimiento religioso cósmico, en el que Einstein sintonizaba con él, (23), 1930/2005; v. H. De Dijn, (17), 1992; Domínguez, (5.2), 2002; (17), 2002. <<

[289] Por el contrario, otro «axioma», el de aquellos teólogos que distinguen doctrina e historia, libraría a Spinoza de someter, como el «teólogo paradójico» (Meyer), la Escritura a la razón (p. 215/17), admitiendo su sentido literal. <<

[290] La necesidad, fundada ahora en la identidad de voluntad y entendimiento, en clara oposición a Descartes, excluye los milagros y priva de sentido a la oración. <<

[291] En la segunda parte de la carta (pp. 212 y ss.), un tanto difusa y extensa, Velthuysen sintetiza las ideas del TTP sobre las relaciones entre política (magistrado) y religión (judía y cristiana, igual que mahometana), subrayando su tolerancia en las ideas y en el culto externo, pero siempre bajo el control del magistrado público. <<

[292] De esta carta existen, aparte de la versión holandesa de NS, dos latinas, a saber, OP y autógrafa, ambas impresas en Gebhardt. Traducimos el texto autógrafo. <<

[293] Por el inicio y el final consta que Spinoza estaba en contacto con Ostens y que solo por él se decidió a contestar a Velthuysen. Si éste le denunció por ateo y malas intenciones, él le acusa de odio y de tergiversación. En realidad, su carta es una hábil respuesta «ad hominem», donde a cada cita suya, más o menos literal (en cursiva), le replica con frases breves y aceradas. <<

[294] Gisbert Voétius (1589-1676), profesor de teología en Utrecht, logró que en Holanda se condenara la filosofía de Descartes y que Schoockius publicara: *Philosophia cartesiana sive admiranda methodus novae pbilosophiae R. Descartes* (1643), donde le acusa de promover el ateísmo y la inmoralidad. Descartes le replicó con: *Epístola ad celeberrimum D. Gilbertum Voetium* (1643). Y Spinoza lo enfrenta aquí a Mersenne. <<

[295] A la insinuación de Velthuysen, de que Spinoza ha rechazado la teoría bíblica de su amigo Meyer (Ep 42, pp. 210 y 215), le replica que su distinción entre enseñar y narrar se refería más bien a los judíos Jehuda Alfakar (-1235) y a Maimónides (1135-1204), y le remite a TTP, 15, pp. 181-184; cfr. 7, pp. 113-116. <<

[296] Spinoza había citado dos veces el *Corán* (CM, II, 8, p. 265; TTP, 5, p. 79), mas nunca a Mahoma, como le atribuye Velthuysen (Ep 42, p. 218). <<

[297] Gebhardt recoge las versiones de NS y de OP. Traducimos de OP (nota 274). <<

[298] No se sabe todavía a quién se refieren los editores con «N. N» («non nominatus»), si bien se ha pensado en Graevius, Wittichius y, quizá con más probabilidad, en Kranen/Cranen (nota 400). Ni tampoco, quién promovió la traducción del TTP, que, en estos años de violentos ataques contra él, Spinoza consideraba peligrosa para «la causa», aludiendo a que detrás de ese escrito suyo había cierto plan de grupo. De hecho la primera versión holandesa no aparecería hasta 1693, firmada por J. H. Glazemaker y bajo el título «El teólogo ortodoxo», por lo cual también la primera le fue atribuida, en la célebre novela teológica, *Vervolg van 't leven van Philopater* (1691, 1697; B-3/d; C-38, C-60-61; Nadler, (20), pp. 235, 402-403, 432). <<

[299] El título completo es: *Homo politicus, hoc est, consiliarius novus, officiarius et aulicus, secundum hodiernam praxim authore Pacifico a Lapide* (1662, 1664, etc.). Su autor sigue sin identificar, si bien se ha sugerido Christophorus Rapp o Franciscus Datisius. No sorprende que, en esa época, le fuera enviado al autor del TTP ese libro, que no consta en su Biblioteca, aunque sí en la lista de libros raros enviada por Schuller a Leibniz tras la muerte de Spinoza (N-77); y menos todavía, que éste lo califique como «el libro más pernicioso» (cfr. Meinsma, (20), pp. 127, 392-394). <<

[300] El dicho, atribuido aquí a Tales, ya fue citado en: Ep 2, p. 7. El relato siguiente, un tanto novelesco («toda Grecia»), pudiera inspirarse en Diógenes Laercio (*Vidas de filósofos ilustres*, I, 26) o en Cicerón (*De divinatione*, I, 111), y, finalmente en Aristóteles (*Política*, I, 11, 1 a9 ss.). <<

[301] La situación de este texto es similar a la de Ep 8. Traducimos del autógrafo, único recogido por Gebhardt. <<

[302] Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), después de hacer sus estudios en Leipzig, fue consejero en Maguncia (1667-1672), diplomático en París (1672-76) y bibliotecario de los duques de Hannover (1673-1716). Sus relaciones directas con Spinoza se reducen a esta carta y a la visita que le haría en La Haya (nov. 1676), después de haber estado con Oldenburg en Londres (N-59.3). Por sus notas al TIE, a la *Ética* y a algunas Cartas (se conservan sus copias de cinco: Ep 12, 68, 72, 75, 76), así como por su correspondencia y muchos de sus escritos, consta que había leído el PPC (1663), así como el TTP (1670), y que su opinión sobre éste era muy negativa. Las discrepancias entre ambos se las cita a veces como símbolo de la «controversia» entre un espíritu tradicional y otro moderno, en la línea de la que diera B. Russell: «un campeón de la ortodoxia contra el ateo aborrecido de todos». Sus divergencias giran en torno a lo que él llama los «dos laberintos» de unidad-pluralidad y necesidad-libertad, los cuales le conducen a tres disyuntivas: modos o mónadas, producción necesaria del universo o armonía preestablecida por Dios, libre necesidad o necesidad moral. Y la clave nos parece residir en que Leibniz piensa que el determinismo metafísico del sistema de Spinoza no es consciente, sino inconsciente y ciego o mecánico, que él asocia, como Bayle (B-1 y notas), con sectas orientales y con Estratón de Lámpsaco, por lo cual lo reduce a un fatalismo («fatum») más radical, no ya que el cristiano (predestinación) y el estoico, sino que el mahometano o turco (*Teodicea*, Prefacio, inicio; Discurso, §§ 7-11, 23-24; II, §§ 170-172, 189: III, §§ 372-374; cfr. N-51, N-65, N-87, N-93, etc.). En cuanto al tono, cabe recordar que Leibniz no sentía ante Hobbes el rechazo, que algunos spinozistas sienten ante él, ya que le confesaba su admiración y le disculpaba de no acusar recibo de sus cartas: «pues, no porque rechaces mi noticia, evitarás mi culto». <<

[303] Leibniz se dirige a Spinoza por su pericia en óptica, aunque insinúa que ya sabe que su fama se debe más bien a otros temas; y de hecho, desde 1668 se escribía con Oldenburg. Cuando leyó el discurso de su profesor Jacob Thomasius (8 de mayo) contra el TTP, lo calificó de «licencioso» (23 sept. 1670); al año siguiente, Graevius le informó por carta (12 abril 1671) de que Spinoza era su autor y lo tachó de «pestilentísimo», y al mes siguiente (5 de mayo), Leibniz le informó de que ya lo había leído y le dijo que en él se deslizan «numerosos paralogismos». Dos meses más tarde (7 de junio), se dirigió a Velthuysen (cuya carta a Spinoza, de 24/1/1671, parecía desconocer) para exponerle su contenido, asociando el TTP con el libro de L. Meyer sobre la Escritura. Si no osó, como Stensen por la misma época, dirigirse a Spinoza, y tardó otros cuatro meses en hacerlo (Ep 45), fue porque no quería suscitar polémicas. Añadir que el opúsculo que ahora le envía, es: *Notitia opticae promotae* (Francfurt a. Main, 1671); y el que le promete: *Hypothesis physica nova, etc*. (Maguncia, 1671). Sobre J. Hudde, al que menciona: Ep 34-36. <<

[304] Franciscus Lana-Terzi (1631-1687), jesuita italiano, profesor de matemáticas y de filosofía en Roma, es autor de: *Pródromo overo saggio di alcune invenzioni nuove, premesse all'Arte maestra* (Brescia, 1670). <<

[305] Johannes Oltius u Holtius sigue sin identificar. **<<**

[306] Sobre las teorías de Oltius y de Leibniz en relación a la de Spinoza: Ep 46. <<

[307] Parece referirse a Johannes van Diemerbroeck, jurista, y no a Ijsbrand, profesor de medicina en Utrecht, mejor conocido que el anterior. **<<**

[308] No deja de sorprender que Leibniz dirija su carta a Amsterdam, cuando Spinoza vivía en La Haya desde 1669 y él tenía medios de información. <<

[309] El texto autógrafo de Spinoza, traducido por nosotros por ser algo mejor y más completo que la copia de OP, está impreso con ésta en Gebhardt y lleva su firma y sello personal, junto con la fecha (9-11-1671). La firma se la puede comparar con otra suya, de unos veinte días antes, con la que avalaba ante un notario de La Haya (21-10-1671) a la Sra. Theodora van Dessel, que reclamaba a otro un dinero (cfr. W. Meijer, *Chronicon Spinozanum*, (00.2/1921), 1, 1921, pp. 23-25 y p. 29: firma). El sello lleva sus iniciales, «B d S» (la S invertida) y el célebre lema «caute». **<<**

[310] El tema planteado es el mismo de Ep 40, y la solución ideal, la de Oltius: una lente que reúna todos los puntos de un objeto lejano en otros tantos puntos. Leibniz se contenta con que los puntos, que caen «fuera del eje óptico», se reflejen igual que éstos, y cree saber cómo conseguirlo. A Spinoza aún eso le parece muy difícil, y le hace dos preguntas, cuyas bases son su preferencia por las lentes circulares y la distinción entre punto geométrico y «punto mecánico». Según él, cuanto mayor sea el objetivo, más borrosa será la imagen de objetos muy lejanos; los de Leibniz servirían para distinguir varios objetos lejanos, mas no para ver con precisión un objeto completo. <<

[311] La oferta del TTP, aunque un tanto tímida, muestra que Spinoza sabía menos de Leibniz que éste de él (Ep 72, etc.). **<<**

[312] Carlos Luis (1617-1680), hijo del príncipe elector, Federico V (+ 1632) y de Isabel Stuart, vivió refugiado en Holanda durante la guerra de los treinta años y estudió en Leiden. Con la paz de Westfalia (1648), regresó a su país y abrió de nuevo la universidad, eligiendo a profesores de prestigio, como el calvinista Fabricio y el católico Urbain Chevreau (1613-1701), que fue quien propuso a Spinoza y escribiría una voluminosa *Historia del mundo* y la recopilación titulada *Chevreana*. **<<**

[313] Johan Ludwig Fabritius/Fabricius (1632-1697), alemán de origen, después de estudiar en Colonia y Utrecht, fue nombrado profesor de teología en Heidelberg, siendo a la vez consejero de la Corte y del príncipe, y tutor de su hijo. Conocedor de los debates sobre el TTP en Alemania, no oculta sus reticencias, de inspiración religiosa, frente a la simpatía del príncipe hacia Spinoza. <<

[314] No se sabe quiénes eran estos dos personajes. Para «Grotius» se ha pensado en el hijo menor de Hugo Grocio, Pieter; pero no viviría entonces en Holanda. <<

[315] La carta de Spinoza es una pieza maestra de cortesía y de sinceridad. Su situación incómoda («ya tengo experiencia»), desde la llegada de los Orange (agosto 1672), aviva en él el deseo de vivir bajo un príncipe liberal. Pero el temor a que, por razones religiosas, se le acusara de cualquier cosa le hace preferir la tranquilidad de su vida privada a la dignidad de profesor. Su situación debía de ser delicada, como se colige por otros dos hechos de la misma época: la invitación que se le hizo a entrevistarse con Condé, general de Luis XIV, en Utrecht (julio 1673), y su plan personal de un posible «exilio» a Italia por medio de los Magalloti (Meinsma, (20), p. 417/73*). <<

[316] Esta carta y la siguiente han sido incorporadas a la *Correspondencia* de Spinoza por F. Akkerman, (8.1), 1977, el cual las ha «compuesto» con fragmentos ya impresos. La Ep 48-A equivale a una carta de Jelles a Spinoza y la Ep 48-B acredita que éste le dio respuesta. Traducimos los cinco fragmentos de la ed. de Akkerman, salvo una adición a Ep 48-B, que se indica con <> (nota 321). **<<**

[317] La biografía de Jelles en: Ep 39, nota 275. Los dos fragmentos de Ep 48-A están tomados de su libro «Profesión de la fe, etc.»: Jelles, (21), 1684 = reed. 2004: pág. 6-9 (§ 1); pp. 226-229 (§ 2). <<

[318] Jacobo Aconcio/Acontius (1526-1566), natural de Trento, se hizo protestante en 1550 y se estableció, finalmente, en Inglaterra. Aparte de su *De methodo* (1559), escribió: *Stratagematum satanae libri octo* (Basilea, 1565), en donde propone una nueva dogmática, que sea capaz de unir a los cristianos. Jelles pudo leerla en versión holandesa (1611, 1652). <<

[319] El libro de Jelles, *Profesión de la fe*, (21), ed. 2004, que él presentó en forma de carta (§ 1) dirigida a Spinoza, plantea tres problemas: si los filósofos cartesianos minaban el cristianismo y tendían al ateísmo; si Jelles podía ser incluido entre ellos en ese sentido; por qué acudió a Spinoza para eliminar sus dudas. La clave está en el papel concedido a la razón por Descartes, Spinoza y Jelles, como se ve en el *Prefacio* a OP/NS, obra de Jelles, cuya idea directriz es el «cristianismo racional» (J-28; Ep 48-B, § 1). Pero, a pesar de ciertas afinidades entre ambos (religión interior y no institucional, determinismo y no milagros (J-52-53)), la respuesta de Spinoza, aunque evasiva en la forma, deja claro su desacuerdo (nota 325). Si, no obstante, los editores le confiaron dicho *Prefacio*, fue quizá para que el volumen no fuera rechazado, puesto que desde Roma se intentaba impedir su publicación desde sept. de 1677 (Totaro, (5.2), 2010). <<

[320] La fecha de la *Profesión de la fe* (primavera de 1673) se deduce del final del escrito mismo y de Ep 48-B, § 3. <<

[321] El fragmento § 1 está tomado del «Post-scriptum», redactado por Jan Rieuwertsz, a la obra de Jelles, (21), 1684, de cuya reciente traducción (2004, pp. 230-233) hemos añadido entre < > unas líneas, relativas al idioma de Jelles, al fragmento dado por Akkerman. **<<**

[322] Jan Rieuwertsz (1617-1685), librero de Amsterdam y de confesión colegiante, editó obras de Descartes, así como de sus amigos Balling, Jelles y Spinoza, y otras muchas anónimas. Perteneció al «círculo» de Spinoza, del que era algo así como el cerebro, consejero y agente secreto (C-27, C-44-45, C-67; N-73). Su hijo siguió su trayectoria (§ 3.º = N-96.3-8). <<

[323] El fragmento § 2 procede del *Dictionnaire* de Pierre Bayle (1647-1706), el cual se hizo célebre en la historia del spinozismo por el artículo «Spinoza» (1697), en el que le califica de «ateo de sistema» (B-1). El texto aquí citado es de la 2.ª edición (1702, vol. III, 2767 ss., nota S). La frase de Spinoza, por él citada en latín, hace pensar que Jelles, contra lo que se suele decir, en base al epílogo de Rieuwertsz (Ep 48-B, § 1, adición <>), era capaz de leer algo en latín. **<<**

[324] El texto de § 3 se halla también en Freudenthal (1899, 231-232). Su autor, llamado «Dr. Hallmann», personaje alemán no identificado, hizo en 1703 un viaje por los Países Bajos con Gottlieb Stolle (1673-1744), cuyas noticias recogieron en su: *Reise Journal* (1704). Algunas relativas a Spinoza se hallan en: N-96. <<

[325] Spinoza apunta lo que para él es una contradicción de la doctrina cristiana: si un pecador ha sido redimido por la gracia de Cristo, ¿cómo no está inclinado solo al bien, sino que es, como decían molinistas y arminianos, «indiferente» al bien y al mal? (PPC, pp. 174-175, 179; E, 4/31d; ver nota 319). <<

[326] Dirk Kerckring (1639-1693), alemán de origen, vivió desde joven en Amsterdam. Coincidió con Spinoza en la escuela de F. van den Enden, con cuya hija se casó (1671). Parece que había rivalizado ambos por ella (B-2, K-2, C-5); en todo caso, dos libros del alemán constan en la *Biblioteca Spinoza* (N-71 (*33*) y (*131*). **<<**

[327] Personaje no identificado. <<

[328] Se trata de Hendrik van Bronckhorst, médico, menonita y cartesiano, que compuso la poesía holandesa, añadida tan solo a la traducción holandesa de PPC/CM (ed. 1664). El texto holandés se halla en C. Gebhardt, (0.1), 1925/1972, I, p. 615. <<

[329] La fecha de esta «carta» de Spinoza, junto con el lugar, autor y destinatario, constan en § 3 (testimonio de Hallmann). <<

[330] De esta carta, no incluida en OP/NS, existe el autógrafo, incluido en Gebhardt, del cual traducimos. <<

[331] Joh. Georg Graevius (1632-1703), alemán de origen, profesor de elocuencia en Utrecht y tratado aquí de amigo por Spinoza, había tachado de «pestilentísimo» el TTP en carta a Leibniz (nota 303: 1671) y hará lo mismo con las OP (N-84: 24-1-1678?). <<

[332] La carta «De obitu Cartesii» (*De la muerte de Descartes*) fue escrita al día siguiente (1-2-1650) por el médico de la reina Cristina de Suecia, Joh. van Wullen, e iba dirigida a W. Pisón, médico del conde Mauricio de Nassau. El original se conserva en Copenhague, la copia de Graevius en Leiden y el texto impreso en Vloten/Land (III, 244-247). Se ignora, en cambio, quién sea el «señor de —»: de Volder, de Vallan, de Versé (Aubert), de Vries, etc. <<

[333] Alusiones: TTP, 16, p. 193 (democracia); 17, p. 201/15 (sigue siendo hombre); TP, 2, § 3 y ss.; 3, etc. En Spinoza no parece existir gran diferencia entre pacto o consenso de todos y suma de sus fuerzas y mentes (TTP, nota 336; TP, notas 39, 43). <<

[334] CM, I, 6. Puesto que Spinoza ha demostrado que Dios es uno y único (en esencia y existencia) (E, 1/14; Ep 34-36), lo aquí dicho se refiere a la noción vulgar, ligada al número y al «género». <<

[335] Ep 12 y Ep 34, pp. 179-180; TIE, § 89. El infinito de Spinoza no surge, como en Hegel por superación de la finitud, por la negación de la negación, sino que es afirmación primera y absoluta, nunca posterior a nada (CM, nota 149; E, nota 7; Ep, nota 263). <<

[336] Spinoza alude al libro de Reinier van Mansvelt (1639-1671): *Adversus Anonimum theologo-politicum liber singularis* (Amsterdam, 1674), que está en su Biblioteca (N-71 (*67*)). <<

[337] Las seis cartas entre Boxel y Spinoza fueron escritas en holandés e impresas en OP/NS. Gebhardt, en cambio, en cuatro de ellas da solo el texto de OP (Ep 51, 54, 55, 56) y en las otras dos le adjunta el holandés, a saber, el de NS en Ep 52 y la copia de Frans Halma, traductor holandés de P. Bayle, en Ep 53. Akkerman es más radical, ya que retraduce cinco cartas de OP al holandés, manteniendo la copia de Halma. A la vista de ciertas variantes (nota siguiente), nosotros hemos optado por traducirlas todas del holandés. Solo ésta (Ep 51) tiene fecha, aunque la de Ep 53 consta al principio de Ep 54, y las de las otras se pueden calcular por el ritmo de esas dos. <<

[338] Hugo Boxel (1607?-1678), cuya biografía fue esbozada en la noticia de Schuller a Leibniz (N-86, 1678), completada por Meinsma, (20), 1896 y por Dibon, (21), 1954, ha sido corregida y matizada recientemente por G. Coppens, (8.2), 2004, y por Sanz, (8.2), 2011. En síntesis, parece que no era natural de Gorcum, sino de Heusden, y que estudió griego y hebreo, filosofía, teología y derecho en Leiden, donde obtuvo el título de maestro en Artes (1624-1626). Su profesión la ejerció, sin embargo, en Gorcum, donde entró como Secretario (1634-1645), aunque se casó en Heusden (1637), llegando a tener cinco hijos; ascendió después a pensionario (1660-1671), época en la que publicó un libro sobre tema económico (1666) y otro en colaboración sobre tema jurídico (1670). Al caer el gobierno de Witt y entrar el Orange, fue depuesto, y es entonces cuando escribe a Spinoza (1674). Se suele decir que se conocieron en Utrecht (julio 1673); pero estas cartas sugieren que ya tenían confianza mutua y acreditan que él estaba informado sobre temas de teología, si bien su rigor es escaso. <<

[339] El cotejo de los términos clave en estas cartas demuestra que es preferible la versión holandesa, de NS y de Halma (Ep 53), a la de OP (nota 337). Se trata de dos pares de nombres que se repiten decenas de veces y apenas aparecen en otras partes. Traducidos a la letra son los siguientes: espíritus nocturnos (*nachtgeesten*) o espíritus (*geesten*), espectros (*spoken*) o espectros nocturnos (*nachtgeesten*). En síntesis, se diría que Boxel tiende a ver «espíritus» reales tras los espectros; y Spinoza, a reducir los espíritus a espíritus nocturnos y éstos a espectros, subjetivos y materiales. <<

[340] Boxel apunta a la supervivencia del alma (*ziel*) de los difuntos y, con la alusión a la Iglesia católica (NS) o romana (OP), a la doctrina del purgatorio, aunque él la rechazará con todos los reformados. <<

[341] En esta carta, escrita entre el 14 (Ep 51) y el 21 sept. (Ep 53) de 1674, Spinoza utiliza ciertas ideas negativas sobre la imaginación para criticar la existencia de «espíritus» o almas de los difuntos. Las expresa con los términos «grillen» (*fantasmas*), que solo aparece aquí (3 veces), e «inbeeldingen» (*cosas fingidas*), que, aunque es más amplio, funciona como su sinónimo (4 veces, 1 en TIE y 4 en *Ética*, desde 2/17e). <<

[342] Spinoza justifica dicha crítica con su teoría de la experiencia vulgar o «vaga» y, sobre todo, de las «historias» y del testimonio, en el sentido de «relatos singulares», donde la subjetividad de la imaginación y el miedo juegan un papel decisivo (TTP, pref; 5, p. 77 ss.; 6, p. 91 ss.; E, 1/ap; TIE, § 19/f, etc.). <<

[343] Como hemos dicho (nota 337), esta carta la traducimos de la copia holandesa de Halma. Su fecha consta al comienzo de la siguiente (Ep 54).
<<

[344] El texto holandés introduce una expresión latina, «incolumi licuit semper amicitia» (p. 246/19-20), más depurada que la de OP. La cita aparece más completa en A. Heereboord, (21), 1659: *Epistola*, p. 11b), que defiende la duda cartesiana contra Jac. Revius, etc. (pp. 12b-16b: texto de 1648). Séneca utilizó ya la idea, mas no la expresión (Ep 63, § 6). <<

[345] Boxel atribuye a sus prejuicios el hecho de que Spinoza tenga por cosa de locos la creencia en los espíritus. <<

[346] El argumento del orden resulta aquí forzado y la alusión final al género, arbitraria. <<

[347] Los autores y escritos aludidos son: Joh. Wier (1515-88), médico, para el que las brujas serían enfermos mentales: *De lamiis* (en «*Opera*», Amsterdam, 1660); Ludwig Lavater (1527-86), predicador protestante: *De spectris, lemuribus et magnis atque insolitis fragoribus atque praesagitationibus, quae obitum hominum, clades, mutationesque imperiorum praecedunt* (Ginebra, 1570); Girolamo Cardano (1501-76), filósofo de ideas neoplatónicas: *De subtilitate* (Nüremberg, 1550), *De rerum varietate* (Basilea, 1557); *De vita propria* (París, 1543; Amsterdam, 1654). No está claro por qué es citado en este contexto, tan poco sólido, el teólogo oficial del luteranismo, Felipe Melanchton (1497-1565); quizá en relación a alguna influencia de Cicerón. No obstante, ver lista de títulos raros dada por Schuller a Leibniz tras la muerte de Spinoza (N-77). <<

[348] Plinio el Joven, *Epistolarum libri IX*, Stephanus, 1591; Valerio Máximo (s. I), *De dictis factisque memorabilibus*; Alexander ab Alexandro (1461-1523), jurista y humanista: *Genialium dierum libri sex* (Roma, 1522; trad. hol. Leiden, 1673, 2 vol.). Los dos últimos escritos son recopilaciones de historias antiguas. **<<**

[349] Petrus Thyraeus (1546-1601), jesuita, profesor en Tréveris, Maguncia y Würzburgo, es autor de: *De apparitionibus spirituum* (Colonia, 1600). Boxel aporta su experiencia personal para las apariciones; pero, como es obvio, no para las almas de los difuntos, etc. <<

[350] Este párrafo sobre la oración fue suprimido por OP/NS, igual que su paralelo en la carta anterior. La actitud de Spinoza sobre este tema había sido la misma con Blijenbergh (Ep 21, p. 128, nota 172: en relación a Ep 20, pp. 111-112, 121-123; K-5 y nota (texto de Limborch). <<

[351] Plinio es el único autor, de los citados en estas cartas, que consta en la *Biblioteca Spinoza* (N-71 (*136*)). Para Suetonio ver el final de esta carta y el de la siguiente. <<

[352] En la carta anterior, y más claramente en la siguiente, Boxel defiende la doctrina clásica de la creación libre del mundo por Dios, ya que lo contrario sería hacerlo surgir al azar, o sea, sin causa o sin causa inteligente. En cambio, Spinoza sostiene que su doctrina de la libre necesidad es la única que evita el azar radical en el origen, porque hace derivar o emanar el mundo de Dios, ser eterno e infinito, como causa inmanente; por el contrario, la libertad como indiferencia implicaría contingencia y, por tanto, azar. Como fiel aristotélico e islamista, Averroes sostenía, igual que Boxel, que la armonía del universo conduce a la existencia de un Dios creador y ordenador, mientras que su negación supondría que todo procede del «solo azar», o sea, que es «el resultado de causas materiales» (*Sobre la armonía entre religión y filosofía*, passim). En este punto crucial, de los orígenes, el dilema es éste: ¿«del azar a la necesidad» o «de la necesidad al azar»? Los adversarios de Spinoza no son Averroes ni siquiera Boxel, es decir, Aristóteles, sino Epicuro y Monod, aunque también éste reconoce que el origen se esconde en «el fondo de las edades», el cual sigue siendo «indescifrable» (cit. en E, 1/ap, nota 48: HN, pp. 129, 221). Por eso, su actitud personal viene a ser, como la de Darwin y la de Voltaire, el agnosticismo, que quizá sea también la más alejada de Spinoza. <<

[353] Spinoza tenía ante sus ojos la obra de Suetonio, ya citada (Ep 53, pp. 247-248; Ep 54, p. 250); sin embargo, no consta en el catálogo de su Biblioteca. <<

[354] Desde el punto de vista de Boxel, cristiano (p. 256) y cartesiano, para el cual alma y Dios son «espíritu» (*geest*) y la libertad es libre elección, el Dios de Spinoza, a fuer de no ser «humano», le resulta «monstruoso»; cfr. Ep 79, nota 466. <<

[355] Frente al rigor matemático de Spinoza, Boxel no duda en aceptar la conjetura y lo probable, señales de identidad del escepticismo de Sexto Empírico; sin duda porque le abren el camino, como a Gassendi, a realidades desconocidas y, finalmente, a la fe. <<

[356] En contraste con la crítica spinoziana de la belleza, como experiencia estética o sensible, Boxel tiene un concepto intelectualista, basado en la armonía o «proporción» general (supremos géneros) del universo. <<

[357] Spinoza concebía la esfera como generada por la rotación de un semicírculo en torno a su centro (TIE, § 72), por lo cual es inconcebible sin círculo; Boxel parece pensar más bien en la idea vulgar, que opone una superficie esférica a otra plana. <<

[358] Con la alusión a la «fe» Boxel se adscribe a la filosofía «cristiana» (nota 354), aunque de forma más confusa que Blijenbergh y Oldenburg. **<<**

[359] Suetonio, *Vita Caesaris*, cap. 81. El arúspice aconsejó a César guardarse de peligros hasta los idus de marzo, en que, de hecho, fue asesinado. <<

[360] De forma un tanto elíptica, Spinoza presenta tres pares de conceptos (triángulo/no igual a dos rectos, sí necesario/fortuito, decreto creador de Dios/sí milagros), a fin de establecer que, así como en los dos primeros son inconciliables un elemento con el otro, así tienen que serlo también en el tercero. En otros términos, puesto que la creación es necesaria, los milagros son imposibles («transgredir»). A continuación, saca consecuencias de esa tesis. **<<**

[361] La crítica al antropomorfismo religioso se remonta, al menos, a Jenófanes, el cual, viendo que los etíopes hacían negros a sus dioses, y los tracios, blancos, no dudó en añadir que, si los caballos supieran pintar como los hombres, los harían caballos, y las vacas, vacas (B 15 y 16; W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, trad. FCE, México, 1977, 52). Y Plutarco refiere que un tal Tespesio de Soles, después de pasar tres días como muerto, dijo haber visto «tres dioses en forma de triángulo, emitiendo luz unos a otros» (sus extractos de Cudworth por Leibniz: *Philos. Schriften*, I, N 351, p. 1945). <<

[362] *Elementos pirrónicos*, II, 215-218; III, 82-101; *Contra los matemáticos*, I, 297-358; II, 304. Estos textos insisten en que no tenemos idea exacta del todo y de la parte. <<

[363] La diferencia de principios, que Spinoza señala al inicio y al final de esta carta, explica por qué él y Boxel adoptaron una actitud polémica, detectable en la arbitrariedad de sus citas históricas. Boxel asocia a Sócrates y a Plutarco con Empédocles (Ep 55, p. 258); y Spinoza aprovecha su alusión al primero para traer a escena, no solo a Platón y a Aristóteles (tenía en su Biblioteca (N-71 (*12*) sus *Opera*, 1548, 2 t.), al tiempo que mezcla a Epicuro y a Lucrecio con Demócrito, del cual aduce una anécdota incierta (Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos*, IX, 40: atribuye el hecho a Platón). <<

[364] Las 14 cartas entre Spinoza y Tschirnhaus-Schuller (Ep 57-60, 63-66, 70, 72, 80-83), siete de cada uno, fueron escritas en latín. Dos de ellas no fueron incluidas en OP/NS, pero tenemos su autógrafo (Ep 63 y Ep 70); de una tercera (Ep 72) existen tres versiones: OP/NS y autógrafo (de Spinoza). <<

[365] Ehrenfried Walther von Tschirnhaus (1651-1708), nacido en la ciudad alemana de Kieslingswalde (Sajonia) y de familia noble, estudió derecho y matemáticas en Leiden (1668-1674). Apenas matriculado, se alistó como voluntario para luchar, durante unos seis meses, con las tropas holandesas en la guerra contra Francia (1668-1669). En otoño del mismo año en que finalizó sus estudios, entró en relación con Spinoza por medio de su paisano Schuller, con quien coincidiera en Leiden y que ahora residía en Amsterdam. En estas cartas (oct. 1674 – junio 1676), en las que él le plantea temas centrales de la *Ética*, como el método, la libertad humana y el origen de las cosas singulares, Schuller hace de simple enlace. Aunque algunos hechos históricos siguen sin fijar en el tiempo, se supone que, después de visitar en otoño de 1674 a Spinoza en La Haya (Ep 57: 8 oct.; Ep 59, p. 269; Schnepf, (5.2), 1976, p. 126), pasó unos cuatro meses en Londres (mayo-agosto 1675: Ep 61-62), donde habló con Oldenburg sobre el TTP y la *Ética* de Spinoza (Ep 63-66: 25 julio-18 agosto 1675). A finales de agosto se instaló en París, donde contactó con Huygens y con el ministro Colbert y entabló «íntima amistad» con Leibniz; pero Spinoza no accedió a que le entregara sus «escritos», que él había conseguido (oct 1674-enero 1675), o bien durante su entrevista con él (Walther, (20), 1998, 282, § 85: «Al final del año 1674 es probablemente la fecha límite de la entrevista»), o quizá mejor a través de Schuller (A Domínguez, (8.1), 2000, notas 43, 48, 56; Ep 57, p. 344; Ep 70 = N-59.1; N 86-88). En otoño de 1676 Tschirnhaus y Leibniz, cada uno por su lado, abandonan París. Leibniz se va a Hannover, via Londres y Holanda, mientras que Tschirnhaus emprende un viaje por Italia y Malta. Aunque Spinoza no sigue en contacto directo con ellos, Schuller les tendrá bien informados a ambos hasta la edición de las OP (N-83). A su regreso, como no logró una pensión de Luis XIV, pese a haber sido hecho miembro de la Academia de Ciencias en París (22-7-1682), Tschirnhaus decidió instalarse en su ciudad natal. Allí editó dos obras, *Medicina mentis* y *Medicina corporis* (1683), traducidas al holandés (Amsterdam, 1687), en la primera de las cuales hay ideas de Spinoza sobre

el método, que algunos califican de «plagio», aunque él no reconocerá siquiera haberle conocido (Nadler, (20), pp. 441-442). Los últimos 25 años de su vida cambió de rumbo, ya que se dedicó a la técnica y la industria, llegando a ser célebre por la fabricación de espejos y de lentes y por haber inventado, con J. F. Bötteger, la porcelana. <<

[366] Leemos con NS «en el párrafo citado», y no con OP «al comienzo de su Método», porque es más coherente con el hecho de que a esta carta le falta el inicio, en el que se aludía a otra anterior (pp. 263-264), a la que ella contesta. Se trataría de equívocos surgidos del lenguaje: E, 2/47e (b). <<

[367] Desde la perspectiva cartesiana del primer párrafo, el autor acepta la certeza, no de la verdad intelectual, sino de la conciencia individual, así como su valor absoluto y universal, tanto en la vida práctica como más allá de ésta (*Med*., I, § 1). <<

[368] Se trata del problema clásico del «libre albedrío» (libre decreto, dice Spinoza) o libre elección humana, planteado en la carta aludida y perdida, en relación a Descartes y a Spinoza. Tschirnhaus se apoya en la tesis cartesiana, del dominio del alma sobre sus actos y los del cuerpo, y sobre los cuerpos externos, y se declara a favor de ella con preferencia a la de Spinoza, cuyo concepto de «determinación» ni parece entender bien ni dice a qué textos se refiere (nota 371). Su tesis está más próxima de la que, en sintonía con Descartes, expuso Spinoza en CM (II, 12, p. 278), que de la defendida en la *Ética* como propia (1/32d y 1/32c2). Por lo demás, tanto la clasificación como la doctrina clásica se remontan, al menos, a Aristóteles (*Ética a Nic*., I, 8, 1098 b14; *Política*, I, 3-4). <<

[369] Georg Hermann Schuller (1651-1679), natural de la ciudad alemana de Wesel (Westfalia), estudió medicina en Leiden, donde coincidió con Albert Burgh y con Tschirnhaus. Establecido como médico en Amsterdam, debió de conocer muy pronto a Spinoza, que residió desde 1670 en La Haya. Entre sus funciones de enlace, tenía la de servirle de portavoz de Tschirnhaus y, a través de éste, de Oldenburg en Londres (notas 5 y 109) y de Leibniz en París. De ahí que su papel tenga un interés histórico, de confidente del filósofo en la última etapa de su vida, cuando sus amigos o habían muerto (Vries y Balling) o eran viejos o vivían lejos o quizá, como el mismo Oldenburg, se sentían perplejos ante el PPC primero y el TTP después (notas 201 y 235; ver Ep 61). Por sus escritos a Leibniz tenemos noticias sobre la muerte de Spinoza y sobre las etapas de la edición de sus OP. No obstante, cabe dudar de que su participación en ella fuera tan relevante como él da a entender a Leibniz (Steenbakkers, (5.2), pp. 50-63). <<

[370] El inicio de esta carta es importante, porque aclara que Spinoza recibió del librero J. Rieuwertsz (nota 232) una carta de Schuller (Ep 26, nota 204), en la que iba incluida o quizá transcrita la de Tschirnhaus (Ep 57). Por eso también él envía su respuesta a Tschirnhaus en otra carta dirigida a Schuller.
<<

[371] Spinoza cita su definición de la libertad de Dios (E, 1/d7), como necesidad absoluta de ser y de actuar, a la que con el célebre ejemplo de la «piedra lanzada» da ahora un carácter general, de «libre necesidad», muy distinta sin duda de la que a él le atribuye su amigo, por lo cual le replica que no sabe de dónde la ha sacado (nota 368). **<<**

[372] El discurso de Spinoza, desde la piedra al delirante y al borracho, está construido a partir de su teoría de las «pasiones», sobre las que la razón humana suele ser impotente (E, 3/2e (d), 4/17e), como él mismo resume en el antiguo proverbio, hecho célebre por Ovidio (*Metamorfosis*, VII, 20-21). <<

[373] Spinoza limita el alcance de su método geométrico y de su «automa spirituale» (TIE, §§ 71-72, § 85; E, 3/pref, p. 138; Ep 37, 188/13; Ep 60 y notas), ya que rechaza su «poder absoluto», etc. <<

[374] El problema de «conciliar» responsabilidad humana y preordenación divina lo hemos encontrado en Blijenbergh, Velthuysen, Boxel (notas 134-135, 150, 171, 184, 354), porque, como recuerda Spinoza, ya estaba en PPC/CM, y su fundamento sigue en el TTP. <<

[375] La asociación aquí hecha entre «física» y *Ética* (cfr. E, 2/13e) podría hacer pensar que Tschirnhaus ya hubiera visto, en enero de 1675, alguna copia, al menos parcial, de la *Ética* (notas 405 y 433), que poco antes no conocía (Ep 58, p. 265/22). <<

[376] En cuanto al «método» de Spinoza, aun cuando Tschirnhaus sepa algo de él por otros y por el mismo Spinoza (al que se supone que ya ha visitado), sus ideas no son muy precisas. Por una parte, habla de idea adecuada (Spinoza) y no de idea clara y distinta (Descartes). Por otra, cita E, 2/d4, que establece esa distinción, a la vez que parece hacer uso de 2/35e, que pone la causa del error en la inadecuación. Claro que, al fin, tampoco Spinoza mantiene con rigor su terminología (TIE, § 110; E, 2/38c). <<

[377] Se apuntan aquí dos ideas capitales del spinozismo, ligadas entre sí: definición genética y expresión de un ser en sus propiedades y efectos; pero también quedan imprecisas, como le dirá Spinoza (Ep 60). <<

[378] Spinoza recoge, casi a la letra, su definición y explicación (E, 2/d4), aunque sin darle la referencia. <<

[379] Con la definición precisa de método genético a la vista, cuya clave es que «la definición de la cosa exprese la causa eficiente» (TIE, §§ 92-96), Spinoza corrige las de Tschirnhaus con las suyas de círculo (TIE, §§ 95-96), de Dios (dice «ser», en vez de «sustancia»), etc. Y en otros lugares da definiciones análogas de «curvas» como la «parábola» (PPC, III, p. 7/20 ss.) y la «elipse» (TIE, § 108). Por el contrario, aquí remite a más tarde la definición de «movimiento» y pasa en silencio la de «figura», conceptos básicos de la física moderna. En cuanto al «movimiento», añadir que en su comentario a la física cartesiana ya él había analizado con detalle su concepto y sus leyes (PPC, II, def. 8), y había subrayado además que, aparte de la traslación local, le es esencial el aspecto dinámico, que implica la cantidad de masa del cuerpo movido. Sobre la «figura», en cambio, le volverá a hablar Tschirnhaus (Ep 80-83) en relación al origen de las cosas singulares. Para Descartes: PPC, III, postulado general, etc. <<

[380] Es ésta una de las formulaciones más ambiciosas del método geométrico, hecha por Spinoza, si bien también aquí apunta sus dificultades prácticas, es decir, sus límites (TIE, notas 48 y 108; E, nota 16; Ep, nota 91). En otros lugares, expuso la misma idea, en sentido más científico, como verificación de una «hipótesis», que indaga las causas posibles de un hecho (cfr. PPC, condición 4.ª, pp. 227-228; Ib., nota 72; TIE, notas 57 y 66). <<

[381] Esta carta, de contenido complejo y fecha incierta, se ha creído hacerla coherente, posponiéndola a la siguiente. Por nuestra parte, hemos intentado explicar primero los dos textos y opinar después sobre sus probables fechas. Al final, mantenemos en lo sustancial la explicación que habíamos dado años antes y por tanto también sus fechas. <<

[382] De Bourgeois, calvinista francés y supuesto amigo de Oldenburg, no sabemos nada nuevo. La actitud de éste, sin embargo, nos resulta incoherente: sabe que no le entregaron «su tratado» (TTP) y que, en cambio, él se lo agradeció (se supone que por carta), y expresando su opinión, que ahora desea corregir. Sabe que él le envió esa carta de gratitud, y ahora le escribe ésta para expresarle, en cambio, sus dudas de que tal carta haya llegado a sus manos (de Spinoza). <<

[383] Como se desprende de la nota precedente, la incoherencia del texto no es otra que la del mismo Oldenburg. Puesto que, como nos consta por Tschirnhaus, su opinión sobre el TTP, igual que la de Boyle, era negativa (nota 391), y, en realidad, sigue siéndolo, se resiste a manifestarla abiertamente. Antes creía que ciertas «expresiones» perjudicaban a la religión (sin duda la cristiana); ahora se está «persuadiendo» de que Spinoza no quiere, en realidad, tramar nada contra ella (la suya), ni contra la filosofía acorde con la misma (la sólida y fructífera). **<<**

[384] Esa actitud se proyecta igualmente hacia el futuro. Oldenburg tiene indicios (noticias por Tschirnhaus) de que Spinoza prepara otro escrito, aunque ignora «qué cosas» contiene sobre las «fuerzas del alma humana» (probable alusión a E, 2/pref y a la libertad de elección). Y por eso le pide que se exprese «con más claridad», a fin de superar los «prejuicios», que existen contra él (Ep 25, fin; Ep 30’-II); y, por supuesto, a favor de la empresa «divina», que con el círculo de Boyle asume como propia (notas 5, 86, 200, 236). Mas, temiendo que Spinoza ya no se fíe de él, le promete religioso silencio, en la misma línea de sus primeras cartas (notas 2, fin, 6, 21, etc). <<

[385] NS da para Ep 61 la fecha de 8 junio 1675, que es coherente con la respuesta de Spinoza (5 de julio) (Ep 62, p. 273/7). En cambio, OP da 8 octubre 1665, la cual sería incluso anterior a «su» carta precedente (Ep 33: 8 dic. 1665), por lo cual parece obvio que OP comete una errata. <<

[386] Oldenburg ha recibido la respuesta de Spinoza (de 5 de julio: nota 385) y le contesta por «deber de amigo», sin entusiasmo ni comentario alguno acerca de su contenido. Sí le señala, en cambio, que en ella le comunicaba su «intención de dar a la luz pública», o sea, de imprimir la *Ética*, definida por primera vez como «tratado de cinco partes», ya que en 1665 solo llegaba a la «proposición 80» de lo que entonces calificaba de «tercera parte de nuestra filosofía» (Ep 28, p. 163). <<

[387] Su actitud sigue siendo, sin embargo, la misma de la carta precedente (Ep 61), pues le «advierte» que no «mezcle» ahí nada que perjudique a la «virtud religiosa». Solo que ahora, en vez de citar a los teólogos, se disculpa con los «vicios» de la época, es decir, que alude al ambiente adverso a las doctrinas de Spinoza. <<

[388] Se trata sin duda de copias impresas de la *Ética*, para venderlas, aunque tampoco manifiesta entusiasmo, sino más bien recelos, por recibirlas (cfr. Ep 68, 299/8 ss.). <<

[389] De esta carta de Schuller contamos con el autógrafo, que aquí traducimos; Gebhardt lo imprime junto con el texto de OP. <<

[390] Las cuatro preguntas formuladas por Tschirnhaus, desde Londres, son precisas y relevantes. En cuanto a su sentido y referencias a pasajes de la *Ética*, serán aclarados con las repuestas de Spinoza (Ep 64). <<

[391] Las dos alusiones a Tschirnhaus, con la fecha de su estancia en Londres (nota 365) y su mediación favorable ante Boyle y Oldenburg, son una excelente clave para comprender el nerviosismo de este último en las dos cartas precedentes (Ep 61-62), cuando se dirigió a Spinoza para informarle de sus reacciones ante el TTP: la inicial y la actual. El hecho de que Tschirnhaus haya dicho ahora a Schuller que Oldenburg y Boyle se habían hecho «una idea extraña» de Spinoza (que él habría corregido), no hace sino confirmar cuanto venimos diciendo, puesto que «extraño» había sido el mismo calificativo que Oldenburg había aplicado a Spinoza, diez años antes, en cartas a R. Moray y al propio R. Boyle (nota 227). <<

[392] Pieter van Gent (1640-post 1695) mantuvo una larga e intensa relación epistolar con Tschirnhaus (siete cartas entre 1679-1690) y con Huygens (veinte cartas entre 1682-1688), a los que servía de correo; y también con Rieuwertsz, del cual obtenía noticias acerca de J. Jelles y de otros spinozistas. Pero la más interesante fue la que tuvo con Schuller, con el que había coincidido en Leiden, donde estudió medicina (1668-1671), y para el cual copió manuscritos de Spinoza (W. Klever, (8.2), 1991; N-83.2n). El más célebre es el de la *Ethica*, que ha sido descubierto ahora en la Biblioteca Vaticana y editado (5.1), 2011. Pues se cree que es el que P. van Gent había hecho para Tschirnhaus, y que éste habría pasado a Niels Stensen, el cual lo entregó al Santo Oficio con su denuncia contra Spinoza (sept. 1677). <<

[393] Spinoza utiliza aquí tres claves de la *Ética*: hombre como idea de un cuerpo (2/13), distinción real entre idea y cuerpo (modos de distintos atributos) (1/2-3: supuestas en 2/6-7, aquí citadas); conocimiento por la causa (1/ax4). Con ellas responde a los dos problemas implícitos en la primera pregunta: a) que el hombre no puede conocer cosas de atributos distintos del pensamiento y de la extensión, ya que la idea solo tiene por causa otras ideas, y el cuerpo otros cuerpos; b) que, por tanto, no pueden existir otros mundos: ni para el hombre (no los conocería), ni para Dios, ya que coincidirían todos con el Dios de infinitos atributos (1/10, 2/7e; Ep 34-36); ver nota 398. Sobre las teorías actuales acerca de la pluralidad de mundos o universos ver lo dicho acerca del «Big Bang» y el «bosón de Higgs»: *Introducción*, 8.6). <suprimir resto>. **<<**

[394] La diferencia entre finito e infinito no tiene nada que ver con la diferencia real entre dos atributos (E, 1/2-3), porque éstos son como géneros distintos, y las cosas finitas, en cambio, son efectos inmanentes y modos de la única sustancia (E, 1/25e-c; E, 1/10e, Ep 4, p. 14, 4.º). Para Spinoza son, sin embargo, en este contexto términos equivalentes: «contener», «implicar», «expresar», «causar», «deducir», etc. (E, 1/2, nota 36). <<

[395] Se refiere a «nada hay más claro» (E, 1/10e), expresión citada en Ep 63, 3.º) y traducida aquí por «axioma», a fin de subrayar su evidencia. Y, en lo que sigue se advierte que esa evidencia va del ser de infinitos atributos y único a las cosas, y no al revés, como supondría el argumento *a posteriori*, que, como tal, conduciría a un ser necesariamente relativo a las cosas finitas (E, 1/11e (b]). Por el contrario, «el ser absolutamente infinito o Dios tiene por sí mismo una potencia absolutamente infinita de existir y, por lo mismo, existe en sentido absoluto» (1/11e (a)). **<<**

[396] Spinoza distingue aquí, con mayor precisión que su interlocutor, atributos, modos infinitos inmediatos y modos infinitos mediatos. No obstante, la misteriosa «facies totius universi», en la que parecen estar englobados los modos mediatos de ambos atributos, no fue nunca por él aclarada (KV, I, 8-9; E, 1/21-23). En cuanto que está en relación con la proporción de movimiento y reposo (Wolfson, (11), I, pp. 244-247) y no es su origen (Dios y extensión atributo, *natura naturans*), vendría a ser análoga a la ley de la gravitación universal en Newton y a las «constantes físicas» universales en la física teórica de S. Hawking (Ep, nota 478), que las teorías de la pluralidad de mundos no parecen respetar. Por eso mismo, él habló casi siempre de «toda la naturaleza» y no de «todo el universo» (*Índice analítico*; cfr. Ep 63, p. 276/18-19: nota del copista). <<

[397] A pesar de que Tschirnhaus habla de «mundo», término usado solo dos veces en la *Ética* y con otro significado, se refiere con él a la sustancia única o Dios (E, 2/7e). En principio, su argumento parece correcto: los infinitos atributos de Dios deben manifestarse todos, en diversas formas y grados, en todos sus modos o efectos, y éstos, a su vez, en otros. De ahí su pregunta final. ¿Por qué, entonces, el alma no puede conocer todos esos modos y/o mundos distintos? <<

[398] La respuesta de Spinoza se limita a invertir el argumento, partiendo del mismo texto citado. El alma, como idea, únicamente expresa un atributo de Dios, el pensamiento; y como idea del cuerpo, tan solo conoce un modo, el cual no expresa más que el otro atributo conocido, la extensión. Es cierto, añade, que las infinitas ideas de Dios representan, además, infinitos otros modos de otros infinitos atributos. Pero esas ideas no tienen nada que ver con la idea que Dios tiene del cuerpo y del alma humanos. Por tanto ésta no los puede conocer. Lo cual supone que el alma humana, y por tanto también la idea que Dios tiene de ella, es esencialmente idea de un cuerpo. Es inconcebible sin él, ya sea un cuerpo existente en el tiempo, ya sea la esencia eterna de ese cuerpo (E, 2/9-13; 5/21-23, 5/29-30, 5/34, 5/38-40). <<

[399] Albert Burgh (1650-1708) era natural de Amsterdam e hijo de una ilustre familia de regentes. Su padre, Coenraad Burgh (1623-1699), liberal y afín a los colegiantes, llegó a ser regidor de su ciudad y tesorero general de Holanda. Su madre, Christina Hooft, era hija de otro alto personaje y hermana del célebre poeta P. C. Hooft. Por esta carta y la respuesta (Ep 76) consta que Spinoza le conocía a él y a sus padres. Por otras fuentes cabe suponer que esa relación se remontaba a su época de Rijnsburg, centro de los colegiantes (1660-1663), o incluso a su paso por la escuela de F. van den Enden o por la casa de Kirk Tulp, hijo del célebre médico y alcalde de Amsterdam, Nicolas Tulp, en Ouderkerk (ca. 1657-1660). En todo caso, en la *Biblioteca Spinoza* (N-71 (*99*)) estaban las *Observationes medicae* (en latín) de Nicolas Tulp, cuya figura inmortalizara Rembrandt en su «Lección de anatomía» (1632), y cuyo hijo Kirk se casó con una hermana de Albert Burgh. De éste sabemos, además, que en 1668 estaba matriculado de filosofía en la universidad de Leiden, donde tuvo como profesor a Theodor Kranen (nota 400) y coincidió con Tschirnhaus y con Schuller, cuando Spinoza residía en Voorburg. En 1673 hizo un viaje a Roma, donde, por medio del dominico P. Martinus Harney, natural de Amsterdam, se convirtió al catolicismo y se hizo franciscano, proceso que él mismo describió en un escrito nunca editado y, al parecer, hoy perdido. Después de una visita a sus padres (1677), que no lograron que retornara al calvinismo y se quedara en su país, se hizo sacerdote (1682), adoptando el solemne nombre de «Francisco de Holanda» y llevando una vida sumamente austera hasta su muerte. <<

[400] Theodorus Cranen/Kranen (Colonia, 1633-1685), fue profesor de filosofía y de medicina en Nimega y después (1668/70-) en Leiden. Puesto que el texto es claro y Spinoza hará de él un comentario, baste señalar que toda ella gira en torno al mensaje final: «Arrepiéntase, hombre filósofo, reconozca su sabia necedad y su necia sabiduría; de soberbio, vuélvase humilde y sanará» (p. 290, fin). <<

[401] Burgh acusa a Spinoza de someter la teología a la filosofía, aunque él finja separarlas (TTP, 15, pp. 179-180). <<

[402] En relación a las apariciones y los fenómenos paranormales, Burgh es más crédulo que Boxel (Ep 51-56). <<

[403] Después de rechazar la filosofía de Spinoza, Burgh le opone, al fin, la verdad histórica de la Iglesia católica, enumerando sus «notas» diferenciales (p. 288 ss). <<

[404] Esta carta fue redactada en 1671 (p. 295/11) y publicada en 1675. Como no da nombre de destinatario ni existe respuesta de Spinoza, OP/NS no la incluyeron entre las demás. No obstante sus alusiones al TTP (p. 295/5-10) y a la crítica del dualismo cartesiano (nota 414), junto con el testimonio de Leibniz, que conocía bien a su autor y la copió y comentó (A VI 4, nn. 392-393, pp. 2197-2202), acreditan que es un texto de N. Stensen, dirigido a Spinoza. De ahí que, una vez aceptada por W. Meijer (*Chronicon Spinozanum*, (00.2/1921), 1, 1921, pp. 31-44), Gebhardt la editó como Ep 67 bis, y de él la han recogido otros editores y la traducimos nosotros. <<

[405] Niels Stensen o Nicolaus Stenon (1638-1686), natural de Copenhague, comenzó allí sus estudios de medicina en el marco intelectual de E. Erasmus Bartholinus, los prosiguió en Amsterdam (1659) y terminó en Leiden (1661-1663), donde pudo haber tratado de cerca a Spinoza (p. 292/24s). Resultado de ellos fue su primer libro (*Observationes anatomicae*, Leiden, 1662), en el que describe las funciones del cerebro y el conducto de Stenon, que le haría célebre como científico. Durante un viaje por Italia se convirtió al catolicismo (1-2, nov. 1667), a la vez que trataba con M. Malpighi y Magalotti del problema cartesiano de las relaciones entre alma y cuerpo, ejercía de profesor de anatomía en Copenhague (1668, 1672) y seguía publicando (*De solido intra solidum naturaliter contento*, Florencia, 1669). Cuatro años después de su conversión dirigió esta carta a Spinoza (1671: p. 295/11), al que trata de «reformador de la nueva filosofía» (de Descartes) (p. 297/19). En ella critica, como hiciera Velthuysen (Ep 42), el TTP y su rechazo de lo sobrenatural (p. 297/10), crítica que ampliaría en forma de libro el año en que se ordenó sacerdote (1675: ed. 1680). Ahora se sabe que, mientras esperaba en Roma su nombramiento de obispo, presentó una denuncia contra Spinoza ante el Sto. Oficio (4 sept., 1677), al que entregó una copia de la *Ética*, quizá la de Tschirnhaus (notas 375-376 y 433), descubierta y publicada en 2011. Como obispo, cuya función inició el 8 de noviembre de 1677, residió en Hannover y en otras ciudades, estuvo en relación estrecha con Leibniz y se dedicó a la apologética. Se han publicado sus escritos filosóficos y teológicos, así como su correspondencia; pero su nombre sigue ligado a la historia de la ciencia. <<

[406] Para la acusación de materialismo: Ep 20 (Blijenbergh), p. 109/15 s., etc. <<

[407] Citas: *Sabiduría*, 2, 21; *Mateo*, 8, 22. <<

[408] Cita: *1 Corintios*, 3, 2; cfr. J-65 (comentario). **<<**

[409] Cita: *Salmos*, 93, 5. <<

[410] Cita: *1 Samuel*, 2, 2. <<

[411] Alusión a: TTP, 14, p. 174 ss. <<

[412] Stensen alude a: TTP, 7, pp. 116-117; 19, pp. 234-237. <<

[413] Cita: *Éxodo*, 8, 19. <<

[414] Spinoza acusó a Descartes y a los estoicos (E, 5/pref) y a otros en general (3/2e) de no haber explicado bien las relaciones entre alma y cuerpo por haber exagerado la libertad de la primera. Stensen les acusa a ambos de no haber aclarado tampoco el problema, desde una perspectiva materialista. Lo cierto es que la doctrina spinoziana de la unidad de la sustancia en la dualidad de los atributos plantea en el hombre problemas, que vienen a ser análogos a los expuestos por Tschirnhaus en relación a la unidad o pluralidad de mundos. <<

[415] S. Justino, *Diálogo con el judío Trifón*, 7, 1; más abajo se cita: Ib., 8, 1, 13. Con estas alusiones Stensen apela a él, primer teórico de la llamada «filosofía cristiana» (E. Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, trad. Gredos, Madrid, 1965, pp. 18-23). Por otra parte, al aceptar su tesis, de que ésta iría implícita en la filosofía pagana, y oponer sus «principios» a los de Spinoza, intenta inscribirse a sí mismo en la línea de la llamada por Leibniz «philosophia perennis». **<<**

[416] La amenaza de los «teólogos», que Oldenburg apuntó a Spinoza (Ep 61-62), unida a la de algunos «cartesianos», que ya actuaron contra su amigo Jelles (Ep 48-A), ha reavivado en él viejos temores (Ep 6, fin; Ep 30-II), por lo cual se ve forzado a suspender la edición de la *Ética*. Y estaban justificados. Pues ya se ponían en acción medidas para prohibirla, por lo mismo que se había hecho con el TTP (1674: N-57). En efecto: el 21 de junio el consejo parroquial de La Haya había informado sobre ella (Freudenthal, (20), 1899, pp. 147-148) y el 14 de agosto lo hacía Th. Rijckius, profesor de Leiden, por carta (Ib., § 16, p. 200). <<

[417] En este contexto, se comprende que Spinoza pida a Oldenburg la lista de los temas y pasajes más conflictivos del TTP a fin de añadirle algunas «Notas marginales» (ver Ep 69). <<

[418] Esta carta no lleva fecha en Vloten/Land ni en Gebhardt; Akkerman/Hubbeling han sugerido «sept./oct. 1675»), mientras que Proietti, (0.2) propone «7/17 agosto 1675», omitiendo sus razones por falta de espacio. En nuestra opinión, la fecha no tiene aquí relevancia alguna, pues basta situarla dentro de los cuatro meses que van de Ep 62 (22 julio) a Ep 72 (18 noviembre), computando el «retraso», que Spinoza reconoce. <<

[419] El autógrafo de esta carta, sin fecha y no incluida en OP/NS, fue impreso en facsímil litográfico (1844), por Vloten/Land (1883) y, de nuevo, en facsímil por W. Meijer (1903) y por Gebhardt (1925), del que lo traducimos. <<

[420] Joachim Nieuwstad (-1675), natural de Utrecht, como Velthuysen, fue secretario de su ciudad (1662-1674), y se supone que ambos tuvieron buenas relaciones. <<

[421] Spinoza tenía que estar preocupado por haberse multiplicado los ataques públicos contra el TTP: Stouppe (1673), Batalerius, Blijenbergh, Mansvelt (1674), Bredenburg (1675). Que ahora, después de retirar la *Ética*, su primer crítico (Ep 42) le envíe por otro una queja, le alarma. Se pone, pues, de inmediato en contacto con él, sin lograr ocultar su nerviosismo, visible en las varias opciones que le ofrece, si accede a publicar sus dos cartas. Llega a decirle que, si halla expresiones duras en su texto («mi respuesta»), «tenía usted plena potestad para corregirlas o suprimirlas». Pero fue inútil (nota 285). <<

[422] El «singular candor», con que Spinoza califica a Velthuysen, disimula mal sus temores ante quien sabe que sigue decidido a impugnarle, pero sin salir de su anonimato. Y no se equivoca, pues en el prólogo a sus «*Opera*» (1680) dirá que hay «una multitud», sobre todo de «jóvenes», que «está infectada» por los escritos de Spinoza (Klever, (20), 1997, p. 204). **<<**

[423] No conociendo la fecha de la carta, solo nos cabe asociarla a la anterior por hablar ambas del proyecto de añadir «Notas» al TTP. <<

[424] El texto de esta carta, no incluido en OP/NS, se conserva en autógrafo, publicado por J. van Vloten (1862) y después por Gebhardt, del cual traducimos. **<<**

[425] Por la respuesta de Spinoza (Ep 72, p. 305/30) se suele corregir el original («anonymi», del anónimo); aunque tampoco así se aclara de qué experimento se trataría. No obstante, en su Biblioteca existe un libro de Dirk Kerckring, cuyo título menciona el «antimonio» (N-71 (*131*)). **<<**

[426] Jean-Baptiste Colbert (1619-83), ministro de economía de Luis XIV, era quien había llevado a Huygens a la Academia Francesa de París (nota 205). <<

[427] El problema «textual» aquí planteado se refiere a los textos, cuyo contenido ya fue analizado en Ep 65-66. Schuller da aquí sentido afirmativo a E, 2/5, siendo así que, como le dirá Spinoza, lo tiene negativo; porque quizá, le sugiere, su ejemplar no esté «bien corregido» (Ep 72, p. 305/16-17). <<

[428] Para Leibniz: Ep 45-46 y notas. <<

[429] No hay noticias sobre este personaje, que parece más próximo a Schuller que a Spinoza. Añadir que la fecha de esta carta consta al comienzo de la misma. <<

[430] Oldenburg formula por fin, y con suma brevedad, tres objeciones nucleares contra el TTP, aludiendo para ello a cristianos sensatos (nota 436) e inquietos por las doctrinas de Spinoza: identificar a Dios con la naturaleza, rechazar los milagros o lo sobrenatural, negar la doble naturaleza de Cristo. Los términos «suavizar», «estar a salvo» y la posdata ratifican la importancia que también él les otorga. <<

[431] De esta carta, no incluida en OP/NS, se halló el autógrafo, del que W. Meijer imprimió el facsímil, antes de que volviera a desaparecer. Está recogido en Gebhardt, del que traducimos. <<

[432] Sobre la errata en E, 2/5: Ep 70 y nota 427; sobre E, 2/7 y 2/8 no añade nada. <<

[433] Spinoza alude a «cartas» de Leibniz, en plural, como Schuller, aunque solo se conoce Ep 45, a menos que se refiera también a la respuesta. Pero lo importante es que él no accede a que Tschirnhaus entregue a Leibniz su copia de la *Ética* (nota 375-376). Por lo que ahora sabemos, cabe dudar de que aquél no la mostrara a su íntimo amigo, ya que parece haberla entregado a Stensen, el cual depositó una copia en las oficinas del Santo Oficio (nota 405). <<

[434] Para Bresser: Ep 70 y nota 429; para el «antimonio»: Ep 70, nota 425.
<<

[435] De esta carta, y de otras cuatro (Ep 12, Ep 75, Ep 76, Ep 78), se conservan las copias de Leibniz, impresas en sus *Schriften* y en Gebhardt, el cual también recoge la de OP, que es la que traducimos. <<

[436] El término «neoterici», aplicado aquí a cristianos, era utilizado en Holanda para acusar a simpatizantes de Descartes (nota 430), como Heereboord, (21), 1659, 2, 43, p. 325, 6.º; *Epistola*, Ib., pp. 18b-19b; y ss). Para la idea de Spinoza: Ep 6, 4|36. <<

[437] La metáfora «moverse en Dios» se halla en: *Hechos*, 17, 28; Ep 6, p. 36/20ss. <<

[438] La copia de Leibniz dice «incorpórea», cambio que no parece necesario; cfr. E, 1/15e, 1/29e, etc. <<

[439] Aparte de reiterar su crítica de los milagros (TTP, 6), Spinoza apunta que los políticos (reyes) tienden a utilizar la religión para controlar al pueblo (TTP, pref. y cap. 3-5, cap. 16-20). <<

[440] Spinoza contrapone Cristo «según el espíritu» a «según la carne» (*2 Corintios*, 5, 16-17; *Romanos* 8, 1-12), y reduce éste a creencia de algunas iglesias, a fin de ratificar su idea de que Cristo no es más que la Sabiduría de Dios (TTP, 1, p. 21, etc.). Un Dios encarnado en un cuerpo humano y resucitado le parece absurdo. **<<**

[441] La fecha de esta carta de Spinoza <2-5 dic. 1675> la hemos calculado a partir de que él dice «la recibí el sábado pasado» (p. 306/22) y de la respuesta de Oldenburg (Ep 74: 16 dic.). Akkerman/Hubbeling optan por «1 dic. 1675». Pero, dado que el «sábado» cayó los días 30/nov., 6/dic., y él no dice «ayer», hemos preferido 2-5 dic. **<<**

[442] Oldenburg parece hablar solo de otros («lectores», «ellos»). Pero, en realidad, a ellos les atribuye el mal por él mismo calculado y rechazado («arruinar», «atormentar»), pues es él quien razona, en primera persona, su respuesta al comentario de Spinoza (Ep 73) a «los tres puntos» de su carta anterior (Ep 71). Puesto que ahora él se siente «acusado» y quiere «expiar» o lavar su culpa, lo hará con la precisión de quien es doctor en teología (nota 2). <<

[443] En este párrafo, el autor inserta dos versos de Séneca: «dura revoluta manu omnia certo (et inevitabili) tramite vadunt» (*Oedipus*, v. 986-987), que aluden a la parca Láquesis, cuya mano devana con incansable y rápido giro todos los hilos del humano destino. La crítica, relativa al primer punto, sobre la eliminación de la responsabilidad moral, etc., se halla también en Velthuysen (Ep 42, pp. 208-212), Boxel (Ep 55, pp. 255-256) y, sobre todo, en Tschirnhaus (Ep 57, p. 264). <<

[444] Oldenburg añade ahora, a los tres temas iniciales (Ep 71), la resurrección de Cristo, por ser la base histórica de la fe cristiana (*1 Corintios*, 15, 14: «si autem Christus non resurrexit, vana est praedicatio vestra, vana est fides nostra»). Para los milagros: notas 290, 319, 360, 430, 439. Para la cita final, «nada humano»: Ep 13, nota 104. <<

[445] Otros dos temas. Para la encarnación del Verbo (*Juan*, 1, 14) indica su estirpe concreta, la de Abraham (*Hebreos*, 2, 16; *Mateo*, 1, 1-17), y emplea el término teológico técnico, «asumir» (*assumere* en latín, *epilambánô* en griego), en vez del de la Vulgata («*adprehendere*»), con el cual se indica que la persona del Hijo de Dios se apropia la naturaleza humana, sin tener doble personalidad. Para la redención utiliza un término (*antilytron*: rescate), que solo aparece una vez en las Escrituras (*Salmos*, 48, 9), «apax legómenon», pues sus formas habituales son «lýtron *anti*» y «lýtrôsis *anti*», con las que se indica que Dios libera al pueblo judío de sus enemigos o a los hombres *del* pecado (*Mateo*, 20, 28; *Marcos*, 10, 45, etc.). Sobre este tema: E, nota 283. Sobre el uso del griego por Oldenburg: notas 235 y 466. <<

[446] Spinoza siempre fue consciente de que su idea de la necesidad universal es un principio básico de su sistema y lo mantuvo (Ep 21, p. 126; Ep 27, p. 161; Ep 43, pp. 221-222; Ep 56, pp. 259, 262; Ep 73, p. 306). <<

[447] El célebre texto paulino, del barro en manos de alfarero (*Romanos* 9, 11-12, 18-23; *Isaías*, 45, 9-13), fue citado por Spinoza otras siete veces (*Índice analítico*), para excluir del hombre la responsabilidad omnímoda en su relación a Dios, porque no es ni actúa sin él. <<

[448] *Génesis*, 18, 1-8. <<

[449] *Mateo*, 8, 22. Ver la cita de Stensen: 4|294. <<

[450] Spinoza dice «hebraíza» y «oriental», en oposición a «griego» y «europeo» (occidental), porque interpreta en sentido alegórico, es decir, espiritual e hiperbólico, los textos sobre la encarnación (nota 445) y sobre la resurrección (nota 444) de Cristo, lo mismo que hiciera con el relato del pecado de Adán (Ep 19, p. 93; Ep 21, p. 133; TTP, 1, pp. 16 y 23; 7, pp. 100 ss., 110). Recordemos que su biógrafo, el pastor luterano J. Colerus, adjuntó a su «Vida» un opúsculo titulado «La verdadera resurrección de Jesucristo» (1705); cfr. *Biografías*, C-50 y nota. <<

[451] De esta carta a A. Burgh, la última en OP (Ep 74), se conserva también la copia de Leibniz, aunque ambas sin fecha. Desde sus primeras líneas se percibe que el recuerdo de la antigua amistad con él y sus padres aumenta en Spinoza su profundo malestar («maldecir», «enfurecerse», etc.) ante las críticas de él recibidas (Ep 67). <<

[452] El reto con el que Spinoza enfrenta al antiguo amigo es duro: él está haciendo ahora lo contrario de sus padres, que lucharon por la liberación de los Países Bajos contra el duque de Alba (1567-1573), conocido por sus represalias contra los insurrectos, antes de la Unión de Utrecht (1579). <<

[453] En el párrafo anterior, con el signo < > hemos suprimido una frase que solo consta en OP. Para la idea del paréntesis: Juvenal, *Sátiras*, XIII, 26; TP, 6, § 6; E, 4/c13. <<

[454] Spinoza devuelve a Burgh la acusación de dejarse arrastrar por el diablo y parece amenazarle con el castigo, no del diablo, en quien él no cree (KV, II, 25; TTP, 2, pp. 43 ss.), sino de Dios, aunque tampoco esto tenga para él otro valor que «ad hominem». <<

[455] El episodio aludido lo había hecho célebre don F. de Quevedo (*Carta al Serenísimo, muy alto y muy poderoso Luis Décimo-tercio, Rey Christianísimo de Francia…*, 12 de julio de 1635: en *Obras*, Amberes, Verdussen, 1699, I, 195-212). En ella se queja por el hecho de que, en la guerra con España, el general hugonote Gaspar de Coligny, señor de Châtillon, en actitud de desprecio hacia los católicos, habría dado, en la ciudad belga de Tirlemont, las hostias a sus caballos. Para la alusión a «infinito en lo finito»: TP, 3, § 8, p. 287/20. <<

[456] En estas últimas líneas, Spinoza replica a A. Burgh (Ep 67, p. 286) con su célebre tesis del «verum, index sui et falsi» (PPC, *Prolegómeno*, pp. 146-149; TIE, §§ 35-36, § 44, § 79; E, 2/43 y 2/43e). <<

[457] El hecho aludido no lo había presenciado Spinoza en 1644, como pensó H. Graetz, por interpretar «novi» como «vi» y dar mal la fecha. Que Spinoza no estuvo nunca en España consta por su propio testimonio, recogido por Fray Tomás Solano ante la Inquisición de Madrid, en agosto de 1659, en estos términos: «de la pregunta no sabe otra cosa más de haberle oído decir a él mismo que nunca había visto España y tenía deseo de verla» (N-46). Que la fecha era incorrecta consta por Menasseh ben Israel, que da el nombre original («don Lope de Vera y Alarcón»), y el nuevo («llámasse Jehuda el Creyente»), junto con las fechas de su prisión y de su edad («préndenle en Valladolid, año 1644 y a los 20 suyos») y el día de su martirio, cinco años después. «Llega el día felice de su gloria, a 25 de julho y (.) se ofrece al fuego despreciando, de 25 años, vida, hazienda y honra», etc. (ed. de H. Méchoulan, (22), 1650, cap. 17, § 44; Hiperión, 1987, p. 148, nota 282). La fecha del martirio había sido dada por M. Menéndez Pelayo, (20), 1882: OC, vol. 38, p. 290: «en 1649 fue quemado en un auto de fe en Valladolid». Añadir que la cita bíblica es: *Salmos*, 25, 1 y 2 («A ti alzo mi alma, Yavé, mi Dios», que prosigue: «en ti confío, no sea confundido, no se gocen de mí mis enemigos». Otros dan: *Salmos*, 31, 6 («en tus manos encomiendo mi espíritu»), frase pronunciada por Cristo en la cruz (*Lucas*, 23, 46), que parece menos probable en labios de un judío. <<

[458] Acerca de lo absurdo de los misterios cristianos para Spinoza: Ep 73, nota 440. <<

[459] Gebhardt no da fecha de la carta. En cambio, Akkerman/Hubbeling sugieren «fin 1675/pr. 1676»; O. Proietti, (0.2), 2007 da para Ep 67 «3 sept. 1675» y para ésta «sept. 1675». Pero ninguno la justifica. <<

[460] Oldenburg repite aquí sus tres objeciones y en el mismo orden (Ep 71).
<<

[461] La expresión «causa dada» (p, 326, fin) se halla en: E, 1/ax3, 1/17e (a); CM, II, 7, p. 260/30 (nota de la trad. holandesa). Para la definición de esencia de una cosa singular: Ep 21, pp. 89-90 y ss.; E, 2/d2; 2/10e(2, c), TIE, § 92, § 95, etc. <<

[462] El sentido obvio del texto latino, «qui ex morsu canis furit», es «el que está rabioso por la mordedura de un perro»; y no «el perro que está rabioso por una mordedura». Los autores discrepan. Pese a la crueldad de la primera versión, el texto parece aludir a un hecho de experiencia, ya que ha sido una práctica: Karel Fred. Bader, *Proeve eener nieuwe theorie der watervrees. Een bijdrage tot de geschiedenis van dezelve*, Amsterdam, 1804 (citado por Akkerman, (8.1), 1977, p. 511 = historia de la hidrofobia o rabia). <<

[463] La concesión de Spinoza respecto a Cristo, y solo para su pasión y muerte, es más aparente que real (notas 440, 450). Síntesis diversas: A. Matheron, (19), 1971; A. Bettini, (19), 2005; Proietti, (8.2), 2006 (cartas a Oldenburg, 1675-1676). <<

[464] El catálogo completo de libros de Boyle fue editado en: *Philos. Transactions*, 130, 1677, pp. 766 ss. Añadir que la fecha de esta carta se da al inicio de la siguiente (Ep 79, p. 329). <<

[465] De esta carta solo se conserva la copia hecha por los editores de OP, aunque no fue editada hasta J. van Vloten (1862) y Gebhardt (1925), del que traducimos. **<<**

[466] Oldenburg emplea el término griego (*proaíresis*, elección), implícitamente asociado a su complementario (*eu práttein*, obrar bien), con el que encabezara su carta anterior (Ep 77), a fin de hacer suya la ética aristotélica, que basa el «bien obrar» en la libre «elección» (Aristóteles, *Ética a Nic*., I, 4, § 2; Ib., 8, § 4; III, 2, § 2-4; VI, 5, § 4, etc.); cfr. E, nota 188; Ep nota 166). <<

[467] A pesar de que Oldenburg entiende el ejemplo de la rabia en el sentido más suave (nota 462), la actitud de Spinoza le parece, como a otros (Ep 18, p. 85; Ep 20, p. 109, p. 113; Ep 22, p. 138); Ep 42, p. 216) dura y hasta cruel (Ep 55, nota 354). <<

[468] Sobre la resurrección: nota 444. <<

[469] La apelación a la libertad de filosofar, asociada a las dudas sobre su propia salud, dan al final de esta carta cierto tono de desencanto y hacen de ella algo así como el testamento de Oldenburg con Spinoza. Le cuesta despedirse del amigo y por eso le cita para pronto. Por otra parte, por una carta suya a Leibniz (N-62), escrita al día siguiente de la muerte de Spinoza (22-2-1677), nos consta que, cuando Leibniz le visitó en Londres, él le había dado en mano un escrito para que se lo entregara, cuando fuera a visitarle (noviembre de 1676), a La Haya; pero que, al parecer, no se lo entregó. ¿Qué le diría en ese escrito? <<

[470] Sobre este problema, del origen de las cosas particulares: notas 245, 379; TIE, §§ 99-103 y notas 113-118); ver cartas siguientes. <<

[471] Las citas son literales y responden a: Ep 12, pp. 59-60. El tema del infinito, referido a cosas finitas, es de carácter metafísico, pues consiste en saber cuál es el anillo o «conexión» (Oldenburg refería ésta a la libertad o necesidad de la acción divina) entre la causa o sustancia infinita y las cosas reales o modos finitos (E, 1/28). Ambos aspectos han sido abordados, de algún modo, en Ep 12 (a L. Meyer), que Tschirnhaus cita aquí, ya que tenía una copia, quizá a través de Schuller. <<

[472] Pierre Daniel Huet (1630-1721), obispo de Avranches y amigo de Leibniz, publicó contra Descartes, Hobbes y Spinoza, la obra aludida: *Demonstratio evangelica* (1679). Y contra el TTP: *Alnetanae quaestiones de conformitate rationis et fidei* (Caen, 1690). Señalar que «alnetanae» alude a una localidad o región. <<

[473] Con la frase «no demuestran la infinitud de las partes» Spinoza se refiere a su crítica a los «matemáticos»: «no concluyen de ahí que dichas cosas superen todo número por la multitud de sus partes, sino porque la misma naturaleza de la cosa no permite, sin manifiesta contradicción, ser numerada» (Ep 12, p. 59). La primera parte de la frase se refiere a ellos y la segunda expresa su crítica, a la que corresponde aquí ésta: «es superior a cualquier número asignable» (ver nota 91). <<

[474] Ver respuesta de Tschirnhaus: Ep 82. <<

[475] Tschirnhaus advierte a Spinoza que Descartes, de hecho, introdujo el movimiento en el cosmos antes de intentar explicarlo o deducir su forma actual. Mas, como eso lo sabía muy bien Spinoza, que comentó su texto (PPC, III, post.), el alemán le pregunta si él tiene alguna explicación propia, aún no dada a conocer. Lo cual no parece otra cosa que una pregunta «ad hominem» o, si se prefiere, un ataque frontal. <<

[476] La lectura de NS (*infinita varietas*), seguida por Gebhardt (Ep 59, p. 268/25 ss.), parece más acertada que la de OP (*Extensione infinita*), seguida por Akkerman (p. 537 = p. 427/7a y 334), pues no creemos que Spinoza interprete el texto, sino que más bien rehúye la dificultad de explicar la variedad de las cosas (Ep 83, p. 334). <<

[477] Spinoza sigue haciendo caso omiso de si Descartes introdujo o no el movimiento. Como también él lo ha introducido (es un modo infinito), suponemos que su respuesta, más que una evasión, es la aceptación de que aún no ha logrado derivar del mismo los movimientos y figuras particulares o singulares, es decir, los modos finitos (nota 470). <<

[478] Este comentario de Spinoza a su teoría de la definición y del método deductivo, sigue siendo evasivo, ya que el ejemplo de Dios, tal como lo expone, no viene al caso, puesto que no introduce en él las cosas finitas, que es lo que está en cuestión. Ante este fracaso, más real que aparente, conviene señalar aquí que el problema del origen sigue inquietando a los físicos y biólogos de nuestros días. Entre los primeros es célebre la conclusión de Stephen Hawking, uno de los máximos teóricos de la cosmología actual, que intenta unificar la relatividad general y la mecánica cuántica. Pues reconoce que existe imposibilidad práctica de resolver las ecuaciones necesarias para predecir, a ese nivel, casos concretos. Y, para que sus lectores lo comprendan mejor, la pone entre paréntesis. «(Incluso no podemos resolver exactamente el movimiento de tres cuerpos en la teoría de la gravedad de Newton») (*La historia del tiempo*, Espasa-Calpe, 2007, p. 230). Y su colega, no menos célebre, R. Dawkins, llega desde la teoría de la evolución a una conclusión análoga. «¿Cómo empezó todo el proceso?». No sin titubeos, reconoce que eso solo pudo suceder una vez y por «un enorme golpe de suerte» (R. Dawkins, *Escalando el monte improbable*, Tusquets, Barcelona, 1998, pp. 309 y 312). <<

[479] Oldenburg terminaba su carta con una alusión a la «Royal Society» (nota 469), Spinoza parece sintonizar con él, ya que cierra esta carta a Tschirnhaus con una alusión a la «refracción». Es decir, que los tres estarían de acuerdo en algo práctico: dejar, al menos de momento, el problema de los orígenes. <<

[480] Esta carta, impresa en OP/NS como prólogo a TP, sin fecha ni nombre de destinatario, ha sido situada por editores posteriores la última de la *Correspondencia*. Sin embargo, ya Meinsma, (20), 1896, la relacionó con el *Homo politicus* (Ep 44) y con la traducción holandesa del TTP (Ep 50), de donde coligió que «estaba escrita en holandés y ciertamente también dirigida a Jarig Jelles». Mas, como en OP/NS la carta 50 está situada fuera de la serie de las dirigidas a Jelles (Ep 44-47) y carece de sus iniciales (J. J.), su opinión pasó desapercibida. <<

[481] El cotejo del texto de OP con el de NS nos ha hecho preferir aquí este último, ya que, aparte de que su estilo es más directo y preciso, ciertas variantes resultan más fáciles de explicar, suponiendo que OP traduce de NS o de su fuente que al revés. Si a ello añadimos que el título «Waarde vrient», aquí dado al destinatario, es el utilizado por NS en otras cartas dirigidas a Jelles (Ep 39, Ep 40, Ep 44, Ep 50), y más apropiado también que el «Humanissime vir» de OP, concluimos que su nombre es preferible, como dijera Meinsma, a los del traductor Glazemaker, e incluso al del editor Rieuwertsz (Klever, (8.2), 2007). Sobre su fecha y contenido: TP, *Introducción*, § 1. <<

[†] Los dos números, separados por (|), indican volumen y página de ed. Gebhardt: ej. 1|25, 2|307, 3|75, 4|25; el asterisco *, nota de Spinoza. <<

[†] Siglas alfabéticas y códigos numéricos en el inicio de la Bibliografía. <<

[1] Cita en Meinsma, (20), pp. 1-2; véase Freudenthal, (20), 1899, p. VI. <<

[2] Paulus, (0, 1), I, 1802, p. XVII; L. Stein, (1.2), 1888, 554-565; W. G. van der Tak, (20), 1921, p. l00; Gebhardt, (0.1), 1925, II, 312, nota 6: «Yo no me puedo convencer de que el Dr. Lodewijk Meyer, después de que el camino de Spinoza en el TTP se separó de la *Philosophia S. Scripturae interpres*, siguiera siendo amigo activo de Spinoza y de que él colaborara en la edición de las OP». Se refiere a *Notas marginales*, nos. 28-30. <<

[3] Cfr. Akkerman, (0.3), 1980, pp. 207-208. <<

[4] Citas de Hubbeling: en Akkerman/Hubbeling, (0.3), 1979, pp. 154-170.
<<

[5] Akkerman (0.3), 1980, p. 210 observa que Jelles cita a Spinoza por NS y los textos bíblicos por la *Statenvertaling* de 1637; Meyer, en cambio, cita a Spinoza por OP y la Biblia por la ed. de T. de Beza o de Tremellius (cfr. J-10, 22 y 75.ª). Añadir que la libertad de Meyer ante el texto de Jelles parece conducirle a demasiadas veces a variantes menos acertadas: J-2 [5], 3 [10] 25 [56], 30 [73], 36 [86], 49 [106], 55 [128], 65 [147], 70 [159], 71 [164], 73 [169], etc. Lo cual no impide que sus citas de Spinoza suelan ser más correctas que las de Jelles. <<

[6] Cita de Meinsma, (20), p. 2. En España, después de nuestra traducción de la parte biográfica (1995), se ha traducido el artículo completo, (20), Lomba, 2010; y, además, se ha iniciado la traducción de todo el diccionario (edit. KrK, vol. I, 2012). <<

[7] Vernière, (23), pp. 28-33, 173-178, 288-306. <<

[8] Cita en Meinsma, (20) p. 2; cfr. Freudenthal, (20), 1899, p. 247; (20), 1904, p. 319; Lomba, (20), p. XLV: «no cabe ninguna duda de que Bayle se inspira en grandísima medida en la biografía atribuida a Lucas». **<<**

[9] Para la historiografía española del *De tribus impostoribus* es ilustrativa la síntesis trazada, hace más de un siglo, por M. Menéndez Pelayo, (20), 1881. (1) «Si el rótulo *De tribus impostoribus* corresponde a un libro, y no a una simple blasfemia, de averroístas y por nadie escrita, ¿ha existido el libro? Todo induce a creer que no» (p. 314). (2) «Antes del s. XVI nadie habla del *De tribus impostoribus* como *libro*» (p. 315). (3) «Y entretanto, nadie había visto el libro de que todos hablaban» (p. 317: s. XVII). (4) «Los eruditos más avisados —Naudé, Bayle, La Monnoye, etc.— tuvieron por fábula todo lo que se decía» (p. 317). (5) «En resumen: el *De tribus impostoribus*, como obra de la Edad Media, es un *mito*» (p. 318). **<<**

A base de datos suyos y de otros, hacemos algunas matizaciones históricas. (1.ª) La carta de Gregorio IX (1 julio, 1239) iba dirigida a todos los príncipes y prelados de la tierra, y denunciaba a Federico II con sus propias palabras: [dicit] «iste rex pestilentiae ‘a tribus barathronibus’, ut eius verbis utamur, scilicet Christo Jesu, Moyse et Machometo, totum Mundum fuisse deceptum» (Mansi, t. 23, p. 79 = Menéndez Pelayo, (20), p. 315 y nota). (2.ª) El papa no escribía «impostor», sino «barathro» (ambicioso en extremo) y «decipere» (engañar). Pero la expresión fue usada por Bernardo da Imola (ca. 1380), al atribuir a Averroes esta frase literal: «tres fueron los célebres impostores del mundo: Cristo, Moisés y Mahoma». En términos menos literales, por el carmelita Jerónimo Gracián de la Madre de Dios (*De los tres engañadores*, 1611); y en su literalidad por el franciscano Marin Mersenne («De tribus impostoribus», en *Quaestiones in Genesim*, 1623; cfr. *Contre l’impiété des déistes*, 1624). (3.ª) El libro de Müller, en cambio, no fue hallado por B. de la Monnoye, que buscó el título a petición de P. Bayle (1693), como hizo constar en su «Lettre… sur le prétendu livre ‘des trois imposteurs’» (*Menagiana*, 1715). (4.ª) A partir de 1712-1716 se habla de él como libro impreso; pero lo cierto es que el primer texto editado y con el contenido heterodoxo, al que se refería el de Ch. Kortholt, es el francés de 1719 (*L’esprit*, etc.), ya que el de Müller, cuya existencia demostró P. F.

Arpe (1716), dando una síntesis de sus seis capítulos, en su respuesta a Monnoye, no sería publicado hasta 1753.

[10] Cfr. Lomba, (20), pp. IX-LVII (datos actuales). He aquí algunos datos que revelan la actualidad y complejidad de esta problemática. (1) Incredulidad: Esposito (1931) y Febvre (1942); (2) crisis de conciencia e Ilustración radical: Hazard (1935), Jacob (1981/2003), Popkin (1993), Israel (2001); (3) libertinos: Pintard (1943/1983), Adam (1974), Gregory (1986); (4) historia del «Tratado de los tres impostores» y su relación con Spinoza: Berti (1986, 1996), Charles-Daubert (1998, 1999); (5) los «libertinos» en la Holanda de Spinoza: Meinsma, (20), cap. I; en un contexto más amplio: Chaui (11), I, pp. 206-218; II, pp. 38 (136n), 44 (199n), 47 (260n), 49 (278); (6) libertinos y capitalismo: Velarde (23), tema casi ausente en la bibliografía de Spinoza. <<

[11] Meinsma, (20), pp. 2-3; Freudenthal (20), 1899, p. 246; (20), 1904, p. 319. <<

[12] Cita: P.-F. Moreau, en Meinsma, (20), p. 15/4*; cfr. BAAS, (00.2/1977), 7, 1982, pp. 1-5; Bayle, (20), 1983, pp. 177-181. <<

[13] K-3; C-28; C-63; cfr. Vries, (20), pp. 27-29, 36-37; inspirado quizá en Feuer, (18), pp. 34-37. <<

[14] Señalamos que las traducciones de Colerus al español no habían sido hechas del original (Freudenthal), sino, siguiendo la rutina, de la versión francesa (1706), que aún hoy sigue en vigor. <<

[15] Meinsma, (20), p. 5; p. 404, nota 61 (familia), pp. 472-474 y notas 51-61 (carácter y forma de vida, muerte y entierro). **<<**

[16] Meinsma, (20), pp. 4-5; Freudenthal, (20), 1904, pp. 319-320. <<

[17] «Es prudente y un poco malhumorado…, pero su celo por la ortodoxia es (tan) grande… No me parece demasiado cuidadoso…, sino que lo dice todo tal como lo siente» (cita en Freudenthal, (20), 1904, p. 249). <<

[18] Cita de Meinsma, (20), p. 7. Pero, aunque se inclina por Lucas como autor y una fecha anterior a 1688 (cfr. nota a B-8 [C]: «Mémoire communiqué à C. Libraire») (pp. 5-6, 9), a continuación aludiremos a sus dudas sobre la alternativa Lucas o Saint-Glain (L-19 [a]. Acerca de las fechas, cotéjense las del nacimiento de Spinoza (24-11-1632), de la edición de PPC/CM (1663) y su traducción holandesa (1664) y de la muerte del filósofo (21-2-1677), con las dadas por Lucas (L-2, L-26, L-35: paralelos de Colerus en nuestras notas a esos pasajes). <<

[19] Freudenthal, (20), 1899, pp. 239-241; (20), 1904, pp. 319-320 (opinión sobre el texto de Lucas). Por su parte, Dunin-Borkowski descubre en Lucas unas 50 variantes, en las cuales habría unos 19 aciertos y solo 8 de ellos sólidos; a N lo califica de descuidado y a H de atrevido; y al texto, en general, de fantasioso ((20), I, 1910, pp. 49-51). **<<**

[20] Variantes citadas entre H/N: (1) L-16 [42]: S. Agustín/jansenistas; (2) L-16 [44]: cartesianos; (3) L-26 [67]: parricidio; (4) L-22 [60]: sus máximas; (5) L-7 [18]: libertinos. <<

[21] Freudenthal, (20), 1889, pp. 240-241 (cita). <<

[22] Para el estilo teatral: L-2, 4, 7-8, 23-28, 32; Vernière, (23), p. 26-27: «la pretendida biografía es una reconstrucción literaria, con frecuencia novelada, y siempre parlanchina». <<

[23] Para las citas implícitas aludidas: *El espíritu de Spinoza*, cap. 2.º = E, 1/ap (crítica de la finalidad); L-a, L-1 = TTP, pref., cap. 20 (libertad de pensamiento); L-38 = E, 5 (salvación del sabio por el conocimiento). La crítica de las religiones positivas y de sus fundadores como «los tres impostores» (judaísmo/Moisés, cristianismo/Jesucristo, islamismo/Mahoma) supone la crítica al Dios único y personal del monoteísmo y, con ella, su identificación con la naturaleza o el universo (panteísmo); y ésta, a su vez, la crítica a la religión como creencia en un Dios transcendente al mundo y en la inmortalidad del alma, las dos ideas clave de las *Meditaciones* de Descartes y del idealismo transcendental de Kant. Y esta crítica se funda, finalmente, en una gnoseología empirista, que en este caso fue esgrimida por filósofos como Pomponazzi, Gassendi y Hobbes. De ellos la tomaron, por igual, el *Theophrastus redivivus* (M. Rodríguez Donís, (20), p. 16: «El *Theophrastus redivivus* fundamenta todo su sistema filosófico en la negación de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma»; p. 125/190n: «la información gnoseológica de Aristóteles le viene al autor del *T. r*. fundamentalmente de Pomponazzi»; pp. 233 ss. (empirismo, etc.), y el *De tribus impostoribus* (Moreau, en Lomba, (20), pp. 433-434). <<

[24] Datos biográficos de Lucas, recogidos: Freudenthal, (20), 1904, pp. 259-262; G. van Suchtelen, en Meinsma, (20), p. 450/ter, nota 50*; Klever, *Studia Spinozana*, (00.2/1985), 5, 1989, pp. 355 y nota 39: texto francés de la poesía de Lucas). Señalar que Freudenthal, citando informes de W. Meijer, habla de «La Quintessence of Pit des Nouvelles» (*La Quintaesencia o Meollo de las novedades*), como si fueran un solo panfleto, (20), 1904, p. 261 y p 343/nota). <<

[25] Cita de la obra póstuma de P. Marchand (*Dictionnaire historique*, La Haya, 1758, pp. 324-325), tomada de Fr. Charles-Daubert, (20), 1988, p. 14, nota y p. 17. <<

[26] Para G. de Saint-Glain: L-19 [a], L-19 [b]; Freudenthal, (20), 1904, pp. 146-47; Francès, (23), 1937, 105-19, 280-281; 1955, 407-420; Dujovne, (11), I, 179-180; IV, 66; etc. Sobre los contactos de Spyck y de Spinoza con «militares»: v. nota 30. <<

[27] Cfr. Gebhardt, (0.1), III, 389; Vries, (20), 141/152n; Moreau, en Domínguez, (23), 1994, p. 155: «la traducción francesa del TTP, redactada sin duda por Gabriel de Saint-Glain (que debió de trabajar sobre un ejemplar anotado por Spinoza)»; Walther, (20), 1998, p. 4 (según Wolf, la tesis solo se fundaría en «rumores» posteriores); p. 51/32n (la fuente de la noticia sería una carta de Bayle, de 26/5/1679, a su antiguo amigo cartesiano, Vincent Minutoli (1640-1710). <<

[28] Citas literales de Meinsma (20), p. 6, fin, p. 429 y p. 446, nota 49. En esta nota añade que, si Saint-Glain fue el autor de la «Vida» de Spinoza, ésta es anterior a la fecha de la carta de Bayle (18-1-1685), en la que dice que ya ha muerto. <<

[29] Freudenthal, (20), 1899, p. 241/m. Los traductores que usan su texto, como Walther (20), 1998) y Lomba (20), 2009), solo recogen aquí las dos notas de H, omitiendo las de N, que él imprimió después de H. <<

[30] Sobre las relaciones de Saint-Glain con el mundo religioso y eclesiástico, recordar que el autor de esta biografía alude a textos de la liturgia de difuntos (L-37, L-39); y que el pastor Colerus bautizaba y apadrinaba a los hijos de H. van der Spyck, el cual, a su vez, tenía relación con militares, como consta aquí por el español Fullana (N-56n) y el estrafalario holandés Nuland: N-71 (*160n*), etc. <<

[31] Nos referimos a los paralelos siguientes; L-2 = B-2, K-2, K-5; L-7 = B-8, K-3; L-20 = B-6, K-3, K-4; L-35 = B-5, K-7, K-9); y quizá otros tres entre Lucas y Bayle (L-15 = B-9; L-17 = B-18; L-22 = B-3, B-5). <<

[32] Las expresiones «vulgata del spinozismo» y «círculo» son de P. F. Moreau, en Lomba, (20), p. 438. Para «admirador», Lucas y Saint-Glain: *Índice analítico*; para Levier: *supra*, nota 25 (texto de Marchand). **<<**

[33] Para «extranjeros» y/o visitantes curiosos de «última hora»: Freudenthal, (20), 1904, pp. 146-147 (Saint-Glain), 257-262, 343/notas; lista en: *Cronología*, 1673-1677. <<

[34] La última expresión, que matiza y acentúa las dos anteriores, de Vernière (en Lomba, (20), p. XLIII/48n), es de P. F. Moreau, «Autour du livre de Jonathan Israel, 'Les Lumières radicales'» (BAAS, (00.2/1977), 38, 2006, p. 14). Perspectivas distintas sobre Spinoza y la Ilustración son las dadas por P. Gay, (23), 1966/1995) y por M. Jacob, (23), 1981. Se han ensayado otras, mucho más amplias y complejas, como la sugerida por Bayle a partir de la filosofía oriental (cfr. nota a B-1); y la ensayada por muchos después de A. Damasio (2003) a partir de las últimas teorías sobre la evolución biológica. **<<**

[35] Freudenthal, (20), 1899, p. 240-241; 1904, p. 319. <<

[36] L-3, 5, 7, 10-12 (Morteira y excomunión). Los casos de Uriel da Costa y de Juan de Prado son análogos al de Spinoza, por la forma de actuar Morteira, por la posible ayuda económica y la expulsión de la ciudad. Aunque Colerus no le nombre, da abundantes datos sobre la «excomunión» y los «judíos». L-20 = C-30 (Jan de Witt). <<

[37] L-2 = C-11, 15 (*Talmud*). Para el resto ver en el *Índice analítico*: «blasfemia», «herencia», «matrimonio» y notas. <<

[38] L-15, 16, etc. = C-7 (cartesianos); L-15, 17n = C-22, 22n (Rijnsburg).
<<

[39] Gabriel Albiac resumió el problema y formuló su opinión en estos términos. «Existe unanimidad en considerar *La vie de Spinosa*, atribuida a M. Lucas (Amsterdam, 1719 —aunque su redacción es bastante anterior a esta fecha, siendo, probablemente la más antigua de las biografías del autor de la *Ethica*), un amasijo apologético-fantástico de muy escaso peso histórico» (22), 1987, p. 367/5n. <<

[†] Recordamos que el número volado entre [ ] remite a notas del traductor. <<

[1] J-1. «ondienstig» —non abs re. <<

[2] J-1. «weetgierige» – philosopho. <<

[3] J-1. «vermoegende» —nisus – motus. <<

[4] J-2. «het geen, dat»--— cuncta fere. <<

[5] J-2. «meetkunstiglijk»--— mathematice. <<

[6] J-2. Aunque Spinoza también habla de «demostrar matemáticamente» (Ep. 21, 133; 29, 194; 76, 323), su método lo califica más bien de «geométrico» (Ep 2, 8/15; E, 3/pref, 138/8-9; 4/18 esc, etc.), y así lo había definido también Meyer en su *Prefacio* a PPC, contraponiendo a «methodus--— mathematica» de Descartes «mos geometricus» de Spinoza (PPC, 129-30 y 134). <<

[7] J-3. «voornamelijk»--— *om*. <<

[8] J-3. —-— «totum»--— *ad*. <<

[9] J-3. —-— «philosophica — summi philosophi» —-— *ad*. <<

[10] J-3. «de welken» —-— *om* frase. <<

[11] J-3. Esta última frase, omitida en OP, advierte, como el prefacio y la poesía antepuestos a PPC (pp. 129-30 y 134), que Spinoza es posterior en el tiempo, mas no en dignidad, a Descartes. <<

[12] J-4. «werreltsche»--— omnigenis. <<

[13] J-4. —-— «et educatus» —-— *ad*. <<

[14] J-4. «dit» —-— *om*. <<

[15] J-5. «wetenschappen» —-— veritate. <<

[16] J-5. «grote ervarentheit» —-— satis. <<

[17] J-6. —-— «et latuerit» —-— *ad*. <<

[18] J-6. —-— «doctrina et honore conspicuis» —-— *ad* <<

[19] J-7. «andere menschen» —-— amicis. <<

[20] J-7. —-— «ne – turbaretur» —-— *ad* **<<**

[21] J-8. «voor veel jaren» —-— anno 1664. <<

[22] J-8. «beschikt» —-— *om* <<

[23] J-8. «ordine —-— more geometrico». <<

[24] J-8. «voor weinig jaren» —-— anno vero 1670. <<

[25] J-8. —-— «solidaque» —-— *ad*. <<

[26] J-8. En [21] Meyer da el año de la trad. hol. de PPC-CM y en [24] da el año del TTP. En cambio en [22] Meyer omite algo innecesario y en [23] corrige bien la extraña errata de Jelles. <<

[27] J-9. «van enige waarde zijnde» —-— *om*. <<

[28] J-9. «berustende/berust» —-— delitescentibus — absconditum. <<

[29] J-9. «schrijver» —-— philosopho. <<

[30] J-9. —-— «ante aliquot annos» —-— *ad*. **<<**

[31] J-9. «gelooft word» —-— probabile est. <<

[32] J-9. Jelles da por cierto y sabido (público) que Spinoza es autor de «un pequeño escrito sobre el arco iris», y no excluye que se conserve, sin saber en manos de quién, aunque tampoco rechaza la opinión de que él mismo lo haya quemado. Pero afirma que, si algún escrito queda, o no es «de valor» o el que tiene está «aquí muchas veces repetido». Meyer introduce tres matices, pensamos que redaccionales y no informativos: que alguien puede conservar alguno «oculto», que el del «arco iris» lo había redactado «unos años antes» y que es «probable» que lo haya quemado. Por otra parte, designa a Spinoza como simple «escritor», en tanto que Jelles lo califica aquí de «filósofo» y lo adornará después con grandes epítetos: J-27, 55, 63, 64, 68, 76, 77. <<

[33] J-10. «wetenschap» —-— disciplina (bis). <<

[34] J-10. «(p. 179)» —-— affectuum definit. 44.

Señalar, dada su relevancia, que Jelles relaciona, como nadie suele hacerlo por su presunta distancia en el tiempo, el texto de E/4c25 con el de TIE, § 14, en los que se alude al objetivo social de sus escritos. <<

[35] J-11. «alleen» —-— *om*. <<

[36] J-11. «ziel/ziel» —-— mens/mens (*bis*). <<

[37] J-11. Las breves palabras con que el autor completa los títulos de E, IV y V, acordes sin duda con sus propias inquietudes, revelan que conoce bien la obra. <<

[38] J-12. —-—«sola» —-— *ad*. <<

[39] J-12. Los principales textos aludidos son: E, 1/11, 1/14, 1/17, 1/17c2, 1/25ss. La síntesis es, de nuevo, excelente. Jelles usa el término «predeterminar», que en la *Ética* solo aparece una vez: 1/ap(a). <<

[40] J-13. El autor apunta con precisión a las dos objeciones dirigidas, desde el primer momento, contra el sistema de Spinoza, como puede verse en: Domínguez, (8.1), 1988, pp. 43-55; (6.1), ed. 2003, pp. 21-27. <<

[41] J-14. Alusión a Ep 73, 307/5-11. <<

[42] J-15. «weten» —-— jura. <<

[43] J-15. El texto citado responde a: Ep 75, 311/17-312/14. <<

[44] J-17. OP omite todo este párrafo del poema de Pieter C. Hooft (1581-1647), titulado *Noodlot* («Fatalidad»: en *Gedichten*, Amsterdam, 2.ª ed. 1899, I, 154), que lleva por lema los versos de Virgilio «Felix qui potuit rerum cognoscere causas» (*Georg*. II, v. 490) y que expresa las ideas estoicas del «gran pagano entre los poetas holandeses», como le califica Meinsma (p. 27, y nota 20). ¿Cabe colegir de esta extraña omisión que el traductor latino del *Prefacio* de NS/OP, L. Meyer, era más cauto que su autor, J. Jelles, ante las posibles reacciones de los lectores cultos contra esa fatal necesidad? <<

[45] J-18. Las cartas aludidas son: Ep. 19, 21 y 23 (de Spinoza a Blijenbergh.
<<

[46] J-20. «ziel/ziel/ziel» —-— mens (*ter*). <<

[47] J-20. «eerlijk; gelijk» —-— honestatem — et id honestum. <<

[48] J-20. En la segunda mitad del párrafo (J-20) OP cita literalmente los textos sintetizados por NS, por lo cual hay entre ambos diferencias de matiz. Una es la señalada en [47], donde NS omite el sustantivo «eerlijkheid» (*honradez*), pero lo sustituye por el adjetivo («eerlijk») y unifica en él los dos matices («gelijk») del texto. **<<**

[49] J-21. —-— «et necesario» —-— *ad* **<<**

[50] J-21. «leven» —-— vivunt. <<

[51] J-21. En nuestro texto hemos invertido la construcción original: [50], [49]. <<

[52] J-24. —-— «omnium» —-— *ad*. <<

[53] J-24. «onder andere dingen» —-— *om*. <<

[54] J-24. «alleen» —-— *om*. <<

[55] J-24. —-— «semper» —-— *ad* <<

[56] J-25. «vroomheit – vroom» —-— fortitudinem — fortem. <<

[57] J-25. Aunque ambas versiones dan a la doctrina spinoziana cierto acento cristiano (*1 Cor*. 13, 4-7: caridad), la de Jelles concuerda mejor con J-20, fin. <<

[58] J-26. «opperste welstant» —-— salutem. <<

[59] J-26. Por limitarse a responder a ciertas objeciones, aunque Jelles ha analizado bastante bien E, 1 (J-12-18), E, 4 (J-19-25) y E, 5 (J-26), no alude siquiera a E, 2 y E, 3. <<

[60] J-27. «of ‘t Verstant» —-— *om*. <<

[61] J-27. «deze zaak aangaande» —-— *om*. <<

[62] J-27. «verplícht worden» —-— docuerunt. <<

[63] J-27. Esta extensa apología del sentido religioso y cristiano del sistema de Spinoza (J-27, 28-68), aunque será asumida como propia por Lucas (L-30), es contradicha por Bayle (B-3n), Kortholt (K-9-10) y Colerus (C-37-50), e indirectamente por todos los testimonios aquí recogidos: véase «religión» en el *Índice analítico*. **<<**

[64] J-28. «een redelijke Godsdienst of» — *om* **<<**

[65] J-29. «gantschelijk — in ’t aflegen of» —-— *om*. <<

[66] J-29. «mitsgaders» —-— et e contrario. <<

[67] J-29. Aunque Jelles no da citas, ningún texto de Spinoza parece más afín a estas ideas que KV II, 22 en relación a II, 19, § 1, etc. <<

[68] J-30. «en gekent» —-— *om*. <<

[69] J-30. «of (’t welk het zelfde is)» —-— que (— et). <<

[70] J-30. «maar in tegendeel» —-— sed magnam partem. <<

[71] J-30. «zo veel – aangaat» —-— *om*. <<

[72] J-30. «alle» —-— *om.* <<

[73] J-30. «en verstaan enz» —-— intelligitur (en vez de «et intelligentiae, etc.». <<

[74] J-30. «kennis» —-— veritatis. <<

[75] J-30. «niet verplicht zou zijn» —-— nostrum non sit. <<

[76] J-30. El texto original resulta oscuro por ser un discurso único y reiterativo, en estilo interrogativo indirecto, y por incluir dos largas citas bíblicas (la 1.ª con un NB). A fin de hacer más clara su estructura, a los dos párrafos de nuestra primera edición hemos añadido ahora otros dos (en la parte central), tomando como pauta sus dos ideas (Escritura y Sabiduría), que NS y OP señalan con las llamadas de las dos citas bíblicas. No pasamos, sin embargo, sus textos a pie de página, como suele hacerlo Jelles y ha hecho Meyer en este y otros cuatro casos, sino que los insertamos entre paréntesis y en cursiva, como todas las otras citas de este *Prefacio*. **<<**

[77] J-31. «verstaan»--— *om*. <<

[78] J-32. «tracht te» —-— *om*. <<

[79] J-32. «of naar… uit de zelfde» —-— juxta eas ex dictamine rationis. <<

[80] J-32. —-— «Manifestum ergo est ea cum fundamentis christianae religionis concordare» —-— *ad*. <<

[81] J-32. Meyer simplifica muy bien [79]; en cambio, añade [80] después de la última frase de NS, lo cual parece superfluo. Añadir que, de los tres argumentos aquí expuestos (J-32), solo el segundo nos parece spinoziano. <<

[82] J-34. «volgens onze verklaring» —-— *om*. <<

[83] J-34. «uit drang» —-— per. <<

[84] J-36. «op veelderhande wijzen»--— *om*. <<

[85] J-36. «en bequamelijker» —-— *om*. <<

[86] J-36. «van ‘t geen — dat — met *Logos* aanwijst» —-— de voce «logos» pronunciat. <<

[87] J-36. El afán de sintetizar (16 líneas en 10) lleva a OP a malinterpretar: aquí atribuye a «palabra» lo que todo el contexto exige referir a su «significado». Desde esta perspectiva, de la oposición entre signo externo y sentido interno, y de la asociación de éste con la idea de luz interior, identificada con la razón y con el Verbo (§ 29, §§ 33-39), la afinidad de Jelles con Balling, en *La luz sobre el candelabro* (§ 9, § 14, §§ 17-18), salta a la vista. Aquí, además, Jelles acaba de poner de manifiesto el origen erasmiano de esta doctrina: § 28, §§ 36-37. <<

[88] J-37. «schíjnt» —-— *om*. <<

[89] J-37. «daar mêe – verklaart word» —-— *om*. <<

[90] J-37. «zo belet dit echter niet» —-— nihil impedit quo minus hoc sensu sumatur. <<

[91] J-39. A partir de aquí, Jelles intenta demostrar que Spinoza no suprime toda obligación moral, ya que él, como la Escritura, distinguiría entre obrar por simple obligación legal (judíos y cristianos incultos) o por propia convicción (cristianos ilustrados). <<

[92] J-40. «van het geen te doen»… —-— *om*. <<

[93] J-40. La última frase es complicada; pero el sentido es claro. OP la invierte e interpreta así: «non-— de obligatione, sed dumtaxat de vita». <<

[94] J-42. «der Leerstukken» —-— *om*. <<

[95] J-42. «gelijk – zal toestaan» —-— *om*. <<

[96] J-43. «op – of--— kennis —-— past» —-— niti. <<

[97] J-43. —-— «non externe, sed» —-— *ad*. <<

[98] J-44. «uit wang» —-— juxta operandi rationem. Cfr. J-34 [83]. <<

[99] J-45. «God», —-— *om*. <<

[100] J-45. «gelijk —-— blijkt» —-— *om*. <<

[101] J-45. «hen te kennen» —-— *om*. <<

[102] J-47. «uitterlijk wort»— *om*. <<

[103] J-48. «naturelijke» —-— animati. <<

[104] J-48. «naturelijke» —-— animalium. <<

[105] J-48. La oposición paulina entre lo externo y lo interno aparece aquí asimilada a la oposición spinoziana entre lo imaginativo y lo intelectual. Por lo demás, Jelles mantiene la versión bíblica original, que opone «hombre natural» (*physikós*) (*1 Cor*. 2, 14) a «espiritual» (Ib., v. 15), mientras que Meyer dice dos veces «hombre animal» (con la versión de la *Vulgata* y otras). <<

[106] J-49. «van gehoor» —-— vocabulo *auditus*, <<

[107] J-49. b--— «externum» —-— *ad*. <<

[108] J-49. —-— «auris» —-— *ad*. <<

[109] J-49. OP no mantiene, como lo hace NS [106], la expresión paulina «ex auditu» (Rom, 10, 17: «fides ex auditu»), a pesar de que el mismo Spinoza la ha utilizado tanto en holandés (KV II, 1, § 2: «door hooren») como en latín (TIE, § 19/1: «ex auditu»; E, 2/40e2: «ex auditis — verbis»). Por eso Meyer añadirá después dos variantes [107] [108] inútiles. **<<**

[110] J-51. «bedwingen» —-— *om.* <<

[111] J-51. «onderworpen» —-— *om*. <<

[112] J-52. «wij christenen sijn» —-— notent hic christiani. <<

[113] J-52. Jelles se incluye entre los cristianos[112], mientras que Meyer se refiere a ellos en tercera persona. <<

[114] J-53. —-— «aut necessanam esse» —-— *ad*. <<

[115] J-53. «eigen» —-— *om*. <<

[116] J-53. «noch» —-— *om*. <<

[117] J-53. «bekomen» —-— impetrarent. <<

[118] J-53. «ook met grote reden» —-— *om*. <<

[119] J-53. «tot de volle — te brengen» —-— ad omnem opulentiam persuasionis et — cognitionis mysterii. <<

[120] J-53. «getuigt» —-— gloriatur. En esta última frase, Meyer da una expresión más próxima a la de la *Vulgata*: «plenitudinis intellectus, in agnitionem mysterii Dei, Christi» (1 Col, 2, 2). <<

[121] J-54. «voortreffelijke» —-— subtilissimorum. <<

[122] J-54. «en overtuiging» —-— *om*. <<

[123] J-54. —-— «et supina» —-— *ad*. <<

[124] J-54. «in gedrukte boeken, als anders» —-— *om*. **<<**

[125] J-54. «met de gruweldaat» *om*. <<

[126] J-54. NS tiende a subrayar la dimensión moral, y OP más bien la intelectual, para lo cual suprime, excepto de [[123], ciertos matices duros. <<

[127] J-55. «indien zy zulks deden» —-— *om*. <<

[128] J-55. «voorgaande» —-— prístinas. <<

[129] J-55. «het geen dat —-— voor valsch – als daar… uit te spreken» —-— tanquam… tanquam… rejicerent. <<

[130] J-55. En la variante [128] nos parece más correcto NS que OP, porque se alude a lo precedente y no a lo antiguo. En cambio, en la [129], OP unifica correctamente con «rechazar como —-— como» lo que NS expresa con dos expresiones, que son sintácticamente discordantes: «hablar de/*van* —-— por/*voor*… como/*als*». **<<**

[131] J-56. «gezintheden» —-— *om*. <<

[132] J-56. «evangelische» —-— christianae. <<

[133] J-56. «d’andere verwarringen, die ooit onder hen zijn geweest, en noch zijn —-— tot turbae tot contentiones, jam olim inter eos excitatae, in hunc usque diem perdurent». **<<**

[134] J-56. La versión[132] de NS es más coherente con el contexto. En cuanto a la variante[133] de OP, aunque puede parecer más lógica, tergiversa el texto original, haciendo positivo lo que es negativo. Su sentido es que tales «confesiones» no existieron ni existen, porque carecen de fundamento en los textos bíblicos. <<

[135] J-57. «mede» —-— *om*. <<

[136] J-57. «of daar af —-— verkrijgen» —-— *om*. <<

[137] J-57. El inciso de [136], que NS repite entre paréntesis, es omitido por OP; pero con ello elimina dos matices: que esas ideas se extraen (también) de la Escritura y que son «puramente» intelectuales. Jelles quiere incluirlos y por eso repetirá la idea (J-63); y, además, el otro aspecto, del poder natural de la razón para alcanzarlas, lo incluye ahí mismo, al hacer suya la célebre fórmula de Spinoza: «veritas norma sui et falsi est» (E, 2/43e (a)). <<

[138] J-58-61. La defensa de la tolerancia entre las confesiones cristianas, típica de la confesión menonita, en la que se inscribía Jelles, la había formulado, incluso con mayor decisión, Spinoza (Ep 30-I, p. 166; TTP, 20, p. 245). <<

[139] J-62. *ad* OP. <<

[140] J-62. La omisión en OP de este párrafo (J-62) de NS, acorde con los anteriores (nota a J-58-61), no se debe sin duda a que choque con las ideas de Meyer, sino a su temor de que el estilo directo y duro de NS pudiera provocar el rechazo de la obra por otros cristianos menos tolerantes, como los calvinistas, que representaban, además, la religión oficial. <<

[141] J-63. «in de zelfde» —-— *om*. <<

[142] J-63. «deze schrijver» —-— subtilissimum virum. <<

[143] J-64. «eerst» —-— *om*. <<

[144] J-64. «onze schrijver» —-— vir acutus. <<

[145] J-64. La idea de que «son muchísimos» los que pasan su vida en la ignorancia (J-64, J-65) es del mismo Spinoza (TTP, 15, 188/25ss; 16, p. 190/12ss: «todos… la mayor parte de su vida». <<

[146] J-65. «om – brengen» —-— *om*. <<

[147] J-65. «of» —-— et. <<

[148] J-65. «gelijk —-— getoont hebben» —-— *om*. <<

[149] J-65. En [147] es más correcto Jelles (J-66). En cambio, el inciso [146] y la expresión [148] es de suponer que Meyer los consideró superfluos. <<

[150] J-67. «verstaan» —-— cognoscant. <<

[151] J-67. «(gelijk--— getoont heft)»--— *om*. <<

[152] J-68. «schadelijke» —-— seditiosis. <<

[153] J-68. «gepoogt hebben te tonen» —-— demonstrata. <<

[154] J-68. «ontwijffelijk» —-— *om*. <<

[155] J-69. «lang op te houden» —-— taedium creetur. <<

[156] J-70. «belet heeft dat zy volmaakt is geworden»--— *om*. <<

[157] J-70. «dieshalven» —-— *om*. <<

[158] J-70. «of — of – of» —-— *om*. <<

[159] J-70. «betet de zelfde — gelijk ook het geen» —-— hunc tractatum —, et quod nec—. <<

[160] J-70. OP omite [156] y, por tanto, también [157]; y, más adelante, las aclaraciones de… Finalmente, en [159], refiere a todo el *Tratado político* («hunc tractatum») el demostrativo «dit zelfde» (*éste mismo*), que NS refiere, y con toda precisión, al único capítulo que quedó sin terminar (cap. 11, sobre la democracia), al que acaba de referirse. De ahí que, en el enlace siguiente (*et quod nec*), OP omita una parte (*gelijk ook*¸ como tampoco) del original. Esa falsa referencia de OP, por ser explícita, denota un fallo notable en el traductor latino. Pero lo más llamativo, en este importante texto, es la inesperada expresión «dieshalven/por eso» [157] de Jelles, ya que se esperaría más bien un «sin embargo» (*doch*, etc.). Tal construcción no es, sin embargo, casual, ya que viene a subrayar que el *Tratado político*, por estar tan bien construido y redactado, demuestra que Spinoza aún gozaba de toda su lucidez y lo escribió sin prisas, aunque fuera a costa de dejarlo sin terminar. Nadie mejor que Jelles, probable destinatario de la «Carta-prólogo» (Ep 84), que aquí él mismo cita y resume, podía emitir juicio tan valioso como comprometido. <<

[161] J-71. «beste» —-— facillimam atque plenissimam. <<

[162] J-71. «het ook-» — *om*. <<

[163] J-71. «alle» —-— *om*. <<

[164] J-71. «alreede gezegt is – of noch – zal worden» —-— demonstrandum vel latius explicandum. <<

[165] J-71. Este párrafo, consagrado al TIE, es de los redactados con mayor esmero por su autor. Pero es también aquel en que, como en el anterior (J-70), su traductor ha dejado escapar más detalles de interés. En efecto, en [161] trivializa con lo «fácil» la calidad del método; en [162] pierde el contraste entre TIE y TP: ambos incompletos, pero por razones muy distintas; en [163] omite que «todas» las notas son del propio autor; y en [164] limita a futuros escritos o notas lo que el autor refiere tanto al pasado como al futuro. Ahora bien, aunque todos estos matices son importantes, el aludido en [162] ha sido equívoco, porque los expertos, al dejarse guiar por OP, no lo tienen en cuenta en el momento de indagar la génesis del TIE. En efecto, Jelles subraya aquí que el TP quedó inacabado por falta de tiempo; el TIE, en cambio, porque, pese a los intentos incesantes («*geduriglijk*») del autor por continuarlo, la dificultad del asunto imprimió a su trabajo un ritmo «muy lento» (*zeer trage*). Y el resultado fue que, a diferencia del TP, quedó con defectos en el estilo y otros. No obstante, véase lo que sigue sobre su contenido y publicación. <<

[166] J-72. «goederen» —-— bono apparente. <<

[167] J-73. «verstaan» —-— ex notis — educatur. <<

[168] J-73. «Hy stelt» —-— ut autem hoc rite fiat – statuit. **<<**

[169] J-73. «verstaning» —-— perceptionem. <<

[170] J-73. «solam» —-— *ad*. <<

[171] J-73. «Hier toe handelt hy» —-— Et ut haec omnia melius perficiantur *ad*. <<

[172] J-73. En este párrafo Meyer es algo más prolijo, y en [169] y [171] menos correcto, puesto que en esta teoría de la «definición» no se busca solo percibir algo, sino entenderlo: por su esencia o por su causa. <<

[173] J-74. «hier» —-— *om*. <<

[174] J-74. «De lezer» —-— *om*. <<

[175] J-74. «verscheide» —-— his. <<

[176] J-74. «uitgeschreven» —-— descripta. <<

[177] J-74. «gemeen geweest ist» —-— iis communicat. <<

[178] J-74. «mogt denken» —-— ne quis suspecitur. <<

[179] J-75. Este párrafo, solo incluido en NS, justifica la no inclusión de la *Gramática hebrea* en la edición holandesa por ser, dice, poco habitual el conocimiento del idioma hebreo entre los holandeses. <<

[180] J-75b. Como dice Jelles (J-75), esta *Gramática hebrea* no fue incluida en NS, pero sí en OP. Por eso, en el *Prefacio* se añadió lo que se dice en este párrafo especial (J-75b) para justificar su inclusión y dar una breve descripción de la obra. Es de suponer, además, que, como ya advirtiera Gebhardt (I, p. 623), éste (§ 75b) no fue escrito ni por él ni por Meyer, sino por «un conocedor del hebreo». No obstante, véanse las notas siguientes, en las que aparecen, no solo variantes, sino también divergencias. <<

[181] J-75b. El autor distingue bien ya aquí la parte escrita (etimología), con sus dos temas principales (nombre y verbo), de la no escrita (sintaxis). Pero no alude a otros temas redactados, que enumera a continuación, aunque atribuyéndolos al «Prefacio» de la GLH, del cual habla en tiempo potencial (ver nota [182]). <<

[182] J-75b. Este «Prefacio» sería el proyectado por Spinoza para su GLH, pues no está en el texto actual. En cambio, la mayor parte de los temas citados a continuación por el autor de este párrafo (J-75b), relativos más bien a la «ortografía» (y a la prosodia), son tratados por Spinoza en cap. 1-4 (letras y pronunciación, vocales y sílabas, etc.), donde menciona los «dialectos» (cap. 2, p. 4 = 290/10) y los «masoretas» (cap. 4, p. 9 = 295/24), etc. El experto J. M. Hillesum («De spinozistische spraakkunst», *Chronicon Spinozanum*, (00.2/1921), 1 [1921], 158-177) supone que hay una serie de «interpolaciones» en la síntesis del *Prefacio* de OP (pp. 162-166); Nathan Porges («Spinoza's Compendium der Hebräische Grammatik», *Chron. Spin.* 4 [1924-1926], 123-159) cree, en cambio, que «Hillesum no ha comprendido con toda exactitud… este pasaje ni tampoco el que hace referencia a él en el *Prefacio*» (p. 142, n. 1). <<

[183] J-75b. Se supone que el original latino dice «p. 41» por errata. ¿O tenía a mano otra redacción? <<

[184] J-75b. En la cita se omite esta expresión. **<<**

[185] J-75b. Spinoza explica (TTP, 4, pp. 138/33-139/2) la doble forma del pronombre (*hû* y *hî*), diciendo que «los modernos cambiaron el (*vau*) en (*yod*) (cambio frecuente en hebreo), cuando querían significar el género femenino, mientras que los antiguos solían distinguir únicamente con vocales el género femenino de este pronombre de su masculino». Sobre este detalle: N-30n. <<

[186] J-75b. El original dice «eo quod», que hemos traducido literalmente, aunque su sentido causal no parece correcto, a menos que hubiera una errata en el segundo miembro de la frase. <<

[187] J-75b. Esta idea y el texto siguiente [186] no están tomados, como cabría suponer, del pasaje citado [183], sino de otro anterior, relativo al régimen del nombre (GLH, cap. 8, pp. 26-27 = I, 312-313). <<

[188] J-75b. La grafía de estas tres palabras es la del *Prefacio* de OP, reproducida por Akkerman (1980), Machado y Coco (en Giancotti). La de la *Gramática*, sin embargo, recogida por Gebhardt (I, p. 313/1-3), es la siguiente: (*asmûrah*), (*asmôret*), (‘*asmûrat*). Aunque Gebhardt no señala aquí erratas ni variantes, los traductores franceses, J. Askénazi y J. Askénazi-Gerson (*Abrégé de Grammaire Hébraïque de Spinoza*, trad., introd. y notas por… Paris, Vrin, 1968, reed. 1987) dan como primera forma (*tasmûrah*) y, sin aludir a Gebhardt ni al *Prefacio* de OP, dicen que se trata de una errata (p. 87, nota 30). Hillesum y Porges (J-75b [182]) reproducen aquí la grafía de la *Gramática*, sin aludir a las dos variantes del *Prefacio*. <<

[189] J-75b. «Elocuencia», en relación a los acentos (GLH, cap. 4: I, 8 = p. 298/28). Obsérvese que Spinoza habla de «las voces» y de las formas gramaticales «irregulares» o «regulares», con lo cual apunta a problemas de fonética y no de semántica ni de sintaxis. Por otra parte, él recibió clases de gramática, retórica (oratoria o elocuencia) y de poesía (poética) (N-31.6), términos que, con otros análogos, aparecen en sus *Biografías* y en sus obras (*Índice analítico*). Sobre la tesis aquí aludida: *Introducción*, 5.2 (pp. 24-25). <<

[190] J-76b. «(de Letterkunst —)» —-— *om*. <<

[191] J-76. «schrijver» —-— philosophi. <<

[192] J-76. Para la alusión a «Filosofía»: TIE, notas 48 y 117; para el problema capital del origen del «movimiento»: KV, notas 43 y 45; Ep 80-83. <<

[193] J-77. «of Stelreegel» —-— *om*. <<

[194] J-77. «in hem» —-— in nostro subtilissimo philosopho. <<

[195] J-77. «ondienst» —-— non exiguum — officium. <<

[196] J-77. «deze werrelt» —-— homines. <<

[197] J-77 Si [193] es redudante en Jelles, [194] es alabanza innecesaria en Meyer, análoga a [195], siendo [196] más concreta. <<

[†] Las letras, mayúsculas y minúsculas, son de Bayle. **<<**

[1] B-1. Para el nombre —Espinosa/Espinoza/Spinoza— ver *Índice analítico*. <<

[2] B-1 [A]. Antes que Bayle (1697), ya otros habían tachado a Spinoza de «ateo», y él lo sabia (Ep 30-II y N-48). **<<**

[3] B-1 [B]. La asociación, que hace Bayle del monismo spinoziano con los «orientales», era novedosa e importante. Novedosa, porque, si en textos de Spinoza o de otros sobre él se hallaba alguna alusión análoga, se refería a la cultura bíblica hebrea, en relación a la greco-latina y cristiana (Ep 75 y Ep 77; cfr. C-50), pero que estaba aún más alejada que ésta de las filosofías «orientales», sean hinduistas o budistas. Importante, porque la dificultad del idioma sánscrito ha impedido el acceso a sus fuentes hasta la versión latina de Anquetil Duperron (1796) y a los estudios de Sir William Jones (1808) y de Colebrooke (1824). Solo entonces pudieron Schopenhauer (1818) y Hegel (1833) tener noticias directas de ellas. Mas eran muy fragmentarias, como lo revelan las analogías entre ellas y el «panteísmo místico» de Spinoza, del que hablaron J. E. Reitz (21), 1839, Jaime Balmes (1848) y Sir Fred. Pollock (11), 1880.

Hubo que esperar, pues, a la magna edición de Fred. Max Müller (1879-1910) para tener en Occidente todas las fuentes a mano. Aún así, solo en tiempos más recientes se atrevió un spinozista, como H. G. Hubbeling (1974), a despertar la atractiva idea de Bayle en otros, tales como Jon Wetlesen (1977), Wienpahl, (1978), Reinisch (1979), Hulin (1982), Piguet (1987), etc. Sus resultados globales, sin embargo, parecen haber conducido a otra antinomia, aunque distinta de la de Bayle: entre cierta afinidad afectiva y el «abismo que separa» a Spinoza del mundo oriental (M. Chaui, (23), pp. 104-105). Para saber si, efectivamente, existe o no un abismo entre la filosofía oriental y el spinozismo, habría que sintetizarlos primero en algunas tesis esenciales. En nuestra opinión, la afinidad entre ambos no es meramente afectiva, sino real, ya que se extiende desde la ontología de un principio único, como ya dijera Bayle, hasta la ética de la liberación y la salvación por el conocimiento y la reflexión personal (*yoga*), pasando por la primacía de la imaginación y las pasiones en la vida diaria, y una actitud general ante ella, de serenidad y de confianza (*nirvana*).

Para una valoración más técnica, habría que analizar las diferencias entre la Sustancia o Naturaleza naturante de Spinoza y el «prakrti» y/o el «brahma», la «potentia intellectus» y la inactividad del «purusa». Ahora que ya son familiares a muchos el idioma sánscrito y la cultura del hinduismo y del budismo, parece llegado el momento de retomar la tarea. De ahí que, ampliando la labor de otros, la editorial Pre-Textos ha creado la sección Pretextos-Índika, dirigida por el prestigioso experto en budismo (Nagarjuna, Vasubandhu, etc.), Juan Arnau. Por su iniciativa se ha publicado: Ó. Pujol y A. Domínguez, *Patañjali-Spinoza*, (23), 2009. **<<**

[4] B-2 [a]. Para la «pensión» de S. J. de Vries: *Índice analítico*. <<

[5] B-2 [b]. Para F. van den Enden: nota a C-23; para su hija: K-2; C-5, etc.
<<

[6] B-2 [c]. En contra de lo que objeta Freudenthal (p. 248/10-11), Bayle no dice que «Spinoza estudió primero latín y solo después emprendió los estudios teológicos». La nota por él citada (B-4 [F]) remite al *Prefacio* de OP y menciona justamente «la teología de los judíos». Y, de hecho, el texto de Jelles afirma que estudió «antes» teología —escuelas judías— que la filosofía de Descartes (J-3, J-8). En otro momento, añade que escribió todas sus obras en latín (J-74), aunque no aclara nunca cuándo estudió esta lengua. Más noticias en: C-4, C-5, C-6; L-9, L-11. <<

[7] B-3 [C]. Los datos recogidos por Bayle acerca de la relación de Spinoza con los judíos (la oferta de una pensión, la herida a su salida del teatro y la excomunión), han hecho pensar que los hubiera tomado de «Lucas» (supuesto autor), que circularía en manuscritos, ya que la «Mémoire communiquée au Libraire» sería una copia suya (Meinsma, 5-9; espec. p. 5/5n, p. 6/15*n). <<

[8] B-3 [d]. Se trata de Salomon van Til (1643-1713); texto citado en: N-92.
<<

[9] B-3 [e]. El TTP fue impreso, anónimo, etc., por Rieuwertsz, en Amsterdam. <<

[10] B-3 [D].Texto de Stouppe en N-56 y respuesta de Jean Brun: N-58. <<

[11] B-3 [E]. Hemos omitido el texto de la nota B-3[E], del mismo Bayle, en el cual se refiere a las relaciones entre religión y moral, en clara confrontación al *Prefacio* de OP, pues «no cabría decir que supo sacar de él el mejor partido» (Meinsma, p. 2), y porque, además, «en todos estos puntos es el antípoda de Spinoza» (Freudenthal, p. 247). <<

[12] B-4 [f]. Cfr. J-3 (estudio); J-8 (libro de Spinoza). <<

[13] B-4 [F]. Bayle cita el texto latino: TTP, 10, p. 150/33-5; entre los acusadores menciona a Moreri; y para la lengua hebrea alude a la *Gramática*. La alusión a los «tres meses» sin salir de casa la toma del *Prefacio*: J-7. <<

[14] B-4. En solo seis líneas, Bayle recorre, sin dejar apenas señales, diez años de la vida de Spinoza: Amsterdam, «campo» (Rijnsburg y Voorburg) y La Haya (ca. 1660-1670). <<

[15] B-5 [G]. En relación al príncipe Condé y la presencia de Spinoza en Utrecht, señalar que, en el hueco por nosotros señalado en el párrafo anterior […], Bayle cita el final del texto de Jean Brun (N-58: 1675). Y, después, concluye con lo recogido al final.

Por otra parte, en el artículo *Hénault*, aquí citado, dice lo siguiente sobre el curioso personaje, Jean d'Hénault (ca. 1611-1682): «había hecho el viaje de Holanda expresamente para ver a Spinoza, que, en cambio, no hizo gran caso de su erudición» (en Freudenthal, p. 33). Meinsma lo había descrito antes como «poeta epicúreo, refinado, que presumía de su ateísmo y alardeaba de haber inventado tres sistemas para explicar la mortalidad del alma». Y añadía que tales visitas le dieron a Spinoza la mala fama, que alguien plasmó, al frente de un libro (n.º 397 en A. van der Linde), en este cuarteto: «Spinosa, jefe de la banda de los herejes,/infiel al verdadero Dios,/renegado de la raza de los judíos,/ha provocado la caída de mucha gente» (Meinsma, p. 436 y notas 96-97). <<

[16] B-5 [H]. Sobre Chevreau: N-94. <<

[17] B-5 [g]. La fecha de la muerte de Spinoza, tomada de J-4, es correcta. <<

[18] B-6 [I]. En la segunda edición, Bayle sintetiza, a su modo, lo ya publicado por Kortholt (K-3-7) y le cita. Pero él mismo alclara cómo lo hizo: K-11. <<

[19] B-6 [i]. Sobre esta «Mémoire»: B-3[C]. <<

[20] B-7 [k]. Bayle da el título completo en latín de PPC. <<

[21] B-7 [K]. Para el «alma» Bayle se refiere sin duda a: PPC, p. 132 (prefacio de L. Meyer). Pudiera haberse inspirado, además, en las objeciones de Willem van Blijenbergh contra dicha obra: cfr. Ep. 18-24 y Domínguez, (8.1), 1988, pp. 49-54. <<

[22] B-7 [L]. Esta frase (en Bayle, 1983, 55/12-14) sintetiza la nota en la que él mismo recoge la opinión de Dartis (*Journal de Hambourg*, lunes, 26 de octubre de 1694, p. 133). Más información en C-34, 35; L-42/1. <<

[23] B-8 [M]. En esta nota, cuyo texto hemos omitido, Bayle menciona, además de Bredenburg, obras de Kuyper, Yvon, Huet, R. Simon, Vassor, Van Til, Batelerius, Mansvelt, Musaeus, Blijenbergh, etc. <<

[24] B-8 [N]. Se puede decir que esta frase resume la tesis que Bayle expone en esta larga nota teórica, en la que, a su vez, resume sus objeciones contra el monismo de Spinoza y sus consecuencias morales. <<

[25] B-9 [O]. En la nota, cuyo texto sintetizamos en una frase, Bayle dice que Spinoza, por no comprender la creación ni poder conciliarla con la existencia del mal, identificó a Dios con la materia y afirmó su acción necesaria, lo cual crea dificultades aún mayores. <<

[26] B-9 [P]. De nuevo omitimos otra lista de contradictores de Spinoza: Velthuysen, Aubert de Versé, Poiret, Wittich, Blijenbergh, Lamy, Jaquelot, Jens, etc. <<

[27] B-9 [p]. Se trata de dos cartas dirigidas a Boxel en 1674, en las que Spinoza rechaza la aparición y existencia de los «espíritus», o sea, de las almas de los difuntos. <<

[28] B-9 [Q]. Spinoza le daría la razón, en cuanto que en el mundo infinito hay lugar y posibilidades para todo tipo de seres. En sus propias palabras, a Dios «no le faltó materia para crear todas las cosas» (E, 1/ap(i)). Pero, Bayle olvida que, según el mismo Spinoza, la idea de diablo, por ser esencialmente negativa (maldad pura), no puede ser ni tener ser alguno (KV, 2/25). <<

[29] B-9 [R]. Bayle atribuye la negación de los milagros a los «cartesianos»; y la critica, porque se fundaría en una petición de principio: que Dios se identifica con la naturaleza y que, por tanto, aunque es infinito, no posee libertad de elección. <<

[30] B-10 [S]. En la primera sección de esta nota, Bayle remite a sus *Pensées diverses sur la Comète* (ed. 1683). Y de esta misma obra está tomado el texto de la segunda sección […] de la nota [S], porque allí daba él una versión más amplia y precisa. La Nota termina aduciendo el testimonio de K-7. <<

[31] B-10 [T]. Que el temor a la muerte desaparece con la idea de que el alma no es inmortal, es tesis del epicureísmo (B-17, C-15). Que la inmortalidad/eternidad del alma va unida a que ésta es un modo infinito y eterno de Dios, es tesis típica del spinozismo (KV, II, 23). <<

[32] B-11 [U]. Bayle remite al *Prefacio* de las OP (J-10), donde se explica por qué éstas se imprimieron sin el nombre del autor, a saber, a fin de evitar el falso orgullo de crear escuela y discípulos. <<

[33] B-11 [m]. Se refiere a una revista que Bayle publicó entre 1684-1687. <<

[34] B-12 [n]. Bayle pudiera pensar en Blijenbergh y Boxel: Domínguez, (8.1), 1988, pp. 41-43, 54-55. <<

[35] B-12 [X]. Se refiere a lo que dijo en: B-1[B]. Bayle prefiere el ateísmo pluralista, admitido desde los chinos hasta Demócrito y Epicuro, al ateísmo monista de Spinoza. <<

[36] B-13 [o]. En su segunda edición (1702), Bayle remite aquí a B-6 [I], donde sintetiza, a su modo, lo dicho por Kortholt sobre la vida de Spinoza (K-3, 4-7). <<

[37] B-13 [Y]. En esta breve nota, cuyo texto hemos omitido, Bayle explica que con la expresión «uno de sus íntimos amigos» se refiere a la obra de Jarig Jelles: *Profesión de fe cristiana* (ed. 1684). No la reproducimos aquí, porque en nuestra traducción de la *Correspondencia* de Spinoza, hemos recogido, como hiciera Akkerman, la dedicatoria y el final de dicha obra (Ep 48-A), así como el texto de esta nota de Bayle (Ep 48-B, 2.º). <<

[38] B-14 [Z]. Las *Menagiana* son las notas históricas y críticas dejadas por Gilles Menage (1613-1692) y publicadas por sus amigos a partir de 1693 y varias veces reeditadas (C-63). <<

[39] B-14 [p]. Éste es el seudónimo de Noël Argonne (1634-1704), autor de *Mélanges d'hislotre et de liltérature*. <<

[40] B-14 [AA]). Bayle señala certeramente que, cuando Huet afirma, en el prefacio de su *Demonstratio evangelica* (C-59), que habló con un judío en Amsterdam, no se refiere a Spinoza, sino a Menasseh ben Israel: cfr. H. Méchoulan, en Meinsma, p. 96/32, nota. <<

[41] B-15 [q]. Los «defectos absolutos» se refieren al propio sistema y a su coherencia interna, en oposición a la simple experiencia o al sentido común, etc. <<

[42] B-15 [r]. Más información sobre Wittich en notas a Colerus: C-48, C-60, C-61. <<

[43] B-15 [BB]). Bayle alude a: N. N. Philalethes: *Demostración de la debilidad del argumento de Spinoza relativo a la sustancia única absolutamente infinita*, Amsterdam, Bernard Vischer, 1701. <<

[44] B-16 [CC]). En el texto, que hemos omitido, Bayle completa, para la inmutabilidad de Dios, lo dicho en las notas N y O. <<

[45] B-16 [DD]). La extensa nota, que hemos resumido en la frase literal citada, trata de los conceptos de sustancia, modificación y extensión, y formula, en forma de dilema, que o él no entiende a Spinoza o éste se expresó de forma equívoca. <<

[46] B-16 [EE]). En esta nota, cuyo texto hemos omitido, Bayle insiste en que toda extensión es siempre compuesta. <<

[47] B-18 [cc]. Que durante el período 1663-1666 Spinoza vivió en Voorburg y no en Ulm, y que fue allí donde redactó el TTP, consta por su *Correspondencia*: (8.1), Ep 12-A, etc. **<<**

[1] K-1. Kortholt es el único biógrafo que dice que H. van der Spyck hizo un retrato de Spinoza. <<

[2] K-2. De acuerdo con esta versión, ciertos spinozistas hablaron de la ruptura juvenil de Baruj con su padre y de su función liberadora (Feuer, pp. 34-37; Vries, pp. 27-29, 36-7). Pero, si atendemos a otros biógrafos (C-2 y 28; L-2, 28), a sus ideas sobre padres e hijos y el matrimonio (Índices), a su participación posterior en el comercio familiar (N-18, 19-22, 42), no es probable tal ruptura: cfr. K-3 (cama). Para Kerckring: C-5 e *Índice analítico*. **<<**

[3] K-3. Al reconocer que Spinoza no abandonó nunca Holanda (B-18, c; C-63), Kortholt matiza él mismo la expresión anterior, de que dejó a sus parientes («la patria»), es decir, la comunidad judía. Por el contrario, la «cama», más de familia que personal, aquí nombrada por primera vez, la convertirá Colerus en símbolo de su herencia familiar (C-28, C-64, C-66, C-74), y, sin quererlo, también el notario, ya que la cita en sus dos Inventarios (N-61, N-69). En cuanto a Ch. Joachim Nicolai Greiffencranz, enviado (cónsul) de Holstein en Viena (1684) y de Suecia en Zweibrücken (1704), se relaciona con Leibniz desde 1672 y está muy presente en su *Epistolario* hasta 1715 (Ak, vol. 19, nos. 201, 252, 274, 481). Lo mismo sucede con Sebastian Kortholt (Ib., n.º 92 —-— n.º 439). <<

[4] K-4. Cfr. B-6 [I] (ed. 1702); C-20-22, C-29-30, C-63, C-68. Sobre la relación de Spinoza con personajes políticos: Domínguez, (7.1), 1986, pp. 9-15); (8.1), Ep. 35. Los textos de Spinoza no hacen creíble la alusión a «predecir el futuro»: TTP, pref.; E, 1/ap. No obstante: ver Ep 17. <<

[5] K-5. La actitud de Kortholt, al rechazar que Spinoza fuera «ateo malvado» y preferir calificarlo de «cristiano», es una constante en sus biógrafos, desde O. Borch, 1661, (20): Klever, 1989; B 6-7; C-25; Stolle-Hallmann, en Freudenthal, (20), 1899, p. 325, etc.), que suelen fundarla en sus escritos; cfr. N-90 (Limborch). <<

[6] K-6. La noticia de ofertas docentes, en plural (*munera*), no sería «inexacta» (Freudenthal, 246/27), si a la de Heidelberg se añadiera la de F. van den Enden (L-9). Pero es tan imprecisa como lo que insinúa acerca de los hermanos, Cornelisz y Jan, de Witt (C-30; L-20, 26n, 42; N-55, 59/3); y aún más, acerca del dinero, que, por cierto, en pocas biografías de un filósofo serán tantas y tan minuciosas como en la de Spinoza: entre otras razones, porque, al haber muerto sin hijos ni testamento, la reclamación de los herederos obligó a hacer el inventariado notarial y, al final, la subasta de todos sus bienes. <<

[7] K-7. Aquí se completa la noticia de OP (J-4), precisando que Spinoza vivió con H. van der Spyck desde 1671 (C-21 y C-23) y que su enfermedad se agravó de repente. Cabe suponer que después de la visita de Leibniz, a mediados de nov. de 1676. El médico aludido («un doctor en medicina de Amsterdam») parece ser L. Meyer (C-64). <<

[8] K-8. Cornelis Bontekoe (1647-1685) era un conocido cirujano de Amsterdam, en relación con Heydenrijk Overcamp (Siebrand, 108n). La cifra de libros es muy baja (C-74n). Para la historia del *Arco iris* ver nuestra traducción del hipotético texto en: Domínguez, (1.1), 1990, pp. 193-204 (texto), 262-266 (bibliografía y polémica reciente. <<

[9] K-9. Reproches similares a Spinoza en: N-55. Con «libros sua manu exaratos» indica sin duda los manuscritos o autógrafos de Spinoza, que fueron enviados a Rieuwertsz, a cuya edición se refiere a continuación; cfr. C-45; N-74, etc. <<

[10] K-10. Cita evangélica: Mt 13, 7. La noticia sobre la traducción de la Biblia ha sido completada (Pentateuco) y corregida en C-51; aunque no sería al latín, sino al holandés. <<

[11] K-11. La relación de S. Kortholt con P. Bayle es confirmada por éste, en su 2.ª ed. (1702): «El señor Kortholt me ha enviado el Prefacio, que puso delante de la segunda edición del libro de su padre, *De tribus impostoribus*. Me ha servido en las adiciones al artículo de “Spinoza”. No he visto el libro mismo ni el “Journal de Leipzic”, que lo menciona» (en Bayle 1983, p. 160). El teólogo y filósofo inglés Thomas Burnet (ca. 1635-1715), también orientalista, es conocido por su oposición al «Ensayo» de Locke (ed. 1690) y por su amistad y correspondencia con Leibniz (1695-1714) = Leibniz: GP III 151-329). <<

[1] C-1. Al decir que los «escritos y cartas» de Spinoza llevan su firma, Colerus solo puede referirse a PPC/CM (1663) y a cartas que aparecían en OP con su nombre y apellido. En cuanto al primero hay que señalar que aparece en tres formas: Baruj, hebreo; Bento, portugués; Benedictus, latino. El apellido, en cambio, no es cierto que los padres le llamaran «Spinoza», sino que le llamarían como al resto de los hermanos y miembros de la misma familia, lo cual no es fácil de saber, dada la variedad de grafías que usan los documentos, no solo holandeses o españoles, sino también portugueses (N-2-46).

No obstante, el filósofo parece que llegó a preferir «Spinoza», como lo muestran la portada de PPC/CM (1663) y sus catorce firmas autógrafas, diez en cartas (Ep 6, 12-A, 15, 23, 27, 32, 46, 49, 69, 72) y cuatro en documentos notariales (N-41, N-42), dos de ellos solo citados (Ep 46n = Dessel, N-56n = Fullana). Y lo ratifica el sello personal (B. D. S.), por él puesto a cuatro de esas cartas (Ep 32, 46, 49, 72); cfr. A. Domínguez, (8.1), 1988, pp. 61-62: copias de nueve firmas y del sello.

Finalmente, el error de Colerus en la fecha de nacimiento (diciembre de 1633, en vez de 24 de noviembre de 1632), parece ser uno de sus típicos descuidos, puesto que él mismo indica el modo de calcularla, a partir de la de su muerte, que da correctamente (C-75), y que está acreditada por el primer Inventario notarial (N-61). <<

[2] C-2. La casa familiar de Amsterdam es localizada por los distintos documentos en el Burgwal (barrio de la muralla) (C-2), Houtgracht (puente de madera) (N-97.1) y Vloienburg (N-22, N-32n) (barrio de la corriente («vloien») o inundación, mejor quizá que «Vlooienburg» (barrio de las pulgas, de «vlo» = pulga, «vlooien» = espulgar). Al tiempo que aclaró este detalle, Vaz Dias (p. 139/2-a) probó que no hay contradicción entre los tres nombres. Al referirnos a otros documentos, veremos que era un barrio efectivamente rico (N-21), y que la sinagoga aludida era, en realidad, la «Neve Shalom», aunque la casa no lindaba con ella, sino que estaba a ocho puertas de distancia (N-97.1). La alusión a la «herencia» casi resulta irónica (C-3, C-28). <<

[3] C-3. Sobre el texto aludido: C-71; N-66 y N-78. <<

[4] C-4. La expresión «se entregó a» responde a la holandesa «besteed wierde ter», que significa «dedicarse plenamente», aunque también «emplearse» o «colocarse» a sueldo (ver L-9, fin). No cabe descartar que Bento recibiera clases particulares de latín, pagadas por su familia, ya que, aparte de la enseñanza oficial, existía entre los judíos de Amsterdam la privada (cfr. N-31n (b). <<

[5] C-5. Este relato, que muchos han calificado de novela, fue aprobado en lo esencial por Meinsma, porque Baruj habría coincidido con Clara María (1643-1710) en la escuela van den Enden, cuando ella ya no era una niña (1657-1658). No obstante, no era hija única, sino que tuvo otras cuatro hermanas y un hermano (el menor) (pp. 190-191, 388-390). Lo cierto es que su colega Dirk Kerckring (1639-1693), pocos meses antes (sept. 1670) de casarse con ella (27-2-1671) y de partir el padre para Francia (1672), apoyó económicamente al futuro suegro, aceptando un pagaré de dudoso cobro, e hizo, además, un extraño testamento o apuesta con un amigo, de lo cual se colige que pensaba casarse pronto (no morir soltero antes que él) (Meinsma, pp. 388-390, 459-461; Vaz Dias, 176-177). <<

[6] C-6. Aunque F. van den Enden pudiera ser calificado de «doctor en medicina» (C-4), título genérico, que Leibniz otorga también a Spinoza (Ep 45, fin), no parece exacto que viviera «de la práctica de su oficio de médico» (C-6), sino de sus clases, que con su hija seguía impartiendo con éxito en París (Leibniz, *Teodicea*, n.º 376). <<

Respecto a las crítica de Colerus a Bayle, hay que notar que éste llegó a expresar su opinión tanto sobre la traducción holandesa de su artículo por F. Halma (Utrecht, 1698: Bayle, 24-2-1698) como sobre las críticas que Colerus le dirigió (Bayle, abril, 1706) (*Écrits*, 1983, pp. 159, 163-166). En síntesis, Bayle acepta los siguientes matices:

a) que la familia Spinoza no era pobre, y

b) que el atentado no tuvo lugar al salir del teatro, porque su única fuente de información habría sido la *Mémoire*.

c) En cambio, para la *Apología* remite de nuevo a S. van Til, y

d) para el libro de *De jure ecclesiasticorum*, al «Journal de Hambourg».

e) En cuanto a si Spinoza se entrevistó con Condé, admite la opinión negativa de Colerus, que coincidiría con la de su 1.ª edición, por lo cual en la 2.ª se retracta de la expresada, de la cual responsabiliza a F. Halma. <<

[7] C-7. Quizá Colerus (C-4 y C-7) mezcle dos períodos de aprendizaje del latín. Pues parece que sus «ciencias naturales» (*natuurkunde*) vienen a coincidir con las «ciencias humanas» (*sciences humaines*) de Lucas (L-11), es decir, no teológicas o sobrenaturales (C-8; L-28-29), sino naturales o racionales. <<

[8] C-8. El texto da una interpretación correcta sobre las primeras relaciones de Spinoza con los cristianos, sin suponer, como otros, la hipótesis de que se hubiera hecho «cristiano» (K-6). Por otra parte, ya en 1659 Fray Tomás Solano había aludido a que había recibido una ayuda económica de los judíos: «aunque sentían (él y Prado) las faltas de las limosnas que les daban en la sinagoga» (N-45). Pero las versiones son discordantes (B-3; K-8; L-24). <<

[9] C-9. No parece que la agresión, en el teatro o en la sinagoga (B-3; C-6n, C-8-10), aunque no fue la única por 1655 (N-40), forzara a Spinoza, como se sugiere al final de este párrafo (C-9), a dejar de «vivir» en Amsterdam, y, además, antes de su excomunión (C-10), ya que consta que asistía a la sinagoga hasta 1656 (N-38). <<

[10] C-10. Musaeus, en la obra después aludida (C 56-57), critica duramente a Spinoza como autor del TTP: «judío de nación, pero excomulgado (*áposynágogos*) por sus monstruosas opiniones» (Freudenthal, pp. 199/14). La sospecha de Colerus, de que los «hijos» de Isaac Aboab conservaran o, al menos, supieran dónde estaba, el texto de la excomunión de Spinoza, resultó ser acertada, puesto que apareció (N-44). En cualquier caso, el hecho de que, casi dos siglos más tarde, no fuera hallada en manos de un particular, sino en el libro de la Sinagoga, no parece ser causa suficiente para desautorizar, como hace Freudenthal (1899, p. 251, nota a este pasaje), todo lo que Colerus dice sobre el asunto, ya que lo toma de fuentes judías. <<

[11] C-11. El libro de M. Maimónides (1135-1204) se titula *Mishneh Torah* («Libro del conocimiento») y contiene una síntesis de las doctrinas y reglas del judaísmo talmúdico u ortodoxo. En la 3.ª parte del libro Iº se halla el texto titulado *Hilcoth Talmud Torah* («Indicaciones relativas al estudio de la ley»), de cuyos cap. 6-7 se puede leer un resumen en Belinfante, (20), pp. 73-74. Colerus cita también el libro de Joh. Seldenus (1584-1654), *De Synedriis et praefecturis iuridicis veterum hebraeorum*, ed. 1650-1655). <<

[12] C-12. Hemos escrito correctamente los datos de la enciclopecia del alemán Johann Jacob Hofmann (1635-1706), *Lexicon universale* (Basel, 2 vol. 1677; 4 vol., 1698, etc.), con el *Nederlansche Woordenschat* (Amsterdam, 1650) del holandés Johan Hofman (1626-1700), que L. Meyer reeditó varias veces, reformó y completó a lo largo de su vida (cfr. Ep 12, nota 85). W. Goeree, *De iure naturali et gentium iuxta disciplinam hebraeorum*, ed. 1640, p. 524s. Este mismo libro será citado por Lucas (L-10 [a]). <<

[13] C-13. Las obras citadas son: Michael Dilherr, *Disputationum academicarum, praecipue philosophicarum*, 2 t., Nüremberg, W. Ender, 1652; John Lightfoot, *Horae hebraeae et talmudicae*, 4 t., 1654-1678. Nótese que Colerus dice «iglesia», en vez de «sinagoga». <<

[14] C-17. Después de citar a Maimónides y aludir a que Willem Surenhusius (ca. 1666-1 729) le habría dado una copia personal del texto de la excomunión judía, tomada del «Kolbo»/*Colbo* = Kol Bo (Todo está dentro) (C-16), Colerus traduce del latín al holandés la dada por el ya citado (C-11) J. Seldenus en: *De iure naturae et gentium iuxta disciplinam hebraeorum* (ed. Lemberg). Según dice Freudenthal en nota, aparte de las erratas de imprenta, que ya tenía, habría añadido él otras de interpretación. Subraya las dos siguientes: a) que no existía la tercera clase de excomunión (C-4); b) que la terrorífica fórmula por él transcrita (C-17) no era la habitual entre los judíos. Pero la verdad es que la fórmula original de la excomunión de Spinoza (N-44), aunque mucho más breve, es tan dura y radical como ésta. Puede verse: H. Méchoulan, «Le herem à Amsterdam et l’excommunication de Spinoza», *Cahiers Spinoza* 3 (1979-80), 117-134; Y. Kaplan, «The social significance of the herem in the Portuguese community of Amsterdam in the 17th. century», en *Dutch Jew. History*, Jerusalén, 1984, 111-155. <<

[15] C-18. Con la última expresión, «defensa en español», Colerus alude sin duda a la *Apología*, tomando quizá la noticia de Bayle: B-3. **<<**

[16] C-19. Que Spinoza no estuvo presente a la lectura de su excomunión parece estar de acuerdo con L-8. Por otra parte, sí es cierta la reiterada alusión a los «vidrios pulidos» (C-73 y C-74; N-82: 4 de nov, 1677). El tratado talmúdico citado, «Pirke avot» (*Máximas de los padres*) es un tratado moral, fundamental en el judaísmo. <<

[17] C-20. En ninguna otra biografía se halla una descripción tan concreta y realista como la que aquí y en los párrafos siguientes (C 22-28) nos da Colerus, por responder al trato prolongado con Spyck, que conoció a Spinoza durante los últimos siete años de su vida. Por eso, con su «librito» o cuaderno de dibujos en mano, puede comentar: «encuentro en la página cuatro un pescador dibujado en mangas de camisa y con una red de barco sobre el hombro derecho». Añadir que un «dibujo» (¿retrato?) de «Masaniello», Tomás Aniello d’Amalfi (1620-1647), se conserva, ya que había sido publicado en *Theatrum principum* (1647) por haberse hecho célebre durante la revuelta de Nápoles (9-16 julio 1647). En efecto, a los pocos días de haber sido nombrado y oficialmente reconocido «capitán general del pueblo de Nápoles» y de lograr el pacto con el virrey de España, fue decapitado por traición, por lo cual se convertiría en el símbolo de la futura independencia del reino. <<

[18] C-21. El alemán Colerus escribió «Ouwerkerk», nombre de un poblado costero, al sur de La Haya. Pero ya Meinsma (1896/1983, p. 123/55n) interpretó «Ouderkerk», barrio al sur de Amsterdam, donde estaba el célebre cementerio judío (N-6), que él distinguía bien de la «Oude Kerk» (Iglesia Antigua), en la que serían enterrados Schuller, Meyer y Hudde, distinta de la «Nieuwe Kerk», donde se enterró a Bouwmeester, y de la Nord-Kerk, donde lo fueron Glazemaker y Jelles (pp. 494— 498). Por eso Freudenthal (1899, p. 253/n.º 56) identificará «Ouwerkerk oder Ouderkerk». El lugar donde Spinoza vivió, pudo haber sido el «Tulpenburg», casa de campo de Dirk Tulp, casado con una hermana de Albert Burgh, el cual de joven habría sido amigo del filósofo (Dunin-Borkowski, (11), 1933, II, 57-60; Vries, (20), pp. 65-67; Domínguez, (8.1), notas a Ep 67 y 76). <<

[19] C-22. Sobre las residencias de Spinoza, que Colerus apenas menciona aquí, existen noticias precisas en su *Correspondencia* y en J. Monnikhoff (N-97). Añadir que la causa del extraño error de Colerus sobre Rijnsburg, situado en la línea Amsterdam-Leiden-La Haya, la apunta él mismo con la equívoca expresión «donde pasó el invierno», como si solo hubiera estado allí el de 1664. Pues esto denota que interpretó mal el original de Ep 30 de OP (Ep 17 en Gb: 20 julio 1664), por él citada por ser la primera de OP fechada en Voorburg (Ep 12-A quedó inédita), a saber, «elapsa hieme Rhenoburgi» (p 76/25). El sentido correcto es más bien que su sueño tuvo lugar «pasado el invierno», o sea, en primavera, cuando aún estaba en Rijnsburg. Aparte de ese error manifiesto, hemos corregido otros dos análogos, «van Velen» por «Willem van de Werve» y «Verkaai» por «Stille Verkaade» (Meinsma, p. 377).

Las relaciones de Spinoza con militares (C-22), más bien eventuales y a través de Spyck, son ciertas, como se puede comprobar por testimonios aquí citados (N-56 y nota: Stouppe y Fullana; N-71 (*160*: obra de Nulandt); N-97.4: Spyck, agente militar. <<

[20] C-23. En este y en otros pasajes hemos traducido «stuiver» por «cinco céntimos» y «penning» por «céntimo», ya que el florín («dulden»), 100 cts., tiene 20 «stuiver». <<

[21] C-24. Sobre su «fisonomía» de Spinoza los matices principales en nuestros documentos son éstos: B-14/Z («moreno»); L-36 («la piel muy morena»); N-45 («de buena cara, blanca»), N-46 («de buen rostro»), N-95 («tenía una tez cetrina y un algo de español en el rostro»). Con el ropero personal (ropa o indumentaria), descrito con todo detalle (C-74; N-68-70), cabría crear una imagen suya, que, desde luego, no sería muy elegante, sino más bien sobria: «sencilla y corriente», como dice Colerus. <<

[22] C-25. Para conocer el temperamento de Spinoza (C-64, 66; L-22, 29) hay que analizar sus textos largos y espontáneos (E, 1/ap; 3/2e; 3/41e; TTP, pref, caps. 3 y 7, 19 y 20) y, sobre todo, las cartas: Domínguez, (8.1), 1988, pp. 36-43). Para su actitud ante las prácticas religiosas: K-5n, etc. (*Índice analítico*: «plegaria», etc.). El pastor Hendrik Cordes (1649-1678), estuvo en La Haya desde 1674. <<

[23] C-26. Colerus capta bien el doble interés de Spinoza por los animales: de pasatiempo y de observación científica (cfr. E, 3/57e, fin, 4/35e, fin, 4/37e1, fin, 4/68e). <<

[24] C-27. Colerus atribuye a Spinoza la expresión «amice integerrime», que es de S. de Vries (Ep 8, p. 38), quizá porque al final aparece la dirección del primero, aunque también la firma del segundo. Por otra parte, la carta de Rieuwertsz a Spyck no debe de ser «1678», sino «1677», que ya Freudenthal sugirió corregir en el pasaje paralelo (C-67), aunque silenció éste. Por el contrario, el acuerdo de Lucas (L-24) con Colerus, y no al revés, acerca de esta pensión de S. de Vries (1663-67) es excesivo (Meinsma, p. 7; Freudenthal, p. 240). <<

[25] C-28. El intento de sus «hermanos» de excluir a Spinoza de la herencia del padre, después de su muerte (28-3-1654: N-38), no parece conciliable ni con el negocio compartido con su hermano Gabriel (N-42, N-47) ni con la renuncia oficial de Spinoza a ella (N-43). Sí parece ser correcto, en cambio, lo de la «cama» familiar, de la que existen otros datos (*Índice analítico*). <<

[26] C-29. Aunque Colerus comienza aludiendo a los «escritos» de Spinoza, de momento solo habla del TTP o más bien de las reacciones que provocó (cfr. N-56: Stouppe; N-58: Jean Brun); pero después hablará de otros (C-32 y ss.). <<

[27] C-30. Adviértase que, para el viaje de Spinoza a Utrecht, Colerus remite a Bayle (B-5) y éste a J. Brun (N-56); cfr. L-22 y L-32. <<

[28] C-31. Las cartas aludidas son: Ep. 47-48 (ed. Gebhardt). La noticia, que ya se halla en el *Prefacio* a OP (J-7), será recogida también, aunque solo de paso, por Lucas (L-18). <<

[29] C-32. La clasificación de las obras parece inspirarse en J-8, J-9, y a ella responde la de L-41, L-42. Sobre la «Apología»: *Índice analítico*. **<<**

[30] C-33. La fecha aquí dada por Colerus para PPC corresponde a la de su traducción holandesa (1664). En *Prefacio* (J-8 [21] se duda entre 1663 (NS) y 1664 (OP). Y lo mismo sucederá en «Lucas» (L-16 [40] = 1663 (H = = L-41), 1664 (N). <<

[31] C-34-35. El criterio de Colerus sobre el seudónimo «Lucius Antistius Constans» (B-7 [L] y L-4) es más acertado que el de Bayle. Aunque su autor sigue sin identificar, el texto ha sido reeditado y traducido al francés: *Du droit des eclésiastiques*, Université de Caen (1991), XLI pp. (introd.), 14+160 (texto); y al italiano (Macerata, Ed. Quodlibet). <<

[32] C-36. Colerus da por supuesto que Meyer es el autor de esta obra (trad. frc. de J. Lagrée y P-F Moreau, Paris, Intertextes, 1988) y por «probable» que lo sea también del seudónimo «Lucius Antistius» (C-34-35). Lucas (L-42/2), que parece conocer su opinión, preferiría a van den Hove, sin duda por sus ideas políticas. <<

[33] C-37. La carta aludida es Ep 68 (notas al TTP); L-19 (opinión), N-96.4 (notas). La edición de 1670 y las sucesivas del TTP son de J. Rieuwertsz y están todas en latín, ya que la holandesa no apareció hasta 1693 (Ep, nota 298). Sobre las notas: G. Totaro: «Un manoscrito inedito delle ‘adnotationes’ al TTP», *Studia Spinozana* 5 (1989), 205-224. <<

[34] C-38. Johann Duijkerius (1661-1702), *Het leven van Philopater. Vervolg van ‘t leven van Philopater. Een spinozistische sleutelroman uit 1691-1692*, ed. y notas de Gér. Maréchal, Amsterdam, Rodopi (1991), 215 pp.; cfr. C-60, C-61 y notas. Sobre la vida y la obra de Jan Hendrik Glazemaker (1619-1682), célebre traductor de Descartes y de Spinoza (también aludido en L-43): Catalogus…, Biblioteca de la Univ. de Amsterdam (1982), 86 pp.; Akkerman, pp. 101-113, 125-45. Colerus pudo haber tratado a este último en Amsterdam entre 1679-1682. El librero («Aard Wolsgryk», se lee en Freudenthal) fue castigado con 8 años de prisión, 25 de destierro, 3000 florines de multa y la confiscación de las existencias (Klever, (20), 1997, p. 335). <<

[35] C-39. Th. Spizelius (1630-1691): *Infelix literatus*, Augsburgo, Th. Goedel, 1680; ver Freudenthal, 1904, 341/224. <<

[36] C-40. Cita: TTP, 14, 173/23-34. Colerus parece apoyarse en Blijenbergh (Ep 19, 118-120 y Ep. 21, 132-133) para rebatir también el *Prefacio* de Jelles (J-27-68). En todo caso, toca aquí un punto central del TTP, el de la adaptación de la Escritura a los profetas y a los demás hombres, que obviamente será alabado por Lucas (L-29, fin). <<

[37] C-41. La obra de Reinier van Mansvelt (1639-1671): *Adversus Anonimum theologo-politicum liber singularis* (Amsterdam, 1674), aunque es aludida con desprecio por Spinoza (Ep 50, 240/16-41/9), estaba en su biblioteca: N-71 (*67*). <<

[38] C-42. W. van Blijenbergh (Ep 18, p. 85/16-17). Su obra se halla en la *Biblioteca Spinoza*: (*47*). <<

[39] C-43. Crítica análoga a las de: B-15, B-16, con sus notas N y O. <<

[40] C-44. Títulos y descripción de las obras de Spinoza en *Prefacio* de Jelles (J-11, 70, 71, 74, 75. Señalemos que el título de la *Ética* no dice «more geometrico», sino «ordine geometrico». Y «Politica», análogo al dado por Schuller (N-75: «De politia»), es más bien «Tractatus politicus». Lucas dirá simplemente: «Opera posthuma» (L-41/3). <<

[41] C-45. Los «libros», en oposición a «cartas», no pueden ser sino los manuscritos de las obras inéditas de Spinoza. Sobre la actuación de Rieuwertsz tras la muerte del filósofo: N-67 y ss. Por otra parte, el texto de Colerus habla de «vrienden» (amigos), aunque Freudenthal lo traduce por «Verwandten» (parientes). Y así lo había interpretado Meinsma (p. 485/10n: «les parents de Spinoza»), remitiendo a «Colerus, art. XII»). Es de notar que, a pesar de lo dicho en la nota precedente (C-44), solo cinco días después de escribir Rieuwertsz a Spyck (25-3-1677), Schuller revela, con gran sigilo a Leibniz, si bien de forma muy parcial e imprecisa (N-75: 29-3-1677), el contenido de las «Opera posthuma» y añadiendo, además, que no deben saberlo «los amigos», a los que apunta negativamente Rieuwertsz. ¿Quiénes eran estos amigos? (Texto de Schuller en: Leibniz, A II 1, n. 137, p. 476-478). Añadir aquí que, por más que Colerus acredita que H. van der Spyck «aún vive» y, además, se da por cierto que éste residió en La Haya entre 1667-1716, aún ignoramos el año de su nacimiento y de su muerte. <<

[42] C-46. Clara réplica de Colerus a Jelles (J-14), que cita también Ep 73. <<

[43] C-47. Acusación de reducir Dios a la materia (Ep 73, 307/13), similar a la de Bayle (B-8.[N]), cuyo punto central es la idea de extensión. **<<**

[44] C-48. Alusiones a: Christoph Wittich (1625-1687), *Anti-Spinoza sive examen ethices B. D S.*, Amsterdam, 1690; cfr. B-15 [R] y C-60, C-61 y notas. En cuanto a Frans Burman (1671-1719) y a la ed. 1704 (Freudenthal, p. 255/nota a p. 80), decir que se trata del hijo. Del padre, Frans Burman (1628-1679), sabemos por una obra editada por su hijo (*Burmanorum pietas*, Utrecht, 1700, p. 46) que ya, cuando leyó PPC/CM, había intuido que Spinoza ocultaba sus propias ideas a fin de atraerse a personajes influyentes («optimates») y abrirse camino. Y que, además, en julio de 1670 se había dirigido por carta al hebraísta de Groningen, Jacobus Alting (*Schilo seu de vaticinio patriarchae Jacob*, Franecker, 1660), para pedirle que con su pluma aniquilara el «pestilentísimo libro», que aterraba a los dioses y a los hombres (Ib., p. 211). Ambos textos los recoge Freudenthal (p. 218, n.º 50; p. 300, nota a p. 218; cfr. Idem, 1904, p. 223, y nota; Dujovne, I, 215; IV, 37). <<

[45] C-49. Cita: E, 2/d1; ver 2/10 y 2/10c, etc. Cfr. J-26n. La crítica final es la de Bayle. <<

[46] C-50. Los textos citados corresponden a: Ep 73, 309; Ep 75, 310 y Ep 77, 325. <<

[47] C-51. Colerus da a entender que, aunque Spinoza quemase su ejemplar del «arco iris», a causa del juicio negativo de expertos, alguno de los que circulaban (J-9) llegó a manos del editor, si bien éste lo dejó quedar o «desechó» («achterblijven»: postergar, dejar atrás); cfr. K-8n e *Índice analítico*. Sobre el *Pentateuco*: K-10. <<

[48] C-52. Para Spizelius: C-39n. Para Franz Kuyper (Cuperus) (1629-1692): *Arcana atheismi revelata, philosophice et paradoxe refutata, examine Tr. theol.-politici*. Rotterdam, I. Naeranus, 1676. Mansvelt ya ha sido aludido: C-41n. <<

[49] C-53. Sobre Johannes Bredenburg (1643-1691): L. Bunge, (20), 1990, el cual hace un estudio de las distintas obras del autor dentro del contexto colegiante y de sus disputas con los socinianos y sus contradictores. <<

[50] C-54. Lambert van Velthuysen fue el adversario directo más calificado de Spinoza (Ep 42 y 43; cfr. W. Klever. (8.2), 1991, en cuya biblioteca había dos libros suyos *(122)*, *(149)*, mas no el aquí citado: ed. Utrecht, 1676, en *Opera*, II, 1363 ss. <<

[51] C-56. El libro de J. Musaeus (1613-1681), profesor de teología en Heidelberg, editado en Jena (1674), no dice «ad lumen» en el título, sino «ad lancem» (*en la balanza*); revisado y ampliado por él, fue reeditado póstumo con el titulo: *Spinozismus, hoc est TTP, etc*. (Wittenberg, Meisel, 1708). Aunque Spinoza haya tenido un ejemplar, no consta en el Inventario de su Biblioteca, como tampoco otros (cfr. N-71n, 2.º). <<

[52] C-57. No poseemos más datos de los dos libros de Securus. Joachim Feller (1638-1691), profesor, rector y bibliotecario en Leipzig. La obra citada apareció en 1679. <<

[53] C-58. El discurso de Friedrich Rappolt (1615-1676), del 1 de junio de 1670, se cita como el segundo documento conocido contra el TTP (Freudenthal, 1904, 223), después del de J. Thomasius (N-52), no citado aquí, y que no parece nombrar a Spinoza (Walther, 1998, p. 121, n. 60). La obra de Joh. K. Durrius (Dürr) (1625-1677) es *Oratio de praepostera et impia libertate philosophandi… opposita, etc*., *Leipzig*, 1672. <<

[54] C-59. Colerus toma sus datos, a veces con erratas, de B-8/M (Bayle, 1983, 55-57). Pueden completarse o corregirse como sigue. 1) El libro de Versé es de 1684, el de Yvon de 1681 y el de Huet de 1690. 2) Según Bayle, Louis Moreri (*Dictionnaire historique*, Amsterdam, 1698) cita, en cambio, la *Demonstratio evangelica* de Huet, escrita a petición de Bossuet, difundida en 1678 y publicada en 1679, de la que Spinoza tenía noticia por Tschirnhaus, al que se la había dado Leibniz, desde mayo de 1676 (Ep. 80 y nota 436, Ep 83). 3) Moreri da también los nombres de Richard Simon (aludiendo a *Lettre touchant l'inspiration des Livres Sacrés*, Rotterdam, 1686: Bayle, 1983, p. 145). 4) «La Motte» se refiere a: Claude Grostête de La Motte (1647-1713), *The inspiration of the New Testament*, etc. (Londres, 1694; en francés, Amsterdam, 1695) (cfr. Walther, 1998, p. 122/70n). 5) Añadamos que la 2.ª edición de Poiret es de Amsterdam, 1685. <<

[55] C-60. Cfr. C-38 (*Philopater*) y C-48 (Wittich, *Anti-Spinoza*). Resulta difícil rechazar la defensa de Wittich por Colerus frente a «Philopater», aparte del testimonio de su sobrino, porque no vivió nunca cerca de Spinoza, que ya se había ido a La Haya (1670-1677), cuando él llegó a Leiden como profesor (1671-1687) (cfr. Freudenthal, pp. 217-218, n.º 47 (textos de *Vervolg v. Philopater*), p. 299/217, n. 50: nota).

[56] C-61. Sobre las simpatías de Deurhoff (1643-1717) con Spinoza discrepan los expertos. En su comentario a este pasaje, Freudenthal lo niega, con Colerus, aunque reconoce sus ambigüedades, sin citar textos; Dujovne (IV, p. 37) lo afirma, citando «Sistema sobrenatural (.) de la teología», ed. 1715; Walther (1998, p. 123, nota 74) da como referencia del texto de Colerus «Prelecciones de sagrada teología y… virtud» (Amsterdam, 1687, pp. 132-142) y aduce un texto de Deurhoff, mas no resulta convincente (Domínguez, (1.1), Introd., nota 21). La obra de Isaac Jaquelot (1647-1708) se titula: *Dissertations sur l'existence de Dieu, où l'on démontre cette vérité par l'histoire universelle de la première antiquité du monde, par la réfutation du système d'Épicure et de Spinoza*, etc., La Haya, 1697 (cfr. Bayle, 1983, pp. 77 y 155-6). Halma incluía extractos de ésta. <<

[57] C-62. Frederik van Leenhoff (1647-1712), pastor reformado, fue excomulgado en 1708 por admitir un determinismo universal. Sobre la fecha de su obra no hay acuerdo, pues Freudenthal (p. 257/93) cita Amsterdam (1704) y una reseña propia (*Jewish Quarterly Review*, 1895, p. 32); pero M. Walther (1998/2006) da 1703; trad., al. Amsterdam, 1706). <<

[58] C-63. Este relato (cfr. B-14 [Z]), al que se añade aquí un dato importante (Spinoza habría sido invitado a ir a Francia), pudiera tener alguna relación con el traslado de F. van den Enden a París (1672) y con el viaje del filósofo a Utrecht (julio, 1673). <<

[59] C-64. Colerus matiza la vaga expresión de Kortholt, de que Spinoza murió «en presencia tan solo de un doctor en medicina de Amsterdam» (K-7), dándole un carácter muy personal: «Spinoza había llamado a su lado a cierto médico, L. M., de Amsterdam», en clara referencia a su viejo y «queridísimo amigo» Lodowijk Meyer (Ep 12-A, Ep 15), aunque solo da sus iniciales, a pesar de que ya había muerto (1681). Es cierto que, siguiendo a W. Meijer (1896) y Gebhardt (1925), se ha pensado, no sin dudas (Walther, 1998, 258/71n; Mignini, 2007, CX-CXI; Steenbakkers (20), 2013), que habría sido Schuller (cfr. N-61, nota), tal como él mismo pareció sugerir a Leibniz (N-83, 2). Pero lo cierto es que, entre los numerosos médicos o doctores en medicina citados en estos escritos, el único que es conocido como «médico de Amsterdam» y, además, en relación a su célebre escrito sobre la S. Escritura (ed. 1666), es L. Meyer (K-7, C-64, C-66, L-16 [b], L-42, N-91: Bayle). Añadamos dos aclaraciones. El «sábado» no fue día 22, como dice Colerus, sino 20, ya que el 21 fue domingo (cfr. C-75, N-63, N-85, N-91). El «ducado», etc. llevado por Meyer se supone que fue un obsequio de Spinoza (Freudenthal, p. 108, p. 40: texto de Monnikhoff). <<

[60] C-65. En (1) y (5) se dan dos versiones del mismo hecho, recogidas de B-10 [S]. <<

[61] C-66. Hemos numerado el texto en paralelismo a C-65. El comentario de Colerus sobre la evolución de la enfermedad de Spinoza (3) está en sintonía con la noticia de Schuller quince días antes de su muerte (N-60). Para (4) ver C-68/2 y lo insinuado por Schuller y por P. van Gent (N-83.2). Finalmente, quizá quepa interpretar que el «mueble cama» no es sino la cama con la «colgadura», que Spinoza eligió como herencia familiar (K-3; C-28). <<

[62] C-67. Como hemos dicho en el pasaje paralelo (C-27), también aquí creemos que se debe leer «1677» y no «1678». Pues, ampliando lo apuntado por Freudenthal, una vez hecho el Inventario y la subasta de los bienes, resueltas las reclamaciones de la familia, editadas y puestas a la venta sus Obras póstumas, todo ello a finales de 1677 (C-71, 72-73; N-66, 67-70, 78-83), esta carta carecería de sentido; y lo tiene, en cambio, en el momento en que el albacea actúa como tal. Añadir que, a pesar del firme respaldo de los Vries de Schiedam, cuya amistad está bien acreditada (Ep 19, 21, 23: notas), el saldo total de cuentas con Spyck (y de éste con otros: C-74n) tardó en conocerse debido a las reclamaciones de la familia del difunto: C-71-73; N-66, N-78, etc. <<

[63] C-68. Siguiendo a Freudenthal (258/99) hemos escrito 3, 3 en vez de 3 para ajustar la suma pagada al carpintero. Y en la del boticario hemos supuesto (Ib., p. 258/101) que el importe de la factura (por errata dice 24, 60) coincide con el del cobro (14, 60) y que, además, hubo un descuento de 1, 50 sobre el precio efectivo (16, 10). Colerus quiere probar que Spinoza no tomó adormidera («opio», mejor que «mandrágora»), porque no consta en las cuentas de la farmacia, si bien es un argumento solo negativo y de escaso valor. <<

[64] C-69. Dos observaciones. Primera, que todavía el «6 de diciembre de 1676» Spinoza seguía trabajando en su oficio, ya que compraba material de hojalata. Segunda, que, tras el comentario de Colerus sobre «bienaventurado», que él mismo corrige o suaviza, cabe suponer que un entierro tan solemne y concurrido, de seis carrozas y 50 litros de vino, debió de dejar atónito al «bueno del pastor». <<

[65] C-70. Se debe de tratar del 2.º inventario (N-67-73: 2 de marzo), ya que el 1.º (N-61: 21 febrero) se había hecho antes del entierro (25 febrero: C-67, 68, 73 y N-63, 78, 79). <<

[66] C-71. Misma noticia en: C-3; cfr. N-66 y N-78. <<

[67] C-72. En relación a: N-82.2; pero en este documento no entra la cuenta, citada por Colerus, del procurador Johan Louckers, al que los documentos aluden en varias ocasiones (8 julio, 12 sept., 23 sept., 13 oct. 1677: Freudenthal, pp. 168-169 y 171-172, nn, 71-73 y 76; aquí: N-79n, N-81/1n). <<

[68] C-73. Como apunta Freudenthal (p. 258/103, 14), Stralen parece haber sido el pregonero (N-82.1) y P. de Graaf el subastador, ya que éste es quien cobró (N-82.2). Por otra parte, «el Burgwal», barrio de La Haya, donde estaba la casa de H. van der Spyck (C-73) y donde, de hecho, «a petición» suya, se hizo la subasta de los bienes de Spinoza (N-82.1), era también el nombre del barrio de la casa de Miguel Espinoza en Amsterdam (C-2, nota). Lo «oficial» hubiera sido que se celebrara en la «Sala de subastas» de La Haya (N-55: libros de Jan de Witt). <<

[69] C-74. Colerus, de acuerdo con K-8, habla de «unos pequeños libros», quizá porque así lo vio en la «cuenta» que describe; o, mejor quizá, porque no conocía todo el contenido del 2.º Inventario, en el que se detallan los libros (entre 159-161). De hecho, en la subasta, cuyos datos sí conoce, solo se habla de «libros», y el precio de todos los bienes ascendió a muy poco (N-82). (Freudenthal, p. 274/1: «de cobre»).

Por otra parte, Spyck aún efectuaría después los siguientes pagos: 14, 60 al boticario (C-68), 17, 40 al notario (C-70) y 33, 80 al procurador (C-72); y quizá 3, 90 al tendero y 2'75 al hojalatero (C-69), ascendiendo el total a 72'45. Si se añaden unos 250'72 florines de pensión, que el filósofo le había dejado sin liquidar (N-61), sobrarían unos 67 florines.

Todo induce, pues, a pensar que los amigos de Spinoza costearon la doble edición, latina y holandesa, de las *Obras póstumas* con sus aportaciones personales (Rieuwertsz, Jelles, Vries…) y que quizá alguno de ellos (Rieuwertsz) se compensó con libros de su biblioteca o con manuscritos (él mismo habría hecho, según Stolle/Hallmann, 1703-1704, una copia personal del *Tratado breve*). <<

[70] C-75. Sobre la edad de Spinoza ver lo dicho en: C-1n y L-35n. <<

[†] Las letras minúsculas voladas [a] señalan aquí, desde L-8, las notas de Lucas. Los números volados indican las notas del traductor. <<

[1] L-a. «La vie et l’esprit de Mr. Benoît de Spinosa»… H —-— La Vie de Spinosa… N.

Como se ve, hemos indicado con las letras (a) y (b) los dos textos que preceden al de la «La vida» [L-1-40]. En efecto, el (a), que incluye el título, la poesía y la «advertencia», pertenece al editor de H (Le Vier). Su decisión de publicar un texto impío para que fuera refutado por el grupo selecto, al que se entregarían sus ejemplares, oscila entre el cinismo de los «libertinos» (L-a) y el ideal radical «ilustrado» (L-1) de los «espíritus fuertes», por él aludidos. Añadir que «Lucas» escribe siempre «Spinosa»: cfr. C-1n. etc. <<

[2] L-a. En paralelismo con el «Prefacio del copista» (L-b), añadimos aquí «del editor». <<

[3] L-a. «si peu d’Exemplaires»… H —-— 70 exemplaires à l’image des 70 Apôtres… N. <<

[4] L-b. «Préface du copiste»… H —-— La vie de Spinosa. Préface. Este fragmento me ha sido enviado con el Prefacio; lo doy tal como lo he recibido… N.

El «copista» añade, como conjetura o más bien certeza subjetiva, que el autor de la «Vida» es Lucas, ofreciendo como dato distintivo sus «Quintessences»: L-19 [a].

El editor (N), después de su propia «Advertencia» (L-a), añade el «Prefacio del copista» (L-b), advirtiendo que lo ha recibido, sin decir de quién… <<

[5] L-1. «decrire» … H —-— d’écrire… N. <<

[6] L-1. «pour être hereux et tranquille»… H —-— om N. <<

[7] L-1. «y étaient»… N —-— n’y étaient… ad H. <<

[8] L-1. «n’est pas» N —-— est… om H.

En [7] y [8] corregimos a H con N, pues así lo exige el sentido y lo hizo Freudenthal. En cuanto al sentido general de este párrafo (L-1), decir que el «autor» de la «Vida» apunta, desde el inicio, las dos ideas recogidas en la «Advertencia del editor» y en el «Prefacio del copista». Pero, mientras que éstos calificaban al autor de «discípulo» de Spinoza, él no duda en ascenderse a sí mismo de grado, halagándole a él como «ilustre amigo».

¿Son tres personajes distintos, solo dos o más bien uno y el mismo? Desde luego, al único que no se puede excluir, es al editor; y, de momento, el que no aparece en persona es el autor. El nombre «Lucas», citado por el «copista» (L-b), será mentado por H (L-19 [aa]), versión seguida por Freudenthal, en relación a las «Notas» al TTP, como alternativa a Saint-Glain de la versión N (L-19 [aa]), por nosotros preferida. Añadir que las expresiones iniciales, «luces» y «siglo ilustrado», son típicas de los «libertinos» (L-a), aunque inspiradas en Spinoza (TTP, 20). <<

[9] L-2. «de Nation»… H —-— om N. <<

[10] L-2. «ses»… H —-— Les… N. <<

[11] L-2. «authentiques»… H —-— les plus authentiques… ad N.

Desde el inicio, Lucas acentúa en exceso el contraste entre Spinoza, por un lado, su familia y el judaísmo, por otro. Por eso mismo, pasa de los quince a los veinte años, o sea, de 1647 a 1652, y al dominio del «Talmud» sin dar referencia histórica alguna. Pero, sobre todo, no solo es falso, sino carente de sentido decir que el padre, comerciante, lo hiciera estudiar hebreo por «no contar con medios para dedicarlo al comercio». Lo cierto es que, por necesidad, se dedicó por algún tiempo (1654-1656) a ambas cosas. <<

[12] L-3. Lucas es, como se sabe, el creador de la figura polémica de «Morteira» en la biografía de Spinoza (cfr. N-30, etc.; Introducción, § 2 y § 3). <<

[13] L-4. «Jacob… escalier»… H —-— (distinto orden de la frase en N). <<

[14] L-4. Lucas traslada a este diálogo novelesco ideas típicas de Spinoza, que se remontan a 1659 (N-45, N-46) y probablemente a antes de la excomunión (N-44), sobre alma y «espíritu» o «espíritus», etc. (TTP, 1-2; Ep. 52, 54, 56, a H. Boxel). En cuanto a los «saduceos», única mención en las *Biografías*, puede estar tomada de textos de Spinoza, ya que los cita varias veces, en oposición a los fariseos y al canon, con alusión directa al libro de *Daniel*, 12, 2 y a la resurrección (TTP, notas 267 y 411). **<<**

[15] L-5. «Tout habile qu’il était»… H —-— om N. <<

[16] L-5. Lucas supone que Spinoza estudió para rabino (ver L-2), aunque los biógrafos actuales, después de Vaz Dias, suelen negarlo: ver *Introducción*, pp. 30, 33-34. <<

[17] L-6. Lucas recoge aquí las ideas de Spinoza sobre la historia político-religiosa del pueblo judío: TTP, caps. 3-5, 17-18. <<

[18] L-7. H —-— par ses Libertins… ad N. <<

[19] L-7. «et que ses accusateurs n’oublièrent pas de relever» H —-— om N.
<<

[20] L-7. H —-— encore… ad N. <<

[21] L-7. El tono del relato, tanto del discípulo rebelde («muecas», «enseñarle a excomulgar») como del maestro defraudado («corrió», «vomitó», «con el rayo en la mano»), es más propio de un teatro que de un juicio. <<

[22] L-8 [a]. «les vaisseaux d'or et»… H —-— om N. <<

[23] L-8 [a]. «de Dieu»… H —-— de Moisés… N. <<

[24] L-8. El contenido de este texto no solo resulta creíble a un spinozista, sino que, una vez más, está en consonancia con la autobiografía intelectual, que Spinoza trazó, en mirada retrospectiva, a modo de Introducción a su «Filosofía», y que insertó, en vistas a su publicación, al inicio del TIE: §§ 1-11; cfr. J-71-72 y notas. <<

[25] L-9. «combien ces Langues… pour se pousser»… H —-— de quel (sic) importance il était d’en trouver les moyens, n’ayant point de bien, de naissance, ni d’Amis de force à le pousser —-— N. <<

[26] L-9. La variante señalada [25] entre H y N es solo de redacción. El párrafo se refiere al cristianismo y a los idiomas. La relación de Spinoza con el cristianismo recibe varias versiones de sus biógrafos. Para Jelles son doctrinas concordantes (J-28, J-30, etc.); para Colerus, contradictorias (C-41, C-48 = N-56, N-57, N-89), lo cual viene a coincidir con que la religión cristiana se parece a la mahometana y otras, en cuanto que se fundan en la «autoridad» (revelación) y admiten la transcendencia de Dios (L-12 = N-77). Según Bayle, Spinoza tuvo amistad con algunos cristianos (B-8), lo cual es cierto (Balling, Jelles, etc.); según Kortholt, se declaraba cristiano (K-5), lo cual es falso; es verdad, en cambio, que tenía «trato» con ellos (C-8 = L-9).

En cuanto a los idiomas, que Spinoza conocería, Lucas exagera; aunque se sobreentiende que el italiano y el alemán los incluye por la afinidad del primero con el español y del segundo con el «flamenco», el cual, por cierto, solía ser denominado «holandés», por lo cual califica a tres de «naturales», como al portugués. Para el latín y F. van den Enden hay que cotejar este texto con otros. La hipótesis de que el dominio de los clásicos latinos y las referencias literales de Spinoza a Terencio, pudieran indicar que participó en la representación de «Andria» y de «Eunuchus», a cargo de F. van den Enden (1657-1658), es difícil de aceptar, si ello implica «el millar de utilizaciones de Terencio, que es posible indicar en las páginas de Spinoza», algo así como las que éste hace del AT en el TTP. Resulta excesivo (cfr. Proietti, 1989, p. 255; citado por W. Klever, en Domínguez, 1992, p. 225/31). <<

[27] L-10 [a]. La nota [a], en la que H remite a la obra de Seldenus, citado por Colerus (C-11 y C-16) en el mismo contexto de la excomunión de Spinoza, es omitida en N. De hecho, este texto de Lucas parece una réplica a Colerus —mejor que al revés—, en varios detalles: cierto deseo de resumir un relato demasiado largo, alusión al acto (C-13) y la negación de que Spinoza fuera excomulgado por blasfemo (cfr. N-15 y N-30). <<

[28] L-10. «et d’une rage sacrée»… H —-— om N. <<

[29] L-11. «jamais»… H —-— que rarament… N. <<

[30] L-11. El «asilo» aludido sería la casa de F. van den Enden (L-9). De nuevo, todo el contexto recuerda a Colerus (C-4). Por lo demás, el odio de Lucas hacia los eclesiásticos, plasmado en sus repetidas menciones del «celo piadoso» (L-6, L-7, L-11, L-12), le lleva a hacer soñar a Morteira con ser «jefe de la ciudad». <<

[31] L-12. «Voici comment il s’y prit» …H —-— om N. <<

[32] L-12. «[Tant il est vrai… esprit de persécution»]… H —-— om N. <<

[33] L-12. Freudenthal introduce entre paréntesis la variante [32] de H, porque, al faltar en N, duda de su autenticidad: ¡si N la hubiera conocido, no la hubiera omitido! Lucas pasa del «celo piadoso» al «odio santo», actitud frecuente en su texto (L-5, L-6), el cual se traduce en venganza (L-12, L-38). Con ello aplica a Morteira el «odio teológico», del que Spinoza acusa a los hebreos (TTP), pues su opinión era más matizada (TP, nota 238). Sus alusiones a la «blasfemia» (L-10 y L-12), poco claras y coherentes, parecen tener a la vista a Colerus (C-15, 16, 17, 18. <<

[34] L-13. «pas»… ad N. <<

[35] L-13. No cabe descartar que las autoridades judías (Morteira) intentaran que las holandesas les ayudaran a alejar de Amsterdam al proscrito —el alejamiento iba anejo a la excomunión mayor—, puesto que entre ambas existían buenas relaciones (cfr. H. Méchoulan, 1991, pp. 22-28, 48-49, 73-74, 86-88). En un discurso oficial ante la reina de Inglaterra (22-5-1642) el rabino Menasseh ben Israel lo había proclamado de forma solemne (texto en Albiac, (22), 1987, pp. 486-487). <<

[36] L-14. «la ville qui lui avait donné la naissance»… H —-— sa patrie… N. <<

[37] L-14. «idée de son esprit»… H —-— de la grandeza de su espíritu… ad N. <<

[38] L-14 [38] N omite, por superflua, esta nota sobre la situación de Rijnsburg. <<

[39] L-15 Con visitas de amigos y dudas resueltas Lucas parece aludir a miembros del «colegio» o «círculo» de Spinoza, de Amsterdam, que discutían conceptos básicos de la *Ética* (Ep 8-10, 1661: Vries, Balling, Bouwmeester) y que colaboraron en la redacción, publicación (1663) y traducción holandesa (1664) de PPC/CM, el principal de los cuales fue L. Meyer (Ep 12-15), del que se habla a continuación. No consta, en cambio, que se les amenazara, cuando manifestaron sus simpatías por la doctrina de Spinoza, si bien O. Borch apunta en su «Diario» (1661-1662) que otros de su entorno —J. Hudde, F. van den Enden, Glazemaker— tenían, como él, fama de «cartesianos» y, a la vez, de «ateos» (W. Klever, 1989, pp. 315-319. <<

[40] L-16. «1663»… H —-— 1664… N. <<

[41] L-16 [b]. N omite esta nota [b], que da el nombre de L. Meyer. <<

[42] L-16. «pour le justifier de l’accusation d’Athéisme»… H —-— étant accuséz d’Athéisme… N. <<

[43] L-16. «usant… St. Augustin… violents»… H —-— om N. <<

[44] L-16. «que les cartésiens excitèrent contre Mr. Spinosa et»… H —-— om N. <<

[45] L-16. En [40] H da la fecha de la ed. latina de PPC/CM (1663) y N la de la trad. holandesa (1664). En [43] N omite la larga alusión a los «discípulos de S. Agustín» (jansenistas) y en [44] la de los «cartesianos». En ambos casos, quizá, por no ofender a algunos.

Señalar que Lucas toma los datos del mismo texto de Spinoza y del Prefacio de Meyer, si bien con el dramatismo que suele «apalear», «guerra civil». Esta segunda alusión coincide con el ambiente descrito por O. Borch en torno a Spinoza en sept. de 1661 (L-15, nota). Y, el matiz ahora añadido, «toda su vida», pudiera apuntar a los «estúpidos cartesianos», que, según dirá más tarde Spinoza, crearon el ambiente adverso a la publicación de la *Ética* (Ep 68, 299: 27 agosto 1675). <<

[46] L-17 [a]. N omite esta nota [a] sobre la situación de Voorburg. <<

[47] L-17. Al explicar el cambio de residencia de Spinoza, de Rijnsburg (L-14) a Voorburg (L-18), completando a otros biógrafos (J-4, B-18[cc], K-3, C-21 y 22), Lucas silencia que coincidió con la publicación de PPC/CM (1663) (L-16 [a]), como el cambio a La Haya coincidirá con la del TTP (1670). En cambio, el abandono de Amsterdam (L-14 [36], tomado aquí de Jelles, lo había asociado bien antes a la excomunión (L-13). <<

[48] L-18 [a]. Nota de H, cuya redacción apenas varía en N. <<

[49] L-18 «toutes nos délices»… H —-— tant de bruit… N. <<

[50] L-18 [b]. Esta nota [b], relativa a Heidelberg, es omitida en N. Pero lo realmente importante es señalar que la alusión de Lucas a la libertad de filosofar (L-18) coincide literalmente con la de Colerus (C-31). <<

[51] L-19 [a]. Esta versión (N) es más breve que la otra (H), porque no incluye la forzada alusión de ésta (L-19 [aa]) a Lucas como traductor del TTP. A pesar de su errata («Rotterdam», en vez de «Amsterdam»), añade al dato de Saint-Glain como traductor del TTP, entonces ya habitual, otros de su vida, así como el orden cronológico (correcto) de los «títulos» de la traducción del TTP. Pues, al poner «La clef» como primero, también la nota L-19 [b]) (H) resulta coherente, porque afirma que en esa edición «se encuentran», o sea, aparecen por primera vez las «Notas», ya que, de hecho, éstas también irán impresas en las otras dos francesas, mientras que no habían aparecido en las dos latinas citadas. <<

[52] L-19 [aa]. La expresión «sucesivamente» es incorrecta, porque, como hemos dicho en nota a (L-19 [a]), el orden de títulos y ediciones de la traducción francesa del TTP es más correcto allí (N) que aquí (H). Y, de hecho, este orden también será corregido por el mismo H (L-19 [b]), al referirse a las «Notas» (marginales) del TTP. <<

[53] L-19 [aa]. Obsérvese el acento subjetivo de la expresión: «sentiments partagés», acorde con lo que subrayamos a continuación. <<

[54] L-19 [aa]. Esta versión (H) introduce la hipótesis de que Lucas, en vez de Saint-Glain (L-19 [a]), fuera el traductor del TTP, con lo cual pretende reforzar, incluso en el matiz «lo que hay de cierto», la versión del «copista» (L-b), de que «él —Lucas— es el autor» de la *Vida de Spinoza* y de *El espíritu de Spinosa*, «que le sigue». **<<**

[55] L-19 [b]. Esta versión (H), acerca de las «Notas marginales» del TTP, añade dos noticias correctas: a) que no habían aparecido en las dos ediciones latinas, a saber, «una en 4.º» (1670), ya citada (L-19 [aa]), y «otra en 8.º» (1673), cuyo contenido describe aquí; b) que aparecieron, por primera vez, en el título «La clef du sanctuaire». Añadir, sin embargo, que en 4.º y en 1673 se publicaron otras dos ediciones latinas, con títulos ficticios (y mínimas variantes o erratas), que el autor de la nota no cita. <<

[56] L-19 [bb]. Esta versión (N), acerca de las «Notas marginales» del TTP, solo alude, con un término más vago («observaciones») a lo que la otra (H) describe con más detalle, bajo el término «aclaraciones». <<

[57] L-20. Es seguro que Spinoza no pudo enseñar matemáticas a su amigo y protector, Jan de Witt, ya que, además de político inteligente y liberal, tenía fama de buen matemático desde joven por su obra *Elementa curvarum linearum* (Leiden, 1650), hasta el punto de que ya en 1659 el propio Huygens le calificaba de «muy experto en geometría y en álgebra» (*Oeuvres*, II, 411). Parece un recurso de Lucas para atribuirle a él la consulta de «asuntos importantes», o sea, de Estado, que otros han mentado, pero sin personalizar (B-6 [I]; K-4; C-20, 22m', etc.). La pensión de Jan de Witt resulta más dudosa, dado el carácter público del personaje, aun cuando el mismo Freudenthal parece darle cierto crédito (p. 268.

Sobre los «negocios embrollados» dejados por el padre del filósofo, a su muerte (1654), de los que hoy tenemos buena información (N-19 y 21-22), Lucas pudiera haberse hecho una idea a partir de otros (K-3 y C-28) y después completarla a través de van der Spyck (C-71) o haber dado con el documento (N-43), donde habría leído: «ahora se ve que dicha herencia está tan gravada con atrasos…». <<

[58] L-21. Idea tomada de: J-10. <<

[59] L-22. Esta expresión, «comienzo de las últimas guerras», asociada a la visita de Spinoza a Utrecht (1673), es literalmente paralela a otra (L-38), que alude al «fin» de esas guerras, que él tuvo la dicha de no ver, por lo cual ambas se refieren a la misma guerra; cfr. B-3, B-5; C-29, C-30). <<

[60] L-22. A continuación de esa última expresión [60] (de H), Freudenthal añade este inciso (de N): «A pesar de que este género de vida fuera totalmente opuesto a sus máximas y a su gusto, se sometió a él con tanta complacencia como los mismos cortesanos». Lo omitimos por parecernos redundante. En cuanto al célebre viaje de Spinoza a Utrecht, lo cierto es que la noticia procede de J. Brun (N-58), de donde pasa a Bayle (B-5) y a Colerus (C-30), con cuyos datos Lucas da su propia versión, hablando, por ejemplo del duque de Luxemburgo, donde Colerus hablaba del mariscal Stouppe. <<

[61] L-23. «que corruption»… H —-— qu’impureté et corruption… ad N. <<

[62] L-23. Sobre la forma de vestir: opinión de Spinoza (KV, II, 12, § 3); sus usos (C-24n); su ropero (N-61, 82). <<

[63] L-24. H —-— om N. <<

[64] L-24. Todo este párrafo (L-24), con sus cuatro notas a pie de página, falta en la versión N. Por otra parte, el texto de H coincide en todo con Colerus (C-27), excepto en que omite el nombre de S. de Vries, lo cual parece hacer más sospechoso su plagio. La alusión final a los eclesiásticos —Colerus lo era—, con el calificativo posterior de «tartufos» (L-25), tiene claras analogías con las críticas de Boxel, más que del mismo Spinoza, a los ritos católicos en torno al purgatorio (Ep 53, de Boxel, p. 249). <<

[65] L-25. En las palabras finales, puestas en boca de Spinoza, hay una clara resonancia del proverbio citado en la *Ética* (E, 4/57e (b): «consuelo de desgraciados es haber tenido compañeros de males»; ver en *Índice analítico*: «dolor», «compasión», etc. <<

[66] L-26. «Père commun»… H —-— son Bienfaiteur… N. <<

[67] L-26. «D’un côté… parricide… d’autre» H —-— om N. <<

[68] L-26. Lucas da a entender que Spinoza fue testigo directo del asesinato de Jan de Witt, y lo califica de «parricidio» (L-38). Su información puede haberla recibido de Spyck o simplemente de Colerus, que cita las palabras con que Spinoza, a su regreso de Utrecht, recordó a su hospedero la muerte de «los buenos señores de Witt» (C-30). Su versión parece estar confirmada, aunque no en ese detalle, por Leibniz, que la habría escuchado de labios del filósofo (N-59.3) y nota. <<

[69] L-27. «et»… H —-— om N. <<

[70] L-27. «de l’homme – par lui-même»… H —-— des hommes… par eux-mêmes… N. <<

[71] L-27. La crítica de los «prejuicios», especialmente religiosos, es esencial en las obras de Spinoza, sobre todo en el TTP (prefacio) y en la *Ética* (1/ap). En cambio, la «pereza» es un término que Spinoza apenas utiliza y solo asociado a la molicie y la corrupción moral (TTP, 3, pp. 55-56; 17, p. 219). En tercer lugar, la idea griega y cristiana de la Naturaleza como «madre» (tierra o naturaleza generadora), que Lucas expresa así: «el fin de la Naturaleza, que consiste en hacerles iguales como a hijos de una misma madre», tenía una dimensión más radical en las palabras del poeta P. C. Hooft, recogidas por Jelles en su *Prefacio*: «Cada causa tiene por madre a otra causa; procede como debe y desciende de Dios» (J-17: excluida de OP). Por otra parte, «madre», al contrario que «padre», no aparece más que de forma marginal en los escritos de Spinoza (cfr. Ep 22, p. 148; Ep 53, p. 248). En estos documentos, él mismo solo aparece asociado con su madre como heredero de sus bienes (N-43) y (quizá) de la tisis (N-62). <<

[72] L-28. Sobre la superstición: TTP, prefacio; E, 1/ap; actitud ante la piedad: E, 4/37e1, 4/45e2; 4/c31; 5/41. La anécdota o fábula de la anciana roñosa, situada antes de los «diez años» de Spinoza, es decir, hacia 1641, solo podría haberla oído alguien muy próximo al filósofo: Vries, Balling, Meyer, Bouwmeester, Rieuwertsz, … Jelles. ¿Quién puede ser el biógrafo, que llegara a tener un trato largo y familiar con alguno de ellos? Cabe dudar que un personaje como Lucas. <<

[73] L-29. «que celle que nous en donne Spinosa dans ses écrits»… H —— que les écrits de Spinosa… N. <<

[74] L-29. Sobre la adaptación de las ideas: C-40/nota. Las ideas morales aquí recogidas se inspiran en: J-20-26; E, 5/36e y 5/38. Sorprende, en cambio, la suficiencia con la que el autor critica a los «estoicos», con los que Colerus asocia a Spinoza (C-66/3). Y más lo que añade: «Yo he leído a la mayoría de los filósofos». ¿Pudo escribirlo sin rubor? **<<**

[75] L-30. «un ancien Père» [76]… H —-— Théophraste, un des anciens Pères… N. <<

[76] L-30. Señalar que la errata de «Teofrasto», por Teofilacto (J-28), que N comete en el texto, H la introduce en nota. Lo cierto es que en este pasaje, que Lucas califica de «digresión» (L-30, fin), resume a Jelles: a) transición (J-27-28: «esto es lo principal»); b) idea central («religión racional»); c) cita de Rom, 12, 1; d) Orígenes, con errata (en H y en N) de «Teofrasto» por «Teofilacto». <<

[77] L-32. La sugerencia de que un «admirador» de Spinoza pudiera «sublevar al pueblo» contra él (C-32) resulta extraña, pues el único así calificado es Saint-Glain (L-19 [a]), aun cuando el ambiente creado tras la muerte de J. de Witt era explosivo (N-55). En cambio, el término «magistrado» suele designar la autoridad política y/o administrativa y en contextos muy diversos: asignación de tutor a Spinoza (N-43), salida de Amsterdam tras la excomunión (L-11, 13), falsa estancia en Ulm (B-18), teoría de L. A. Constans (C-34), edición del TTP en Hamburgo (C-37). La actitud que se le atribuye, recuerda la que habría tenido ante el asesinato de los de Witt (N-59), y escenifica la versión que dio Colerus de su regreso de Utrecht (C-30). <<

[78] L-33 [a]. «Allusion au»… H —-— C’est un livre que l’auteur a fait en latin intitulé… N. <<

[79] L-33. La repetición de la noticia sobre la traducción francesa del TTP, ya dada con detalle antes (L-19), ¿no podría desvelar algo así como la querencia del autor, Saint-Glain, por su propia obra? <<

[80] L-34. Acerca de las mujeres: C-5-6; N-96. 2 y TP, 11, § 4. <<

[81] L-35. Lucas no parece estar bien informado sobre la enfermedad de Spinoza (B-5, K-9, C-64 y C-66/3 en relación a N-80 y N-83). En cuanto a las fechas de la muerte y del nacimiento, ni Colerus (C-1 = C-75) ni Lucas (L-35: «45 años o en torno a ellos») se molestan en cotejarlas (cfr. J-4, B-5, K-7). <<

[82] L-36. «Il étoit d’une taille médiocre»… H —-— Que si l’on désire de savoir aussi quelque chose de son port et de sa façon moyenne plutôt que grande. Il étoit… ad N. <<

[83] L-36. «Il avait les traits… et l'air Portugais»… H —-— Il avait la mine assez agréable et qui engageait insensiblement… N. <<

[84] L-36. La fisonomía de Spinoza descrita aquí por Lucas responde punto por punto a la de Colerus (C-24), como se ve cotejando los rasgos del primero con los del segundo en orden alfabético: (1) cabello rizado y negro/cabello negro y rizado, (2) cejas largas y negras/cejas del mismo color, (3) estatura media/estatura media, (4) facciones bien proporcionadas/rasgos del rostro bien proporcionados, (5) fisonomía de judíos portugueses/fisonomía de aspecto portugués, (6) tez bastante morena/piel muy morena. El único rasgo que añade Lucas es (7) ojos pequeños, negros y vivos. Difícil resulta, pues, negar que uno copia aquí del otro. Por lo demás, cabe suponer que, por ser real, el rasgo del pelo es el único en el que habían coincidido también los dos españoles, que le vieron con 26 años de edad (1658-1659): «cabello negro/cabello largo y negro». Pues, en lo demás, sus datos habían sido vagos: «buen cuerpo/buen cuerpo», «buena cara/buen rostro», y poco más (N-45, N-46). <<

[85] L-37. La primera frase, con el inicio de la segunda, recuerda el texto bíblico (Sap. 4, 13), «consummatus in brevi, explevit tempora multa», recitado en liturgias de difuntos jóvenes. Pero el sentido religioso de lo que sigue, «placita enim erat Deo anima illius, propter hoc properavit educere illum de medio iniquitatis» (vs. 14), marca su distancia con Spinoza y su identificación entre «virtud» y «saber» (L-26, 29, etc.), junto con la distinción entre «salvación por el conocimiento» y «salvación por la fe» (TTP, 7 y nota 157; 15, y nota 315: «al fin, la verdadera salvación no la alcanzaría el hombre por la fe y sus obras, sino por la luz de la razón y sus acciones»); E, 5/41e). <<

[86] L-38. «Il a eu le bonheur de mourir»… H —-— et il se peut dire heureux d’être mort… N. <<

[87] L-38. La expresión original («dernières guerres»), la misma utilizada antes (L-22), no deja dudas de que alude en ambos pasajes a la guerra entre Francia y Holanda (1672-1678). No resulta, en cambio, clara la alusión a personas «presentes», también en plural, en la muerte de Spinoza, ya que Colerus afirma que con él solo habría estado un médico, L. Meyer. **<<**

[88] L-38. El término «parricidio», usado aquí por segunda vez (L-26), añade al afecto de hijo la violencia de la muerte. Cabe conjeturar que Lucas lo aplica a una posible muerte violenta de Spinoza, como supone que éste lo había aplicado a la de Jan de Witt (L-26). De esta forma su «panegírico» del filósofo se transforma, al final, en «oración fúnebre», lo cual es plenamente coherente. <<

[89] L-39. Las palabras iniciales de este párrafo también tienen resonancias de la liturgia de difuntos: «quia nos, qui vivimus, qui relinquimur in adventum Domini» (1 Tes., 4, 15); «deinde nos, qui vivimus, qui relinquimur, simul rapiemur» (Ib. 4, 17). Carecen, sin embargo, de su dimensión transcendente (L-40). <<

[90] L-40. La inmortalidad de Spinoza se reduce, según Lucas, al recuerdo que otros mantengan de sus escritos y doctrinas. Por el contrario, el autor de la *Ética* la hacía consistir en la conciencia de si mismo, de Dios y de las cosas: «sui et Dei et rerum aeterna quadam necessitate conscius, numquam esse desinit, sed semper vera animi acquiescentia potitur»). **<<**

[91] L-41. Claro paralelismo con C-32 y C-51. <<

[92] L-42. Los datos de Lucas sobre L. Antistius Constans y L. Meyer tienen claros paralelismos con los de Colerus (C-34, C-35, C-36); y su opinión sobre el primero coincide con la de Leibniz (*Teodicea*, n.º 375: GP VI 338 s.; en Freudenthal, p. 236). Radbodus H. Schelius (1622-1662), historiador y político, publicó *Libertas publica. Liber posthumus*, Amsterdam, 1666 (reed. en *Opuscula politica*, Leiden, 1772, pp. 457-486). Sorprende, en cambio, que Lucas escriba (quizá por errata) «Hooft», en vez de «Hove», ya que el texto alude (*Stathouder* y *ministros* o predicadores calvinistas) a Jan y Pieter van den Hove: N-71 (*92*) y no al poeta P. C. «Hooft» (J-17). **<<**

[93] L-43. Glazemaker, probable traductor de TTP y OP (C-38). En cuanto a Perrot d’Ablancourt (1606-1664), es un traductor francés de obras clásicas. El único dato que no aparece en Colerus es, pues, el de A. Joh. Cuffeler (ca. 1637-94), al cual aluden otros documentos. Por un lado, entre las personas importantes, que protegerían a Spinoza, se incluye, al lado de C. Burgh, J. Vroesen y J. Hudde, «en La Haya, a Cuffeler, el retoño de una familia muy influyente» (Freudenthal, (20), p. 268). Por otro, P. van Gent, en una carta a Tschirnhaus (15 mayo 1683), califica a Cuffeler de «summus amicus» de Spinoza (Klever (20), 1997, p. 143). Y, dado que esta expresión es análoga a la empleada por J. Rieuwertsz, cuando dice a Stolle/Hallmann que el «Rector en La Haya» y Hudde «habían sido muy buenos amigos suyos» (de Spinoza) e hicieron posible la recogida de sus manuscritos y la edición de OP, cabría pensar que él fuera dicho «Rector». Pero no le cuadra ni que regrese a Amsterdam ni que se haya borrado su nombre en cartas (N-96. 5n). <<

[1] N-1. Este texto completo, junto con otros documentos de la época sobre la expulsión de los judíos de España, se puede leer ahora en Albiac, (22), 1987, pp. 455-457 y ss. <<

[2] N-2. Recordemos que en Amsterdam y en La Haya se conservan los «Archivos Notariales», a nombre de sus distintos titulares, y que de ellos ha tomado Vaz Dias éste y otros muchos documentos sobre Spinoza. Por lo demás, el barco, que iba cargado con bayetas de hilo, pieles de búfalo y balas, fue apresado en el extremo occidental de Francia. En fin, Manuel R. Espinoza es el alias de Abraham Espinoza de Nantes (N-4). <<

[3] N-3. Informe de la Inquisición Portuguesa, del año 1613, basado en su investigación sobre las personas ausentes de Vidigueira antes de 1605. La fecha final es de Coelho, y con «año del perdón» se alude al precepto judío (*Deut*. 15), que debía cumplirse cada siete años. Según este texto, los abuelos paternos de Spinoza eran Pedro Rodríguez Espinoza/alias Isaac Espinoza y Mayor/Mor Álvarez. Y los bisabuelos paternos eran: Fernando Espinoza y Gabriel Álvarez. El filósofo heredó, pues, el apellido «Espinoza/Spinoza» del bisabuelo paterno. Y su padre, Miguel/Gabriel, llevaba el nombre (Gabriel) de su propio abuelo. Añadir que los rasgos o facciones de «la mujer» (Maior Álvarez) y de un hijo y una hija, aquí descritos, son los únicos que, aparte de los de Spinoza, se conocen de su familia (N-45, N-46, N-95, etc.). <<

[4] N-4. Su firma en este documento es «Abraham Jeserun despinoza»; pero, a continuación, firma también «yeserum» o «Jeserum», o «Jesserum», etc. (Vaz Dias, p. 118, p. 122). La hermandad, fundada el año anterior (1615) con 20 socios, llegaría a tener 400 en 1683 y un capital de 80.000 florines (Méchoulan, 1991, p. 50). <<

[5] N-5. Se trata de dos portugueses, a saber, Juan de Haro y el ya conocido (N-4, etc.) Manuel Rodríguez Espinoza. Vaz Dias (p. 123/3) da el texto original portugués, junto con su versión inglesa y otra versión (original) más larga en francés, la cual menciona a otras personas y aclara que los sacos rescatados eran «quince» y que, al parecer, unos y otros debían ser evaluados. <<

[6] N-6. Vaz Dias cita este personaje para no confundirlo con Abr. «Espinoza» ni con los de esta familia. <<

[7] N-7. La sinagoga «Bet Jacob» fue la primera que existió en Amsterdam (ca. 1597, con Jacob Tirado y Joseph Pardo); después se crearán otras dos: «Bet Israel» y «Neve Shalom» (cfr. Nadler, pp. 39-41, etc.). Las cuotas aquí pagadas lo son en calidad de tasas («finta»), ya que «promesa» (oferta o donativo libre) aparece en blanco e «imposta» (por capital) no se menciona (cfr. N-39). Añadir que Abraham ocupó, a la vez, puestos en la dirección del cementerio (1618-1630). <<

[8] N-8. Hemos reunido estos tres textos para que se vea mejor su significado. Sus fuentes son las siguientes:

1. Texto original portugués en: Coelho, p. 445, nota 94, el cual solo remite a Révah, pese a que ya Vaz Dias (p. 193) había indicado como fuente el «Livro de ydades» y traducido su contenido exacto.

2. Texto original portugués en: Coelho, p. 446 y nota 96, el cual remite al «Livro de Bet Haim», p. 39).

3. Texto original portugués, pero incompleto, en: Coelho, p. 446 y nota 97, el cual remite a «Livro de Bet Haim», p. 93. Texto completo, en traducción alemana, en: Walther (1998, p. 156/2), el cual completa la referencia (ed. Pieterse, 1970, p. 93). Texto portugués completo en Walther (2006).

Añadir que, según este texto (N-8), Baruch Senior y su esposa, María Nunes, son los padres de Hanna Débora, segunda esposa de Miguel Espinoza (cfr. N-41), alias Gabriel Álvarez (N-3n), los cuales serán los padres de Spinoza (N-43). Por otra parte, «la bella María Nunes», que, según la versión novelesca de Barrios, habría llegado a los Países Bajos (1593-1597) a través de Inglaterra, aparece en otro documento de Amsterdam contrayendo matrimonio con su primo, Manuel Lopes (28 nov. 1598: Nadler, pp. 25-27; Albiac, ((22), 1987 pp. 391-396 recoge otras versiones). Ahora bien, no nos consta que el «Baruch Senior» de nuestros textos sea el «Manuel Lopes» del otro ni tampoco, por tanto, que la María Nunes casada con el primero sea la que se casó con el segundo. <<

[9] N-9. Vaz Dias sugiere que pudiera tratarse de un «affaire» entre el señor y su criada. <<

[10] N-10. Este Isaac parece ser el mismo de Rotterdam —a donde se había ido antes y morirá en 1627 (N-18)— y se supone que es hermano de Abraham y padre de Miguel. La expresión «de la casa» es vaga; pero, si se la coteja con las noticias que siguen, relativas a otros niños muertos o abortivos (N-11, N-12, N-14, N-17), se puede colegir que este «niño» fuera nieto de Isaac, como el siguiente lo es de Abraham (cfr. N-17 y N-25), y que Isaac, padre de Miguel, también tuviera «casa» en Amsterdam. <<

[11] N-11. Por lo dicho en nota a N-10 suponemos que se trata de un hijo de Raquel y de Miguel Espinoza. <<

[12] N-12. Puesto que aquí se menciona un hijo de Miguel Espinoza, es de suponer que ya estaba casado desde ca. 1620 con Raquel, su primera mujer (N-17) (cfr. Meinsma, p. 77 y nota 58). <<

[13] N-13. No hemos hallado información complementaria sobre este «David Israel». No obstante, cabe señalar que «Vilha Lobos» se llamaba Abraham Israel (N-6) y que en la «familia» de Spinoza existe un «David», hermano de Hanna Débora (Walther, 2006: cuadro genealógico). <<

[14] N-14. Traducimos por «una niña prematura» lo que Freudenthal transcribe por «een onvoldragen Kind». Walther (1998, p. 157, n.º 4) dice «una niña nacida muerta», remitiendo a «Livro de Bet Haim, ed. 1970, p. 107». Lo importante es que, si antes se atribuía un niño a Miguel Espinoza (N-12) y ahora otro a su mujer (N-14), es decir, a Raquel (N-17), nuestra hipótesis se confirma: sus hijos no iban adelante, sino que se malograban, por aborto o mal parto. ¿Enfermedad de la madre o también parentesco en segundo grado de los padres («primos carnales»)? (N-15, N-25). <<

[15] N-15. Como estamos viendo, la familia o parentela de los «Espinoza» era numerosa en Ámsterdam (*Índice analítico*). **<<**

[16] N-16. Gabriel Álvarez/alias Miguel Espinoza es «yerno» de Manuel Rodríguez Espinoza/alias Abraham Espinoza, porque está casado con una hija de éste, a saber, Raquel Espinoza (N-14, N-17). Por eso tenía negocios con su tío y suegro, como después con su primo y cuñado, Jacob (N-25, N-29, etc.). <<

[17] N-17. Raquel Espinoza, primera mujer de Miguel Espinoza, era prima hermana suya, de donde podrían proceder sus abortos, etc. (N-10, N-12, N-14, N-16). Y ello permite colegir que de este primer matrimonio no le quedó a Miguel ningún hijo, y que le surgieran problemas de herencia con su primo Jacob (N-29). <<

[18] N-18. Se trata del padre de Miguel, hermano de Abraham, los cuales salieron con sus padres —Pedro Rodríguez y Mor Álvarez— de Vidigueira hacia Nantes, antes de 1605 (N-3). En sus funerales no aparecen ni su hijo Miguel ni su sobrino Jacob, sino solo el hermano Abraham, con otras diez personas (Walther, 1998, p. 159/9). De ahí no cabe, sin embargo, concluir que el hijo no se llevara bien con su padre, Isaac, puesto que Miguel (y su esposa Raquel) debían de tener muy buenas relaciones con Abraham y éste con su hermano y consuegro (N-16). <<

[19] N-19. Hemos reunido en este párrafo tres documentos relativos a la edad de Miguel Espinosa. Su año de nacimiento sería: 1) 1589 para oct. 1627; 2) 1588, para febr. 1633; 3) 1688, para nov. 1634. Por tanto, los tres le dan la misma edad «aproximada», es decir, que suponen el mismo año de nacimiento (1588/1589). <<

[20] N-21. «Ets Haim» (*Árbol de la vida*) es una sociedad, fundada en 1637, para organizar y dar respaldo económico a la escuela «Talmud Torá». Aunque destinada a los estudios superiores, «no tardó en funcionar como colegio talmúdico para chicos mayores y tomó a su cargo la preparación formal de los rabinos» (Nadler, p. 97; cfr. N-30, N-31). Por otra parte, «diputado» era el máximo cargo de la comunidad judía, es decir, miembro de su «Comité directivo» (*Mahamad*). Miguel Espinoza había ingresado en ella en 1616 (N-5), cotizaba junto con su suegro Abraham (N-7) y participó siempre en su dirección (Vaz Dias, p. 117/2 y 4, p. 119/5 y 6; cfr. Nadler, pp. 42-46). <<

[21] N-22. Por el informe económico, que Vaz Dias adjunta (pp. 128-129/2-b) al anterior, consta que Miguel Espinoza, todavía en 1650-1652, pagaba el alquiler por esta vivienda, a un tal Willem Kick, por lo cual se supone que la familia vivió siempre en la misma casa. Por otra parte, hay que recordar (C-2, nota; Vaz Dias, p. 139/2-a) que «Vlooienburg», del que hablan éste y otros documentos notariales (N-32), es una amplia zona, comprendida entre Breedestraat, Leprozengracht, el río Amstel y la desembocadura del Zwanenburgwal (puente-de los cisnes) (Vries, pp. 21-22). Dentro de ella se sitúa el Burgwal (C-2n), por otro nombre el Houtgracht (N-97.1: Monnikhoff). Es en esta zona, del Waterlooplein, donde hoy se yerguen el Palacio de la Música y el Ayuntamiento. Más datos sobre las viviendas de Spinoza: N-97 y notas. <<

[22] N-23. La importancia de este texto, publicado facsímil por Meijer, es que «Baruch»/Baruj aparece aquí por primera vez en documentos judíos y como «hijo» de Miguel. Su nombre está tachado, sin duda después de haber sido excomulgado; Isaac es calificado de «hijo» en los dos casos y Abraham solo en el primero, aunque debe de ser el mismo individuo en ambos. Por el orden se supone que Isaac es el mayor de los tres y que «Abraham» es el tercer hijo varón, un alias de «Gabriel», con el que se le nombra en otros documentos (v. Espinoza, Gabriel/Abraham). Los cuatro, el padre con sus tres hijos, son pues, miembros fundadores de la «Ets Haim» (N-21, nota; Nadler, p. 97; Albiac, (22),1987, p. 83, notas 81-82). <<

[23] N-24. El padre del filósofo firma aquí «Michael despinoza», pero el apellido familiar ya ha aparecido en varias formas: «Spinosa» (N-2), «de Espinhosa/despinhoza» (N-3), «despinosa» (N-19.1) y «Espinoza» (N-19.2-3), «despinosa» (N-22), «despinoza» (N-24), etc.; cfr. C-1n, N-41n. La sociedad aquí aludida tenía por objeto apoyar a las jóvenes, proveyéndolas con cierta «dote» en orden al matrimonio. <<

[24] N-25. Jacob, hijo de Abraham, es cuñado de Miguel, porque éste estuvo casado con Raquel (N-17), hermana de Jacob, y Abraham era hermano de Isaac, padre de Miguel. Esta noticia (N-25) supone que Abraham murió después de 1625/1 dic (N-16), fecha en que otorgó poderes a Miguel Espinoza, y antes de 1637/22 dic. (este doc.), lo cual es coherente con el hecho de que dos hermanos suyos murieron antes (Sara: N-15, 1625/7 enero; Isaac: N-18, 1627/9 abril). <<

[25] N-26. Este documento, que sigue a otro, firmado en la casa mortuoria del deudor —13 de junio, 1638—, donde su mujer se negó a aceptar una letra (Vaz Dias, p. 132/7/1), y a otros anteriores —de 25 de abril y 8 de junio (Vaz Dias, p. 145/f-g), es la clave de que Miguel fuera el «fiador» de Pedro Henríquez, en bancarrota, cuyas consecuencias legará él a sus propios hijos (N-43). <<

[26] N-27. La letra de cambio estaba librada en Hamburgo (1638, 31 agosto), a nombre de Pedro Henríquez, y aceptada por Miguel Espinoza en Amsterdam. Por otra parte, en los índices del Banco de Cambio de Amsterdam aparece Manuel Rodríguez Espinoza, alias de Abraham, con una cuenta de avalista entre 1625-1628; y en 1631, paga 65 fl, a la vez que Miguel Espinoza paga 78 fl (Vaz Dias, p. 127, nota a n.º 9, fin). Debió de morir entre 1631 y 1637 (cfr. Meinsma, p. 77 y nota 56); se ignora, sin embargo, por qué su lápida no aparece en Ouderkerk. En cuando al padre de Spinoza, su situación económica fluctuó según el contexto, con demasiada frecuencia problemático (N-26, N-43). <<

[27] N-28. Si han sido correctas nuestras lecturas e hipótesis, Débora habría dejado a Miguel cinco hijos: Miriam (1629-1651), Isaac (ca. 1630/31-1649), Baruch/Baruj (1632-1677), Gabriel/Abraham (ca. 1634-d. 1671: N-47) y Rebeca (ca. 1636-1695). Que Gabriel y Rebeca fueran hijos de Raquel no parece acorde con sus abortos y mala salud (N-10, 11-14, etc.). No obstante, si H. Débora era tuberculosa de herencia y transmitió la enfermedad a Spinoza, como parece suponer Schuller (N-62), puesto que murió de tisis (J-4), no fue porque la cogió «a los veinte años» (C-64), sino porque afloró o se expresó a esa edad. <<

[28] N-29. Estos documentos ejecutan otro (26-1-1639) (Vaz Dias, p. 134/9), que no añade datos nuevos. Los negocios comunes, de Miguel con Abraham y, después, con su hijo Jacob no debieron de resultar muy ventajosos para el primero, ya que en el último acuerdo se compromete a pagar tres veces más que en el primero, porque debió de haber pérdidas. «Grancairo en Palestina» no puede ser el «Gran Cairo», nombre con el que bautizaron los españoles a la península de Yucatán en 1517. Se piensa más bien en «El Cairo». <<

[29] N-30. Hemos traducido del original portugués de 1639, pues la versión de Franco Mendes (en Albiac, (22), 1987, pp. 395-396), sustituye a «Salom» (5) por «Pardo» (detrás de Morteira y antes de M. ben Israel), e invierte su orden de esta forma: Morteira, Pardo, M. ben Israel, Aboab, Baruch, Gómez, Faro, M. de Castro. Como se ve, aquí se enumeran 8 profesores (v. N-31 y nota). Por este y otros muchos textos (N-44) consta que el idioma familiar de la comunidad judía era el portugués. Lo confirma Spinoza, aludiendo a una experiencia de su infancia, pues dice que los acentos fueron introducidos para que los rezos del sábado no se leyeran demasiado a prisa (GLH, cap. 4, p. 9 = Gb, p 295/12-25). Y, al referirse a los diptongos, cita como ejemplo «*debarau*», y añade que «los judíos lusitanos, sin embargo, suelen pronunciar “*debarav*”», aludiendo al hecho de que sus sonidos finales eran, como en gallego, más cerrados (GLH, cap. 3, p. 5 = Gb, I, 291/13-17; cfr. J-75b/notas). **<<**

[30] N-31. (a) *Comentario*. Este texto está tomado de «Árbol de las Vidas» (1684, p. 63), obra de Daniel/Leví de Barrios (1635-1701), militar y poeta español converso, incluida en la introducción de su historia en verso de la comunidad judía de Amsterdam, «Triumpho del govierno popular». Salta a la vista que el autor o traductor (él mismo), tiende a acentuar lo español, pues en N-31.3 añade «en español» y en N-31.4 interpreta «ladino» (español en caracteres hebreos) como «en castellano». No obstante, esta expresión es más apropiada que «in the Roman Language» (Vaz Dias (p. 148 y p. 151), como lo confirma el hecho de que en esas dos clases se usaban como textos de referencia dos libros en español: la «Biblia de Ferrara» (ed. 1553 = N-71 (*11*) y el *Humas de Parasioth* (Amsterdam, Benveniste, 1643: selección del Pentateuco y los Profetas); Belinfante, (20), p. 27/52).

En cuanto al contenido, la mayor diferencia con el texto oficial (N-30) es que omite a Menasseh, por lo cual no son ocho los profesores. Quizá porque la función a él asignada, «pronunciar un sermón» o algo por el estilo, no era dar clases curriculares (Vaz Dias, p. 151, p. 154). Por lo demás, estas dos descripciones parecen suponer que una «clase» no coincidía con un grado o «curso» de estudios, ya que solo había seis, cuatro de nivel inferior y dos de nivel superior (Belinfante, (20), Nadler, (20); o tres y tres (Walther, (20), 1998, p. 208, aunque éste parece haber corregido a 7 (4+3) en la ed. de 2006.

(b) *Otros documentos*. Aparte de las dos versiones aquí recogidas, existen otras tres. La muy temprana también (1649), de Sabbatai Horowitz/Hurwitz (ca. 1590-1660), afirma que la enseñanza incluía, no solo el «Pentateuco», sino también la «Mishná»/Michná y la «Guemara», y los comentarios de Raschi en apéndice o «Tosafot» (texto alemán en Freudenthal, 297).

La versión de Sabbatai Bass (1641-1718), incluida en su escrito «Los labios de los durmientes» (*Sifté Yeshenim*, Amsterdam, 1680), es la preferida por J. Freudenthal (Ib., pp. 209-210 y p. 297), por Belinfante (20),

1977, p. 74: texto en francés; cfr. pp. 26, 30) y por S. Nadler (pp. 96-100), entre otras razones porque solo incluye «seis estratos» o grados, lo cual dicen estar más acorde con la realidad. Pero lo cierto es que no deja claras las funciones de algunos profesores y grados, ya que en 4.º grado parecen superponerse Baruch y Salom; y, además, Menasseh ben Israel parece haber sido solo el sustituto de Aboab en 5.º/6.º grado (pp. 98-110), al menos, durante parte de la década que éste pasó en Brasil (1642-1652). En esta época, si Spinoza no fue alumno suyo, pudo haber utilizado su manuscrito «Safah berurah/lengua clara/Labia clara de gramatica haebraea» (1641/1647: cfr. A. J. Klijnsmit, 9.2, 1990).

En otros aspectos, en cambio, la descripción de Bass es la más completa de la enseñanza judía, ya que alude a la biblioteca y los horarios, y, sobre todo, al contrato de profesores particulares o privados y a la enseñanza de otros idiomas, etc. «Para el tiempo que los niños están en casa, cada padre tiene un profesor que les enseñe a escribir el idioma extranjero y el sagrado» (cita de Bass, en Albiac, (22), 1987, p. 84; trad. esp. de Hurwitz y de Bass: Ib., pp. 83-84).

Mucho más personal, a la vez que más general en su contenido, es la tercera versión aludida, la de David Franco Mendes (ms. 1769), la cual ha sido elegida y traducida en este contexto por M. Walther (1998, p. 205-206, n.º 40). <<

[31] N-32. Los dos documentos aquí recogidos han sido objeto de múltiples estudios e hipótesis por su doble alusión: al pueblo de origen de Miguel Espinoza y al barrio de su residencia en Amsterdam. A este último, llamado aquí «Vlooienburg», ya nos hemos referido (N-22n). En cuanto al primero, el lugar de procedencia de la familia de «Spinoza», ha sido un auténtico rompecabezas durante un siglo, por la dificultad de descifrar el nombre en el manuscrito original y de situar el lugar en Portugal. Meinsma, tras sugerir que el manuscrito hubiera sido «masacrado», dio dos lecturas, «Viugère» y «Vieiger», y sugirió «Figueira, cerca de Coimbra» como el lugar en él indicado (p. 77 y notas 57-58; p. 78 y notas 61-62). Freudenthal, aunque dio tres formas del original («Viguère», «Viguere», «Vieiger»), aceptó «Figueira» como su referencia (p. 111, n.º 17; p. 256, nota; 1904, p. 20). Finalmente, Dunin-Borkowski, aunque contó con la correcta lectura del nombre en los dos manuscritos («Vidigere» y «Vidiger»), para él copiados por W. Meijer, solo ensayó otras formas y lugares falsos: «Viguera, cerca de Logroño», «Vidiferre, ayuntamiento de Oimbra, en el partido de Verín» (Orense) y «Vidiguera, en el sur de Portugal» (Dunin, I, 1910, pp. 81-86 y 538-539).

Ni en Meinsma ni en Freudenthal ni en Dunin aparece el nombre, que hoy se da por correcto, «Vidigueira», el cual fue sugerido por J. Carvalho (1930, pp. 395, 398), si bien intentó justificar su correcta intuición con lecturas erróneas de otros (p. 380: 28-4-1641; p. 384 y nota 39; cfr. pp. 378, 384). A pesar de que, dos años después, Dunin dio la identificación correcta, al afirmar que el padre y el abuelo del filósofo, «son oriundos de Vidigueira» ((20), 1932, p. 9), los equívocos siguieron en expertos como Dujovne (1944, I, p. 51) y T. de Vries (p. 21). Fue, por fin, Coelho quien parece haber resuelto de forma definitiva el enigma, al publicar un documento inquisitorial (N-3), por el que nos consta que el padre de Spinoza, Miguel, nació en Vidigueira. <<

[32] N-33. Se trata sin duda de un hijo de Miguel Espinoza y hermano de Spinoza; y se suele suponer que se refiere a Isaac, que sería el mayor de los varones (N-23.2), nacido quizá hacia 1630. <<

[33] N-34. Si Miriam se casó con 21 años, había nacido en 1629, y era, por tanto, la hija mayor de Débora, ya que Raquel había muerto en 1627 (N-17). Y, si no firmó, es porque sería analfabeta, como por entonces la mayor parte de las mujeres. Samuel, en cambio, tenía 22 años, por lo cual había nacido en 1628, y aún estudiaba. Y de hecho, aparece en la lista de alumnos de Morteira en 1651 (Vaz Dias, 148/-149, n.º 2), llegaría a ser rabino, profesor y haham, y era suficientemente culto como para revisar una edición de la Biblia (ed. 1661), pronunciar el panegírico de Morteira en su muerte (febr. 1660) y dedicarle una poesía. Muerta Miriam del primer parto, Samuel se casó con su hermana Rebeca, de la que tuvieron dos hijos, Miguel y Benjamín, falleciendo él mismo pocos meses después de Morteira (nov. 1660), y ella mucho después en Curaçao (1695) (Walther, 1998, pp. 166-167: § 20). Hay noticias de otros «de Casseres/Cáceres» en Ámsterdam: Mosez (1596), David (1604), Francisco (1612) y Daniel (1632, 1642) (Meinsma, p. 80, nota 79*; pp. 83-84 y nota 96; p. 108, nota 96*; p. 214, nota 93; Carvalho, p. 381; Méchoulan, 1994, pp. 51-52). <<

[34] N-35. Vaz Dias transcribe «D» (tres veces), «Cáceres» (dos) y «Semuel» (una). Se supone que Miriam murió del primer parto, del que nació Daniel de Cáceres, el cual con 26 años iría con su tía y madrastra, Rebeca Espinoza, a reclamar la herencia de su tío, «Spinoza»: N-66. <<

[35] N-36. Por este testamento de Ester, redactado en portugués, quizá porque no sabía ni escribir ni leer el holandés, y firmado por dos testigos y el notario, la tercera esposa de Miguel deja a éste todos sus bienes, lo cual hace suponer que este matrimonio, igual que el primero, no le dejó hijos, nada extraño por haberse casado ella con 40 años (N-32) y no haber tenido buena salud (N-36, 37 y notas), mientras que él tenía cinco. Tanto más cuanto que por documentos no recogidos aquí consta que, aunque su negocio fue bastante bien entre 1640-1652, a partir de entonces sufriría un fuerte declive, a causa de la guerra con Inglaterra (1652-4) (cfr. Vries, pp. 30-31) y de la quiebra de Pedro Henriques (N-26, N-27n), del que seguía siendo fiador (N-43; Vaz Dias, pp. 132, 145-147, 163, 169). <<

[36] N-37. Entre el testamento de Ester (N-36) y su muerte (N-37) ha pasado justamente un año. A los seis meses, morirá también su marido (N-38), por lo cual se confirma que fue ésta una época aciaga para la familia de Spinoza. <<

[37] N-38. De los datos citados (N-3, N-19, N-32, etc.) se desprende que el padre de Spinoza, Miguel Espinoza, murió a los 66 años de edad. <<

[38] N-39. Por estos documentos de la sinagoga consta que Spinoza comenzó a pagar por «finta» tras la muerte de su padre (N-38), por sucederle como contribuyente oficial o «jadid», igual que lo hará, junto con su hermano Gabriel, en el negocio familiar (N-40 ss). Su último pago fue el 29 de marzo de 1656, solo cuatro meses antes de ser expulsado de la sinagoga (N-44), período durante el cual se habría alejado de la comunidad judía. Pues su única «promesa» («nedabah») que no consta en el listado (5-12-1655), no supone ruptura. En cambio, después de su excomunión, le sucede Abraham Espinoza/alias de Gabriel, como lo confirma el hecho de que «Abraham» dejará de contribuir, cuando «Gabriel» abandone la ciudad (N-47; cfr. Vaz Dias, pp. 162 y 168). <<

[39] N-40. Por el primer texto consta que, en esta época, Spinoza tenía casa y sirvienta, lo cual sugiere que seguía viviendo en el domicilio paterno y con su servicio. Su litigio con los hermanos «Álvarez», quizá primos por su madre (N-8n, 43n), surgió porque Antonio le debía una letra de cambio de 500 florines, por lo cual lo denunció. Y, después de ganarle el juicio (1655, 4 mayo) y no haber cobrado, mandó encarcelarlo (1655, 7 mayo). Pero, el mismo día, al ser citado por el preso para llegar a un acuerdo, fue abofeteado y burlado por los tres. A pesar de lo cual, el ya filósofo (más que negociante) prefirió fiarse de sus promesas, de que le abonarían las deudas y los gastos ocasionados (Vaz Dias, 157-9/3-5). El comentario es obvio. Cabe dudar «si Spinoza llegó a ver alguna vez un céntimo de la cantidad, que los hermanos Álvarez le debían» (Nadler, p. 133). <<

[40] N-41. En este documento se conserva la primera firma autógrafa de «Bento de Spinoza» o «despinoza», con 23 años de edad. Noticias complementarias en: C-1n, N-24n, etc. <<

[41] N-42. También en este documento se conserva la firma autógrafa de Spinoza; ver N-41, nota. <<

[42] N-43. Que Bento es «hijo» de Miguel Espinoza consta por dos documentos citados (N-23.1: 1636 y 23.4: 1638). Pero en éste no solo se ratifica ese hecho (N-43.1 y N-43.2: 1656, 16 y 23 marzo), sino que se añade, en términos implícitos, pero claros, que su madre es «Hanna Débora». Se hace en estos términos: «Bento de Espinosa, hijo de Miguel de Espinosa, engendrado de Hanna <Débora> de Espinosa» (N-43.1) Este segundo hecho se confirma, porque Bento nació (1632) después de haber muerto Raquel (1627: N-17), primera mujer de Miguel, y antes de que éste se casara con la tercera, Ester (1641: N-32).

Por lo demás, A. B. Coelho (pp. 438-448) ha reconstruido el probable árbol genealógico del filósofo hasta la cuarta generación. Su conclusión principal es la siguiente: «(Baruch) es hijo y nieto y biznieto y tataranieto de judíos portugueses, la rama paterna ligada a Lisboa y al Alentejo, y la materna a Ponte de Lima y Oporto». Su base principal es un documento inquisitorial, fechado el 6-1-1605 en Vidigueira (N-3), según el cual Miguel Espinoza/alias Gabriel Álvarez Espinosa habría huido a Francia (Nantes) con sus padres y hermanos. Resumiendo sus tres cuadros, resultarían estas líneas ascendentes:

*Línea paterna de Spinoza*. (1) Miguel E. (padre); (2) Isaac E. + Mor Álvarez (abuelos paternos); Fernando E. + desconocida (bisabuelos paternos: de Isaac); (3b) Gabriel Álvarez + Catarina Roiz (bisabuelos paternos: de Mor); (4) Manuel Álvarez + Leanor Rodríguez (tatarabuelos paternos: de Isaac).

*Línea materna de Spinoza*: (1) Hanna Débora (madre); (2) Henrique Garcés + María Nunes (abuelos maternos); (3a) Francisco Bentalhado + Violante Gomes (bisabuelos maternos: de Henrique); (3b) Duarte Fernandes + Isabel Nunes (bisabuelos maternos: de María Nunes); (4a) Henrique Bentalhado (tatarabuelo materno: de Duarte) – (4b) Manuel Lopes (tatarabuelo materno: de Isabel Nunes) (A. B. Coelho, pp. 445, 448; cfr. N-3).

La situación de Spinoza se entiende mejor a la vista de este documento (N-43), ya que por él consta que la Oficina de Huérfanos del Ayuntamiento de Amsterdam le asignó un tutor, sin duda a petición propia, en el momento en que él previó su próxima salida de la comunidad, a fin de evitarse los problemas ligados a la herencia de su padre. Su hermano Gabriel, en cambio, prefirió seguir intentando sanear la empresa familiar, por lo cual no pidió tutor; y siguió con ella hasta 1664, en que también él desistió y optó por dejar el país (N-47). Añadir que la colaboración de los dos hermanos en la empresa desmiente que Spinoza hubiera dejado la casa familiar, antes de su excomunión, a causa de la actitud adversa de sus «hermanos» (y del cuñado, Samuel de Cáceres), como si éstos hubieran intentado excluirle de la herencia. Si este intento fuera cierto, habría que situarlo después (cfr. C-3, C-4; L-11; Meinsma, p. 122/notas 49* y 50; pp. 513-517: textos de Stolle). <<

[43] N-44. El documento original, en portugués, publicado por primera vez por J. van Vloten (1862), está transcrito en el «Livro dos Acordos da Naçam», ahora en los Archivos Municipales de Amsterdam: P. A. 334 19, fol. 498 (H. Méchoulan, en Meinsma, (20), p. 141/59n; fotocopia del manuscrito original en: Belinfante, (20), p. 38). En cuanto a su contenido, añadir que a Baruch se le acusa de «malas opiniones», o mejor, de «horrendas herejías», y de «enormes obras», sin especificar ni unas ni otras. Se añade, en cambio, que la decisión fue tomada en su «presencia» y «con su acuerdo», lo cual hace pensar en actos previos a la proclamación de la sentencia, en la cual es probable que los rabinos I. Aboab y S. L. Morteira participaran; y no, en cambio, Menasseh, porque estaba en Londres (C-32n; Méchoulan, 1987). Por lo demás, aunque el tono fuera menos dramático que el texto «general» recogido por Colerus (C-17-18), el hecho implicaba una maldición religiosa y una expulsión efectiva de la comunidad. Sobre la «Apología», que él habría escrito por entonces en español: *Índice analítico*. <<

[44] N-45. Juan de Prado (1614-1672), natural de Lopera (Jaén) y médico por Alcalá y Toledo, huido de la Inquisición de Sevilla (1652), vive en Amsterdam como médico y judío practicante, y en relación con heterodoxos, como Daniel Ribera y Spinoza. Excomulgado por las mismas fechas que éste (1656), después de arrepentirse, es excomulgado de nuevo y huye a Amberes (1660). Aunque intentó volver al catolicismo, no fue admitido. <<

[45] N-46. Estos dos textos en español (N-45 y N-46), publicados por Révah (1959) y concordantes en lo esencial, demuestran que Spinoza seguía viviendo en Amsterdam en marzo de 1659 y que sus ideas eran antijudías y próximas al deísmo (L-2-7, 27-30). Llama, en cambio, la atención la diferencia de edad que los dos testigos calculan a Spinoza: 24 años, Solano; 33, P. de Maltranilla. Por el contrario, en la fisonomía y en las ideas, ambos coinciden (cfr. L-36n). <<

[46] N-47. La expresión «Bento Gabriel», usada para designar la empresa o firma comercial de ambos hermanos, «Bento y Gabriel», en 1655 (N-42), parece confirmar que ésta siguió siendo la misma bajo la dirección de Gabriel. Ahora bien, el hecho de que éste no pagara «imposta» (Vaz Dias, 191-193) y, al fin, se fuera al extranjero hace suponer que el negocio no le fue bien. Por otras fuentes parece que fue este mismo Gabriel/Abraham Espinoza el que, años más tarde, se trasladó de Barbados a Jamaica (ambas islas en las Antillas y bajo dominio inglés), donde obtuvo la nacionalidad, ya en 1667 (Vaz Dias, 178-187; Vries, pp. 21, 33, 43), o cuatro años más tarde (Walther, 1998, pp. 245-246, n.º 62: doc. de 22 de junio de 1671, a nombre de «Abraham Espinoza de Jamaica»). <<

[47] N-48. El texto citado es el final de un escrito, firmado por 53 anabaptistas de Voorburg, en réplica a otro escrito, no hallado, el cual iba firmado, entre otros, por Tydeman, el hospedero de Spinoza (1663-1669), y que éste habría redactado. El hecho, para nosotros marginal, fue que, tras la muerte del antiguo párroco, el grupo de Tydeman solicitó al gobierno de Delft que nombrara como sucesor a un tal Van der Wiele, de Zelanda. Para desacreditar la solicitud del primero, el segundo grupo acusa a Spinoza de ateo y de persona peligrosa para la convivencia. Añadamos que, por la misma época, Willem Goeree (C-12) asociaba, como hiciera O. Borch, su ateísmo con el de F. van den Enden. «No nos ha sido difícil adivinar más tarde que también Spinoza ingurgitó de su maestro bien pocos buenos principios. Éste difundía con gran libertad a todos los vientos sus ideas irreligiosas y alardeaba de haberse desembarazado de la fábula de la fe» (en Meinsma, p. 192, nota 52; extracto en Freudenthal, pp. 232-235, n.º 56. En la edición, de 1705, W. Goeree dice haberlo redactado 40 años antes). Spinoza se hace eco de este ambiente adverso en Ep 30-II, sept. 1665). <<

[48] N-49. Las relaciones de Spinoza con Chr. Huygens en Voorburg, donde éste tenía su finca de campo y residía en vacaciones (1663-1666), se conocen por su *Correspondencia*, ya que hablaba de óptica con él y con otros como Hudde, Jelles, Leibniz, Tschirnhaus, etc. (cfr. Domínguez, (8.1), notas a Ep 26, Ep 32, Ep 33; Ep 34-36, Ep 45-46, Ep 63, etc.).

No deja, sin embargo, de sorprender el trato un tanto despectivo, que el ilustre científico dispensa al «Señor Spinosa» (1 y 8), «nuestro judío» y «nuestro israelita» (5-6), «el judío de Voorburg» (3-4). En lo cual viene a coincidir con Oldenburg, reconocido amigo del filósofo, el cual le calificaba ante sus colegas de «extraño (*odd*) filósofo, que vive en Holanda, pero no es un holandés» (texto en Ep 30-I, nota 207). <<

[49] N-50. Adriaan Koerbagh (1632-1669) es, con su hermano Johan (1654-1670), una figura, que Meinsma sacó a la luz e introdujo en el «Círculo Spinoza», (20), 1896/1983, pp. 329-385, quedando incorporado a su biografía (Freudenthal, (20), 1904, pp. 139-44; Vernière, (23), pp. 63-64, p. 71, nota 53). Es autor de tres obras: «Nuevo Diccionario de derecho» (1664), «Un jardín de todo tipo de flores amables» (1668), «Una luz que brilla en lugares oscuros» (1668), cuya edición fue interrumpida por el proceso que se le abrió por sus ideas irreligiosas y spinozistas. Detenido y condenado a diez años de prisión y a otros tantos de destierro, murió en la cárcel a los 14 meses.

Aunque Koerbagh procuró exculpar a Spinoza, el menonita Jan Pietersz Beelthouwer (1600-1672), excomulgado el mismo año (1668), escribió una obra contra L. Meyer (*Respuesta al libro titulado*, etc., ed. 1667), en la que acusaba a ambos de socavar la autoridad de las Escrituras: «la sustancia sin comienzo, viviente, poderosa, inteligente es el autor de estas expresiones» (Freudenthal, (20), 1899, pp. 190-191, n.º 2; Bunge, (21), 1990, pp. 184-187, 190). <<

[50] N-51. Este texto de Leibniz (1646-1716), anterior a su correspondencia con Oldenburg (15 julio, 1670: Aiton, pp. 74-76) y, sobre todo, a su lectura del discurso de Thomasius contra el TTP (sept. 1670), muestra que aún veía a Spinoza, autor de PPC/CM, como un cartesiano más, al mismo tiempo que lo negaba de sí mismo: «confieso que nada me siento menos que cartesiano». Añadir que Corneille van Hogelande era médico en Leiden, discípulo de los jesuitas, corresponsal y fiel amigo de Descartes (Carta de Descartes: 8/2/1640). Sobre las ambiguas relaciones de Leibniz con Spinoza existen noticias tanto en estas *Biografías* como en la *Correspondencia*. <<

[51] N-52. Texto tomado de *Programma adversus anonymum de libertate philosophandi*, discurso de Jacob Thomasius (1622-1684), profesor de retórica en Leipzig y padre del célebre filósofo del derecho, Christian (1655-1728). Aunque es el primer escrito conocido contra el TTP, su dictamen no podía ser más certero. En el escaso espacio de dos o tres meses, el autor se había hecho una idea exacta de la tres directrices del tratado, por lo cual señaló el pensador más afín a cada una de ellas: religión natural de Cherbury, política laica de Hobbes y hermenéutica bíblica de La Peyrère. <<

[52] N-53. La expresión «Filosofía cartesiana», usada por J. Fridericus Miegius/Mieg (Freud., p. 193, n.º 6/p. 292n) para referirse a las ideas de Spinoza, ya antes de publicar PPC/CM, y de otros personajes afines, aunque de fuera de su «círculo» de amigos, aparece en el *Diario* (Itinerarium) de Olaus Borch (Klever, 1989, p. 315, nota 6 y p. 316, notas 7-8: 24-9-1661). Por lo demás, hemos recogido aquí este texto por ser el primero en que se menciona a Spinoza como autor del TTP, mientras que hemos omitido otros, que no añaden nada nuevo, aunque se hallan en Freudenthal (pp. 192-194 y 292/8n), a saber, J. Melchior (agosto, 1670), Graevius a Leibniz (12-4-1671), Limborch a Olivarius Doiley (23-6-1671), Leibniz a J. Thomasius (21/31-1-1672). Pues hay que añadir que la única crítica, directa y fundamentada, fue la que le dirigió el teólogo de Utrecht, Lambert van Velthuysen, la cual está en su *Correspondencia* (Ep 42: 24-1-1671). <<

[53] N-54. De los 49 documentos eclesiásticos o estatales contra TTP y OP, editados por Freudenthal (1899, pp. 121-189), y que van de junio de 1670 a agosto de 1680, solo hemos recogido aquí los tres más importantes: éste, por ser el 1.º, y los de la prohibición de TTP (N-57) y de OP (N-89). Pues es obvio que no son las condenas los instrumentos más adecuados para conocer el contenido de obras tan complejas como las de Spinoza. Este mismo se limita a mencionar el TTP entre los objetos de quejas ya recibidas por el mismo Consejo, las primeras de las cuales fueron del Consejo parroquial de Utrecht (8 y 11 de abril, 1670), de Leiden (9 y 16 de mayo) y de su Ayuntamiento (16 de mayo). <<

[54] N-55. Estos cuatro textos, expuestos públicamente en panfletos después del asesinato de Jan de Witt a manos de la masa (20 de agosto de 1672), son más relevantes por asociarle a él con Spinoza y a ambos con la sociedad cultural «Nil volentibus arduum», dirigida por Meyer, pues demuestran que estas denuncias estaban inspiradas por personas próximas al círculo del mismo J. de Witt. Y confirman que la opinión pública tenía al filósofo por un protegido suyo y al TTP como libro publicado «a sabiendas de Jan y sus cómplices». (Existe edición reciente de una selección de los textos de esa sociedad: *Onderwijs inde tooneelpoezy*, ed. A. J. E. Harmsen, Rotterdam, Ordeman, 1989).

En este contexto resulta poco digna de crédito la anécdota, transmitida por Jacob L. Gronovius (1645-1716), de que Spinoza envió por un emisario un ejemplar del TTP a J. de Witt, después de haber oído que éste no apreciaba ese escrito suyo (Walther, 1998, n.º 63, p. 246). Resulta, en cambio, verosímil que él hubiera hecho gestiones ante L. Magalotti para un posible «exilio» en Livorno (1673). Por lo demás, los «manuscritos curiosos y secretos», aquí atribuidos a J. de Witt, parecen proceder de la misma fuente que la lista de «raros» que Schuller dijo haber hallado entre los papeles de Spinoza (N-77). <<

[55] N-56. De Jean-Baptiste Stouppe (1624-1692), francés de origen y pastor protestante, ahora al servicio de Luis XIV como teniente coronel de Condé, ya hemos hablado, en relación al viaje de Spinoza a Utrecht (B-3, C-29-30). El libro, al que pertenece este texto, se editó el mismo año (1673) de esa visita, aunque se supone que algo antes de ella (hay trad. italiana: Macerata, Ediz. Quodlibet).

Dejemos aquí constancia de otro hecho que tuvo lugar por las mismas fechas. Se trata de que Spinoza actuó como testigo ante notario para firmar un documento (1-2-1673), en el que se acredita la presencia en La Haya del español don Nicolás Oliver Fullana, coronel de infantería, al servicio del ejército holandés, en guerra contra la invasión francesa, y ya conocido como cosmógrafo real (*Atlas Major*, Amsterdam, 1659-1672); y, al mismo tiempo, del judío Gabriel Milán, banquero y diplomático, al servicio del gobierno danés. Añadir que este hecho se sitúa solo quince días antes de que se ofreciera a Spinoza una cátedra en Heidelberg (Ep 47: 16-2-1673) y a unos cinco meses de su visita al Campamento francés de Utrecht (julio 1673), aunque no consta que exista relación alguna entre los tres hechos (cfr. Petry y Suchtelen: *Studia. Spin*., 1, 1985, p. 363; Albiac, (22), 1987, p. 484: texto de Miguel de Barrios sobre Oliver Fullana; C-22, nota; N-97.4). <<

[56] N-57. La asociación del TTP con los socinianos aparecía ya en la primera condena eclesiástica citada (N-54). Añadir que, por iniciativa de sínodos eclesiásticos (1571, 1578), los Estados de Holanda habían dado normas estrictas sobre licencia de edición de libros (1581, 1585). Y, de hecho, durante más de un siglo (1579-1691), se confiscaban y se castigaba a sus autores e impresores. Pero las autoridades civiles solían mostrarse reacias a ejecutarlas, no solo en tiempos de Jan de Witt (1653-1672), benévolo con Spinoza, sino también en tiempos de Gaspar Fagel, su sucesor como Pensionario en La Haya, y del propio rey Guillermo III, que finalmente accedió a las presiones eclesiásticas, prohibiendo el TTP (Freudenthal, (20), p. 266-269). <<

[57] N-58. Johannes Braun/Brun (1631-1708): *La véritable religion des hollandais*, Abr. Wolfganck, 1675, p. 164. Entre los documentos aquí recogidos como «Noticias», ésta es la primera que menciona el extraño viaje de Spinoza a Utrecht, ya que Stouppe, aunque intervino en el mismo, no lo cita en su libro, quizá porque éste es algo anterior a él. Sobre J. Brun como autor del escrito: C-29. <<

[58] N-59. Estas tres notas de Leibniz sobre Spinoza deben de haber sido redactadas después de visitarle en La Haya, en noviembre de 1676, a su regreso de Inglaterra (*Teodicea*, n.º 376 = G P VI 336-340). Por otra parte, el valor de la 3.ª (N-59.3), la más célebre, no parece cuestionable, porque Leibniz reconozca que las noticias de sus notas las recogió, no solo de Spinoza, sino también de algunos de sus adictos, con los que él tenía confianza (cfr. Laerke, (23), p. 368: A II 1, p. 535, en relación a: A II 1, n. 241, p. 844). Y añadir que, a pesar de que la *Correspondencia* de Spinoza acredita el interés de Leibniz por sus obras (Ep. 45-46, 70 y 72, y 80), Bayle es el único biógrafo que lo menciona (B-17 [bb]. Para una síntesis histórica: Freudenthal, 1904, pp. 271-280; Vernière, pp. 98-104, 224-225, 251-252; Friedmann, 1962; Laerke, Ib., pp. 93-105.

Desde hace algún tiempo (*Studia Leibnitiana*, XX/2, 1981; *Studia Spinozana*, 6, 1990), sus escritos y relaciones con Spinoza están de actualidad. Y también en nuestro país, como lo demuestra el proyecto colectivo en curso, de traducción/edición, bajo la dir. del Prof. Juan A. Nicolás: *G. W. Leibniz, Obras filosóficas y científicas*, Granada, Ed. Comares, 20 vol. Dentro de la «Correspondencia» (vol. 14-19) ya han aparecido las cartas con Johann Bernouilli y Burchard de Volder (tomos 16A y 16B, 2011), a cargo del prestigioso leibniziano Bernardino Orío de Miguel. En relación a Spinoza, ya ha aparecido la *Teodicea* (vol. 10, 2012), mientras que las cartas aparecerán en el vol. 15. <<

[59] N-60. Es la primera mención del nombre de «Schuller» en estas «Biografías». Aquí nos da a entender que, por esos días, ha visto a Spinoza, aunque también pudiera estar informado por otros, por ejemplo, por Rieuwertsz, al que él entregó alguna carta para que se la hiciera llegar a Spinoza (Ep 58: biografía en nota). En cuanto al texto de la *Ética*, aquí citado, el «Prefacio» de OP dice que circularon muchas copias (J-74), y se supone que la que Tschirnhaus tenía en París (Ep 70 y Ep 72: 1675) se la había entregado él (N-86). <<

[60] N-61. Tanto este Inventario, hecho el mismo día de la muerte de Spinoza (21 de febrero de 1677, «a las tres» de la tarde: C-64), como el definitivo y más completo (N-67-73: 2 de marzo de 1677) fueron publicados en francés por el archivero de La Haya, A. J. Servaas van Roojen (1888/1889). A pesar de su carácter provisional, el texto del 1.º es del máximo interés, puesto que ofrece algunos datos tan minuciosos como quizá no se conozcan de otro filósofo. Lo hemos dividido en párrafos numerados a fin de poderlo comparar con otros documentos y detectar mejor ciertas incoherencia en la clasificación de objetos, algunas ya señaladas por Freudenthal (pp. 154-156, n.º 65; pp. 273-274).

He aquí algunos datos significativos: «un armario con diversos libros», «una llave y un sello al lado», «un par de hebillas de plata», «un cuadrito que representa a un tipejo». De «plata», pese a que el médico se había llevado monedas y un cuchillo, aún quedó alguna cosa, que sería vendida en la subasta. El cuaderno, con el «tipejo» (N-61.9), confirma que Spinoza pintaba o dibujaba, igual que observaba moscas y arañas con su microscopio.

Un dato marginal, pero digno de tener en cuenta, es que, en este Inventario (N-61.11), Kempen sustituyó como testigo a «Georgius Hermanus», a quien W. Meijer propuso identificar con Georg Hermann Schuller, el cual se habría ausentado para no aparecer como amigo del filósofo (Freudenthal, pp. 274/156.4; 296/205.34).

Más oscura aún es la noticia, que Hallmann atribuye a un tal «Sigm. Gottl. Scholtze», natural de Amsterdam, el cual les habría dicho (7-8-1704) que «él, como médico, habría estado en la última enfermedad de Spinoza», añadiendo que éste habría muerto con aspecto «tranquilo», y no a causa de algún «exceso», sino «de tisis». Pues todavía «no se sabe nada» sobre tal personaje (Walther, p. 139/42n = «Sigmund Gottl. Scholtze»). El primer editor de este texto sugirió leer aquí «G. H. Schuller», pero lo excluyó, porque éste era de Wesel y había muerto en 1679, por lo cual dejó abierta

otra hipótesis: la de un tercer médico —aparte de L. Meyer y de Schuller— en torno a la muerte de Spinoza (Freudenthal (1899, p. 303/230n). Las analogías con otros documentos (N-83.2: cfr. Gent en *Índice analítico*), junto con los «defectos» del manuscrito, nos hacen sospechar que Hallmann oyó algo de lo dicho a Leibniz por Schuller, por ejemplo, de boca de Christian Thomasius, que le había instruido antes de su viaje a Holanda (Walther, 1998, pp. 9-10), o/y de la de su paisano Colerus (C-64), que para esas fechas (7-8-1704) ya tendría ultimada su «Biografía». <<

[61] N-62. La «carta de Amsterdam» debe de ser la que Leibniz escribió desde allí a Oldenburg (18/28 nov. 1676: GP I, 145-147 = A III 5, 6-11; Laerke, (23), pp. 101-102). Y, puesto que en ella le informaba sobre su visita a Spinoza en La Haya, de la que hay otras noticias (N-65), ésta debió de tener lugar los dos o tres días precedentes (15-17 nov.), es decir, al final de un periplo de quince días (2-18 nov.), en el que visitó, entre otros, a personajes de su círculo: Rotterdam, Amsterdam (Schuller y Hudde), Haarlem, Leiden (Cranen), Delft y La Haya (De la Court), tras el cual regresó a Amsterdam, de donde debió de partir muy pronto hacia Alemania. Añadir que con «demostraciones» puede aludir a lo que después calificará de «objeciones» (N-76), entre ellas la relativa a la demostración de la existencia de Dios, formulada por él mismo a Spinoza durante su visita (N-59.2: nov. 1676) y cuyo sentido último desvelará a Faydit, asociando a Spinoza con Hobbes (N-93).

Como se verá, Schuller se muestra menos interesado en aclararlas que en pedir a Leibniz que le identifique títulos «raros» (N-77) y en tenerle al día sobre el curso de la edición de OP. A Leibniz, por su parte, lo que más le inquietaba, era que se hubiera dejado colar su nombre en las «Cartas» (N-85.3). <<

[62] N-63. Spinoza fue enterrado en la Nieuwe Kerk, en una fosa común y alquilada. Años más tarde el pastor Carolus Tuinman puso sobre su tumba el epitafio siguiente: «Escupid sobre esta tumba. Aquí yace Spinoza. Pluguiera a Dios que también su doctrina estuviera aquí enterrada. Entonces esta pestilencia no envenenaría más el alma. Benedictus Spinoza, judío renegado, que combatió con saña al mismo Dios. Jamás produjo el infierno monstruo más impío, ya que renegáis de aquel ante el cual los mismos diablos tiemblan. ¿Quién os iguala en perversidad? Yo afirmo que lo ignoro». Pero, aunque sus restos han llegado a desaparecer, dos lápidas, la primera colocada por la *Societas Spinozana* (v. 1920) en el 250 aniversario de su muerte (1927) y la otra por los spinozistas de La Haya (1956), en el exterior de la misma iglesia, recuerdan allí su memoria (Meinsma, pp. 484-385 y 503/bis). <<

[63] N-64. Las ambigüedades de Schuller sobre la «Ética», las «Cartas», etc. debilitan la autoridad de su testimonio, tanto sobre la muerte de Spinoza como sobre la edición de sus «Opera posthuma» (cfr. N-83.2n). De hecho, aquí reconoce que la «Ética» (manuscrito original) está en manos de otro, es decir, de su editor, aunque él no parece saber de quién, pues añade que «está a la venta», cuando ésa no había sido la voluntad de su autor ni tampoco era la de su editor, como se verá por lo que sigue. Más acorde a los hechos es esta otra versión. «La víspera, antes de ir a acostarse, Spinoza entregó a Spyck el escritorio con sus obras inéditas. Y éste así lo hizo, de forma que antes de que Spinoza fuera enterrado, Rieuwertsz ya había recibido en propia mano el mueble con su precioso contenido por medio del barquero de Amsterdam» (Meinsma, p. 485, nota 9; cfr. N-74/C-45). Más detalles en *Índice analítico*: «escritorio», etc. <<

[64] N-65. Jean Gallois/Galloys (1632-1707), abad de Cuers y matemático, fundador y redactor del «Journal des Savants» (1666-1674), fue miembro de la Academia de Ciencias (1669) y de la Academia Francesa (1672), cuando Leibniz llegó a París (1672). El texto de esta carta, no enviada, de gran interés por sus alusiones a Niels Stensen (Ep 67-A) y a la visita de Leibniz a Spinoza (N-62), aún no está datado con seguridad. En efecto, sus últimos editores lo sitúan en «sept. 1677», pero silenciando que en él Leibniz afirma que «Spinoza murió *este* invierno» (hecho aún reciente) y desvirtuando su anuncio cierto y personal del destino del obispo Stensen («*nosotros tendremos* aquí a Stensen») en una vaga e impersonal esperanza de su venida («era esperado»). Sugerimos, pues, datarlo entre «febrero-junio». <<

[65] N-66. Como muestra su apellido (Carceris o Cáceres) y dirá explícitamente otro documento (N-78), Daniel era hijo de Miriam, la hermana de Spinoza casada con Samuel de Cáceres (N-34, N-35). Rebeca era otra hermana (C-3 y C-71), es decir, hija de Hanna Débora y no de Ester (N-28, N-34: notas), y por eso, también ella tenía pleno derecho a la herencia, «ab intestato» (N-78), por haber muerto Spinoza sin testamento. A petición de ambos, se hace este Inventario 2.º, a pesar de que ya se había hecho un Inventario «notarial» el día de su muerte (N-61), plenamente válido, aunque poco detallado y quizá sin algún requisito jurídico, como el de su «publicidad». <<

[66] N-67. En la firma de este Inventario (el 2.º: textos de N-67 a N-73), Rieuwertsz sustituyó a Kempen, aunque por olvido —suponemos con Freudenthal—, no se tachó el nombre de Kempen. Por lo demás, es obvio que la «lista» del inventario —libros, etc.— ya se la tendría hecha, por lo cual el notario solo ratifica que está acorde con los bienes que estaban bajo la custodia del hospedero. Puesto que el cuartito seguía cerrado, es de suponer que, con autorización del notario y de Spyck, la hizo allí el propio Rieuwertsz o L. Meyer o una persona muy culta, ya que incluye títulos en varios idiomas, entre ellos el hebreo. En todo caso, el voluntarioso Schuller ni tendría capacidad para ello ni hay indicios (N-75n) de que la hubiera redactado él. <<

[67] N-68. Aunque no se cita el Inventario 1.º, se supone que el 2.º lo completa, sin necesidad de anularlo. <<

[68] N-70. Los detalles consignados en estos primeros párrafos, de carácter general (N-68-70), y en los que siguen, relativos a libros o *Biblioteca Spinoza*, son sumamente minuciosos, quizá por deseo de Spyck y de Rieuwertsz, más que del notario. Por un lado, los familiares reclamaban la herencia, mientras que al hospedero había que saldarle todos los gastos que se le debían; por otro, el editor, que hizo de algún modo de albacea, sentía el deber de que los manuscritos de Spinoza, que por su voluntad él tenía en custodia, fueran cuanto antes editados.

En cuanto al ajuar y al ropero, ya descritos, añadir que, cuando Spinoza iba «de calle», iría sumamente sobrio y, desde luego, de oscuro. Es decir, limpio y sin llamar la atención, tal como lo pintan los biógrafos. «No salía sino una vez aseado con sumo esmero. En general iba vestido de ropa negra u oscura (.) En la cabeza, un sombrero de ala ancha y a la espalda una capa turca oscura o negra» (Meinsma, p. 471 y nota 61). <<

[69] N-71. Las notas a la «Biblioteca de Spinoza»: después de N-97: p. 961.
<<

[70] N-72. Lo que aquí es «librería de roble con cinco anaqueles» (72/1), era antes (N-61.4) «armario con diversos libros». En cambio, el «retrato» (N-72.2) ¿es el de Spinoza o el «cuadrito» del tipejo Masaniello? Para la «plata» (N-72.3) se pueden cotejar otros datos (C-63, C-74, N-61 y notas). Sobre el «sello» (N-72.3), varias veces aludido, ver *Índice analítico* y *Correspondencia* (ed. A. Domínguez, (8.1), 1988, p. 62, etc.). <<

[71] N-74. En honor del librero y amigo de máxima confianza de Spinoza, Rieuwertsz, repetimos aquí este texto suyo, con su presentación por Colerus, ya que son decisivos para conocer el proceso de edición de OP y completar la figura de los hermanos de Vries. «Rieuwertsz se comprometió con Spyck a que le serían pagados todos los gastos». Y se lo ratificó por carta de 3 marzo 1677, en la que le comunicaba que el amigo de Schiedam «ya le había enviado» el dinero, «que él le remitía junto con la carta» (C-67). «Después de la muerte de Spinoza, el mismo de Vries pagó lo que por él se debía a van der Spyck, por mediación de Rieuwertsz, impresor de la ciudad de Amsterdam» (C-27). <<

[72] N-75. Schuller dice que puso de acuerdo a los amigos —antes divididos — y añade que se editarán «todos los fragmentos, *los más importantes* de los cuales me han sido entregados autógrafos». Pero, si era cierto que ahora tenía en mano algunos de los «manuscritos» de Spinoza, era porque, según él mismo reconoce, «me han sido entregados autógrafos» por quien los había recibido antes que él. Ahora bien, si iban en el escritorio o mesa de trabajo, enviada a Rieuwertsz (C-45= N-74), solo éste podía entregárselos. Pero ni esto es fácil de creer, ya que todo indica que su más próximo colaborador fue Jelles, por lo cual redactó el *Prefacio* de NS, traducido por L. Meyer para OP, y con los textos a mano (J-10 ss y J-74: Ética; J-70: TP, J-71-73: TIE, J-74: Ep, J-75-76: GLH). Lo que Schuller sí tenía en su poder, era un papel o nota con los nombres y títulos «raros» o curiosos (N-77), que quizá le entregaron para que preguntara al gran erudito Leibniz si identificaba alguno de ellos. En cambio, algunos títulos de manuscritos de obras de Spinoza por él dados no son correctos («De nitro» es el tema de una carta: Ep 6; «De politia» es más bien «Tractatus politicus»); y, además, no menciona ni la *Ethica* ni la *Gramática de la lengua hebrea*. Si se cotejan estos datos con otros (C-45 y 67, N-41n, N-43, etc.), se concluye que, aunque Schuller haya estado cerca de Spinoza en la última época, exagera su presencia en los últimos días del filósofo y su participación en la edición de OP/NS. No parece haber llegado a entrar en el círculo estrecho de sus amigos. <<

[73] N-77. Freudenthal supone que esta lista de títulos «raros» habría sido trazada (por Schuller) a partir de notas manuscritas, que pudo haber hallado entre los papeles de Spinoza, puesto que ninguno de ellos consta en el Inventario. Y añade que ese tipo de manuscritos, entre satíricos e injuriosos, eran frecuentes en los ss. 16-17, pero que, de todos los mencionados, solo se han hallado impresos los tres siguientes:

n.º 3. Obispo de Benevent (sic), Johann de la Casa (p. 189/17n).

n.º 8. Spinoza lo cita en Ep 44 y se conocen dos ejemplares: biblioteca de Gotinga (ed. 1662) y otro citado por Meinsma (p. 338, p. 393, nota 26), del cual da el título completo.

n.º 19. Existen ejemplares en Gotinga, Munich y otras.

Para el contexto cultural de este catálogo Freudenthal remite aquí a Stein (1890, p. 287), mientras que K. O. Meinsma, en sintonía con Lucas, trata a los jesuitas (de Loyola) de cínicos y/libertinos, a la religión de inútil o vacía, y a los españoles y judíos de gentes de doble vida) (p. 393/26n). <<

[74] N-78. Las gestiones de Spyck se alargarán, porque Rebeca y Daniel, citados por el procurador de Spyck, Robert Smeding, ni le pagaban ni renunciaban a la herencia (C-71-72). <<

[75] N-79. Se trata de un texto protocolario y elíptico, de difícil comprensión. No obstante, el sentido de esta denuncia por Spyck (8 julio), a través del nuevo procurador, Johan Louckers, se comprende, si se añade que después de la primera (N-78: 30 de marzo), Rebeca y Daniel solicitaron ser reconocidos herederos de su hermano «a título de inventario», es decir, ser informados por un juez sobre la herencia, a fin de aceptarla tan solo si les fuera beneficiosa (Vaz Dias, 171: 7 de mayo de 1677; W. Meijer, *Chronicon Spinozanum*, (00.2/1921), 1, 1921, pp. 25-27 y 30: doc. autógrafo). ¡Exactamente lo que Spinoza había hecho con la herencia de sus padres! (N-43). Resulta, en cambio, más difícil de entender, si los dos primeros actos se sitúan «el mismo día», y, falso, además, si se cree que ese día es el «30 de mayo» (Nadler (p. 471; Walther, 1998, p. 273, n.º 78: «1677, 5 de mayo… 1677, 30 de mayo»). En cuanto a la reclamación de dinero adelantado («peniques»), cuyo total no se indica, pudieran corresponder a gastos de enfermedad, pues, si es cierto que Spinoza recibía 300 fl de la familia de Vries (C-27) y 200 de la de Jan de Witt (L-20), dada su proverbial moderación, no debería haberlos usado en gastos extraordinarios (Freudenthal, p. 288, fin, nota a p. 168, n.º 71: sugiere como alternativas donativos o libros, lo cual resulta poco creíble en esos momentos). <<

[76] N-80. Es de notar que en otra carta anónima, dirigida a Leibniz (2 oct. 1677), en la cual se recoge la fecha de ésta de Schuller, se le daría una noticia mucho más precisa acerca de la impresión de OP, pues se dice: «Las <Obras> póstumas de Spinoza se distribuirán en unos 14 días como máximo, pero solo a ti te lo digo antes, puesto que es cierto que los teólogos las buscan con ansiedad y han maquinado un interdicto contra su distribución». A la vista de noticias anteriores (N-75, 76-77, 80) y posteriores (N-83, N-85), se hace difícil pensar que su autor no sea el mismo de las citadas, es decir, el propio Schuller. <<

[77] N-81/1. Spyck hace esta nueva denuncia (23 sept. 1677), a través del nuevo procurador, Johan Louckers, al que acaba de otorgar plenos poderes para que liquide el asunto (12 sept. 1677: Freud., pp. 171-172, n.º 76), porque Rebeca y Daniel no se presentaron. <<

[78] N-81/2. Al parecer, esta última denuncia la habría hecho Spyck, incluso después de que ellos, por fin, viendo que no les quedaría casi nada de la herencia, hubieran renunciado a ella (C-71), el 30 de septiembre de 1677 (Walther, 2006: n.º 160: Índice de textos). Si así fue, es que quiso agotar todos los recursos legales, a la vista de la actitud de los herederos. Solo después se haría la subasta de bienes y se liquidarían las cuentas. <<

[79] N-82. Según estos datos, habrían quedado 392, 92 florines y no 390, 78 como dice Colerus (C-74). Sería, sin embargo, poco justo que, después de tantos datos económicos como él ofrece en su texto, se le acusara de haber echado mal, él o el paciente Spyck, alguna cuenta. Obsérvese que la casa de los Spyck se la sitúa, indistintamente, en el «Burgwal» (N-82.2) o en el «Paviljoengracht» (N-82.1), distintos nombres del mismo barrio, de modo análogo a lo que sucedía con la casa de Miguel Espinoza en Amsterdam (C-2n). Para la subasta; cfr. C-73 y (N-55.3). <<

[80] N-83-1. El hermoso índice de OP ha sido reeditado y comentado por Wim Klever: «A neglected document of spinozism». *Studia Spinozana* (1986), 313-350. Para [81] ver N 59 y N 57n. <<

[81] N-83.2. Excepto su alusión a «los títulos de libros raros» (N-77), el resto de lo aquí dicho por Schuller sobre «la muerte» de Spinoza, no merece mucho crédito. La expresión «antes y después» ni es muy coherente con lo antes dicho (N-64n) ni más clara que la que debió de emplear con Tschirnhaus, ya que éste la retransmitió a Leibniz (17/4/1677), diciendo que Schuller había estado presente en la muerte de Spinoza (en Klever (9.2), 1991, p. 181). Y como la que dio a Petrus van Gent (1640-1695) (Ep 63, fin), y que éste comunicará dos años más tarde (23/4/1679) a Tschirnhaus. En efecto, después de decirle que él copió «la mayor parte de las obras de Spinoza» para Schuller, le añade con el mismo misterio que éste a Leibniz (N-83.2), que, si un día se ven, le contará cosas que lo «dejarán atónito» acerca de «lo que se hizo en la muerte de Spinoza» (Klever, Ib., p. 174, n.º 3, p. 176, n.º 10). <<

[82] N-84. Este fragmento de un escrito de J. G. Graevius (cfr. Ep 49: 14-12-1673, de Spinoza y con su firma autógrafa), citado por «Burmanus», lleva fecha de 24-1-1677; pero hemos corregido el año, según anotó Freudenthal, porque las OP no se distribuirían hasta 1-1-1678 (N-83.3). Claro que, de acuerdo con otro texto del autor, ahí citado, éste no había leído nunca a Descartes, por donde se colige que tampoco la «Ética» de Spinoza. <<

[83] N-85.1. Los «100 imperiales» equivalían, al parecer, a unos 250 florines. <<

[84] N-85.2. Schuller aclara a Leibniz que, si en las «Obras póstumas» aparecen dos cartas con su nombre (Ep 45-46), no es porque él lo haya pedido; no añade, en cambio, que sí evitó que se incluyeran otras dos (Ep 70 y 72 actuales), en las que él y Spinoza también le mencionaban (en París). <<

[85] N-85.3. Se supone que Oldenburg había informado a Leibniz en Londres acerca de la *Correspondencia*, cuando le permitió copiar cuatro cartas de Spinoza para él (Ep 12, 73, 75, 78) y otra para A. Burgh (OP: Ep 74 = Gb Ep 76). Si Schuller le dio después los nombres de otros corresponsales, es porque quizá él se los pidió. <<

[86] N-86-87-88. A pesar de que no dan fechas de sus referencias, estos tres textos son importantes tanto para la historia del TIE como para las relaciones entre Schuller, Tschirnhaus y Leibniz (Ep 57 y ss.). <<

[87] N-87. Los editores de Leibniz sitúan esta carta suya a Tschirnhaus entre las dos de éste (N-86, N-88), aun cuando solo de la primera de las tres dan la fecha exacta. En todo caso, conviene advertir que, como consta que Leibniz tenía en sus manos las OP, desde comienzos de 1678 (N-85.1-2), no es de extrañar que, durante dos o tres meses se entregara con avidez a leerlas y comentarlas. Así lo demuestran los textos manuscritos que de esas lecturas ha dejado y que hoy están impresos. Son los siguientes:

1.º) de la *Ética*: A VI 4, n. 336/1, p. 1705-1751.

2.º) del TIE: A VI 4, n. 336/2, p. 1751-1761.

3.º) de las *Cartas*: A VI 4, n. 336/3, p. 1761-1764.

4.º) nuevo comentario a *Ética* I-II: A VI 4, n. 337. <<

[88] N-88. El texto de Tschirnhaus es de 1678; pero su visita a Spinoza debió de ser en 1674 (Ep. 57 y 59 en relación a Ep. 63 y Ep 70). Su impronta spinozista es evidente en: *Médecine de l'esprit*, trad. J.-P. Wurtz, Paris, Orphys, 1980, 245-247. <<

[89] N-89. Este texto, expuesto al público en un cartel, respondía a las denuncias contra las OP, las primera de ellas por el Consejo parroquial de La Haya (11 febr. 1678: Freudenthal, 1899, p. 175, n.º 81) y por los Estados de Holanda (17 marzo 1678: Ib., p. 175-176, n.º 82). Añadir que el TTP sería incluido en el *Index librorum prohibitorum* el 3-2-1679 y las OP el 29-8-1690. <<

[90] N-90. La misma idea es recogida por Stolle: Ib. p. 221/17-24. <<

[91] N-91. Sobre el autor y el traductor del *Prefacio* de OP: N-96.6; Introducción, II, 1.º Sobre Meyer y las críticas a su obra: Ep 12 y notas. <<

[92] N-92. El autor y la obra son citados por Bayle (B-3n) y después por otros: «Apología» en *Índice analítico* y en *Bibliografía*; cfr. Dunin, (11), IV, 1936, p. 125; Révah, (22), 1959, 40-42; Belinfante, (20), 1977, p. 37/a; Nadler, (20) 1999, 188-190. Que el conocimiento de la óptica, práctica y teórica —matemáticas o geometría proyectiva—, haya facilitado a Spinoza el contacto con personas destacadas puede referirse a Hudde, Huygens y a Leibniz, e incluso quizá a Jan de Witt. Pero, como este escrito es tardío (1684/94), su contenido puede estar sacado de las *Cartas* (OP, 1677: Ep 34-39, etc.), excepto para el último, si está aludido. <<

[93] N-93. Sobre el agudo y polémico oratoriano, Pierre-Valentin Faydit (1640-1709), tan acérrimo impugnador como excelente divulgador de Spinoza, especialmente de su doctrina sobre los milagros: Vernière, (23), pp. 178-182. La opinión de Leibniz sobre el «cartesiano» Spinoza desde 1669 (N-51) a 1697 ha cambiado de forma radical (N-57n, etc.). **<<**

[94] N-94. Sobre Chevreau: B-5/H; cfr. Ep 47-48 (invitación de Spinoza a Heidelberg). <<

[95] N-95. Este texto, posterior a 1700, no añade nada nuevo, excepto quizá en su alusión a «su tez cetrina», es decir, moreno como los españoles y portugueses, a que alude a continuación: cfr. N-45-46). <<

[96] N-96.1-2. Estas dos noticias proceden de S. Pezold y son un tanto despectivas. <<

[97] N-96.3-8. Las seis noticias siguientes recogerían el testimonio de Rieuwertsz hijo y serían por tanto de primera mano, ya que éste se confiesa antiguo amigo de Spinoza. Son las siguientes. <<

[98] N-96.3. La *Apología*, de la que dice tener un manuscrito, tantos años después del TTP (1670). <<

[99] N-96.4. «Notas» (marginales) de Spinoza en un ejemplar del TTP, sin duda las cinco del dedicado a J. S. Klefman (23/7/1676: *Cronología*), y un manuscrito holandés de ellas (N-96.8). <<

[100] N-96.5. Se mezclan noticias falsas (edición de OP «en La Haya», contradicha a continuación) con imprecisas o veladas («Rector “en” La Haya», dos veces) y con verdaderas: Hudde, manuscritos y su edición en OP sin lugar de edición, omisión de nombres en «Epistolae» (cartas). Lo de «Rector» no cuadra al hermano de S. J. de Vries (v.), ni a Meyer ni a Jelles; y se lo distingue bien de J. Hudde. Cuadraría, en sentido algo desfigurado, al hospedero de Spinoza, H. van der Spyck; aunque no lo de su «regreso» a Amsterdam, a menos que fuera a comentar asuntos con J. Rieuwertsz, ni quizá lo de borrar su nombre en alguna carta; tampoco estos datos cuadrarían a Cuffeler (L-43n). Al fin, da la sensación de que se mezclan dos noticias, bien conocidas por otras fuentes: que J. Rieuwertsz (editor y regreso) y H. van der Spyck (amigo, muerto anciano, «rector», etc.) son los que se encargaron de los manuscritos de OP y de las gestiones para su edición. <<

[101] N-96.6-7. La noticia de la muerte de L. Meyer (1629-81) es falsa y la de H. Glazemaker, como traductor del «Prefacio» de OP, es dudosa, ya que parece que fue Meyer. Se da por cierto que Jelles redactó el «Prefacio» de OP y aquí se añade que pagó los gastos de PPC/CM, y parece suponerse que fuera confidente de Rieuwertsz y quizá de H. van der Spyck (v. «Rector»: N-96.5). <<

[102] N-96.6-7: el opúsculo *Del arco iris*, del que aún quedarían copias, quizá en manos del propio Jelles. <<

[103] N-96.8: amplia información sobre el KV (*Tratado breve*) y sus copias, en relación a la «Ética impresa» (v. «Introducción» a KV). <<

[104] N-97.1. Respecto a la casa familiar de Amsterdam, Vaz Dias (pp. 172-175) ha demostrado dos cosas. Primera, que la casa rotulada en tiempos de Monnikhoff «Casa de las alfombras» (Tapijthuis) y antes «trampa de zorros» (Vossekuil) lindaba con la escuela judía (adosada a la antigua sinagoga) y no estuvo en posesión de Miguel, al menos desde 1637. Segunda, que la casa que éste habitaba en 1650 y por la que pagaba de alquiler 16 florines a Willem Kick, no coincidía, como creyera Gebhardt (*Chronicon Spin*., (002), 2, 1922, pp. 254ss.), con la anterior, alquilada de 1644 a 1672 a la comunidad judía por Isaac de Prado por 19 florines, sino que se hallaba a ocho puertas de ella. Descartadas, pues, la base documental del cambio de vivienda (C-2n) y la identidad de la casa alquilada con la Tapijthuis, hay que suponer que los Spinoza vivieron siempre de alquiler en la misma casa. <<

[105] N-97.2. La vivienda de Rijnsburg, en cambio, conserva aún la piedra con los versos de Camphuyzen (1586-1627) y contiene un sencillo museo Spinoza, propiedad de la Sociedad «Spinozahuis»; y desde hace poco, también su «Biblioteca». <<

[106] N-97.3. La de Voorburg nunca ha sido identificada, aunque su localización aproximada es segura. <<

[107] N-97.4. La 2.ª vivienda de La Haya (van der Spyck), situada en el Burgwal (C-73; N-82.2) o Paviljoengracht (C-22; N-82.1; N-97.4)), albergó en su día la *Biblioteca Spinoza*. Por estos textos se ve la equivalencia geográfica, en La Haya, entre el Burgwal (barrio de la muralla) y el Paviljoengracht (canal del pabellón), como dice Colerus. El hecho de que Spyck fuera «agente militar» («solliciteur-militair») explica que también Spinoza tuviera relaciones ocasionales con varios militares (C-22 y nota): aparte de Stouppe y Pomponne en Utrecht (C-22, C-29-30), F. W. Nulandt (N-71 (*160n*)) y N. O. Fullana (N-56n). <<

[108] N-97.5. Como demuestra el excelente «Compendio» del KV, obra de J. Monnikhoff, y nuestro «esquema o estructura» del mismo (al final de la «Introducción»), este escrito de Spinoza es algo así como su *Ética* en formación, su pequeña ética o ética juvenil. <<

[1] **N-71.1.º) Noticia introductoria sobre el Inventario y edición de la *Biblioteca Spinoza*.**

Puesto que nos hemos referido al origen y publicación del Inventario 1.º (N-61) y del Inventario 2.º (N-67-70n), solo añadiremos ahora algo sobre los Libros de Spinoza, citados en el Inventario 2.º (N-71).

En este tema fue decisiva la aportación del archivero de La Haya, Abraham Jacobus Servaas van Rooijen (1839-1925), que descubrió el autógrafo del Inventario y lo editó (1888/1889) en traducción francesa, acompañada de las notas críticas del hebraísta David Kaufmann (1852-1899), ya que en él se hacía la primera identificación de la mayoría de los títulos y ediciones. A él siguieron las síntesis de J. F. Nourrisson (1892) y de K. O. Meinsma (1896, pp. 401-409: biblioteca); y, sobre todo, la edición crítica del Inventario, junto con otros muchos documentos, por obra de Jacob Freudenthal (1899), que, sobre una copia del manuscrito original, hecha para él por el spinozista holandés Willem Meijer (1842-1926), corrigió muchos de sus errores y completó sus noticias con informes personales (pp. 273-274).

Su trabajo sería completado por el filólogo neerlandés e hispanista Jan Winckel (1847-1927), que elaboró el primer *Catalogus van de Boekerij der Vereniging 'Het Spinozahuis'* (1914), en el que describe con gran fidelidad y detalle casi todos los libros que se habían recuperado para ella. Y, finalmente, éste fue sintetizado y modernizado, bajo la dirección de J. M. M. Aler, en un segundo *Catalogus van de Bibliotheek der Vereniging 'Het Spinozahuis' te Rijnsburg* (l965), cuya Introducción hace una sucinta historia del texto y cuya principal novedad es el orden alfabético de sus autores, ya que complementa el anterior, a cuyos números remite, y lo hace más manejable.

Por nuestra parte, para la primera edición de estas «Biografías» nos habíamos servido, además de los anteriores y otros, de nuestro «Catálogo de la Colección Spinoza (1785-1921) de la Real Academia de Jurisprudencia y

de otras Bibliotecas de Madrid» (*Cuadernos del Seminario Spinoza*, n.º 10, 1998, 20 pág.), en el que habíamos recogido datos sobre libros ya antiguos y, de forma especial, de todos aquellos que constan en el Inventario y están en español (unos 19) o se refieren a nuestro país y cultura (otros 7) (cfr. A. Domínguez, (23),1994, pp. 25-46. Para la presente edición hemos sometido a nuevo análisis los documentos y las notas personales, tomadas a lo largo de estos años, de nuevas publicaciones, entre ellas la de Walther (1998), que hemos podido completar con otras noticias, varias de ellas de la «red» (Internet).

Hemos reproducido, pues, los títulos de cada obra, conforme a la trascripción y numeración de Freudenthal (1899, pp. 160-164: 161 títulos; pp. 273-285: comentario), en vez de la de los Catálogos (1.º = 159 títulos, 2.º = 160), que describen más bien el Catálogo de la Biblioteca, hoy reconstruida (Introd. a Catálogo 2.º). En listado aparte, paralelo al anterior, añadimos noticias sobre cada título, en algunos casos todavía inciertas. <<

[2] *In folio.*

(1) Joh. Buxtorf (Basilea 1564-1629). Incluye comentarios de Jarchi/Rashi, Ezra, Kimchi, Gerson, Gaon y Saadia Haggson. Los hebraístas suelen preferirla a la de Bomberg. Su primera edición, Basilea, 4 t. en 2 vol., 1618, 1619, 1620.

(2) Emmanuel Tremellius (1510-1580). Da el texto griego y siríaco del N. T., junto con su propia traducción latina de este último. Spinoza la cita en TTP, cap. 15, p. 151, n* 26.

(3) Joh. Scapula (ca. 1540-1600). Es una bellísima nueva edición (la 1.ª en 1579) del excelente extracto del «Thesaurus linguae graecae», editado por Henricus Stephanus (Henri Estienne, 1572, 4 vol.).

(4) Esta edición de Tácito es la obra cumbre de Justo Lipsio (1547-1606), aunque no la única ni la primera.

(5) Esta edición de Tito Livio forma parte del «Corpus Scriptorum Veterun Historiae Romanae».

(6) Chr. Sever. Longomontano (1562-1647). Se trata de la obra principal del astrónomo danés.

(7) Marius Nizolius (Mario Nizzoli o Nizolio) (1498-1576), humanista italiano, en la línea de Lorenzo Valla, defensor del valor educativo de la retórica. El volumen incluye el léxico latino de Ludovicus Lucius (Luis Lucio o Luz), «Aerarium seu Thesaurus Latinae Linguae venustus ac elegans».

(8) Philipus Aquinas (+1650), Mardoqueo en el judaísmo, antes de hacerse cristiano, fue profesor de hebreo en París y autor de otras obras filológicas, el cual participó en la edición de la Biblia Políglota editada en París por A. Vitré (1628-1645).

(9) Diofanto de Alejandría, matemático del siglo IV. Primera ed.: Basilea, 1575.

(10) Se trata de la traducción latina del historiador judío Flavio Josefo (37-100 d. C.) y no de la edición original griega (d. 1544).

(11) Se trata de la llamada «Biblia de Ferrara», publicada en dicha ciudad por judíos españoles y portugueses el 1 de marzo de 1553. Hemos indicado la edición de los catálogos, que coincide en formato y número de páginas con otras que existen en la Biblioteca Nacional de Madrid.

(12) Servaas van Rooijen refería este título de Aristóteles a su *Retórica*.

(13) De estas célebres «Concordancias» de Mardoqueo Natán, cuya fecha de redacción varía, según los autores, entre 1445 y 1495, e incluso se remontaría a 1355, se citan otras ediciones: Basilea, Heinricher Petri, 1554; por Buxtorf, ¿Basilea?, 1632.

(14) Se trata de la 1.ª edición del célebre diccionario de Don Sebastián de Covarrubias y Orozco (Toledo, 1539-1613), lexicógrafo y capellán del rey Felipe II, canónigo de la catedral de Cuenca. Su portada escribe, sin embargo, «Cobarruvias».

(15) El francés Fr. Viète (1540-1603) es el fundador del álgebra moderna y de su aplicación a la geometría.

(16) Sobre Chr. Huygens (1629-1695) existen en la *Correspondencia* de Spinoza numerosas noticias, aparte de las aquí recogidas (N-49). Añadir que la edición citada del *Horologium* (1673) es más completa que la primera (1658), aunque tardía quizá para haber sido muy usada.

(17) Tanto Freudenthal como el primer catálogo dan como título «Operum omnium… Epitome», que el segundo Catálogo abrevia en «Opera omnia»; y C. Gebhardt (Spinoza, *Opera*, V: «*Supplementa*», Heidelberg, Winter, 1987, p. 134) vuelve más equívoca, «Epitome de Ecclesiae sacramentis», etc. Pero, en realidad, todos coinciden en editor, año y páginas, de donde se concluye que se refieren a la misma edición. Ahora bien, el inventario da el año «1639» y aquí se da «1637». ¿Existe una errata en el primero? ¿Cuál es

el contenido exacto de ese «epítome», «resumen» o «selección» para que autorice añadir «de todas las obras»?

(18) Es una trad. lat. del A. T. por el dominico Santes (Xantes) Pagnini (Xanthus Pagninus) (1470-1536), gran filólogo y escriturista.

(19) De esta célebre obra de Moses Maimónides (1135-1204), que nació en Córdoba, mas vivió en Egipto, no tenía Spinoza ni el texto árabe original (ca. 1190) ni la traducción latina (1.ª ed. 1520) ni la española («Guía de perplejos»), sino la hebrea.

(20) El «Inventario» dice «Sphaera Johannis de Sacrobosco», con lo cual identifica la obra y a su autor, a saber, Johannes de Sacro Bosco (1195-1256), llamado también Sacrobosco o de Hollywood, porque nació en esta ciudad inglesa de Yorkshire, aunque murió en París, en cuya universidad enseñó astronomía. La obra adquirió tal fama como libro de texto en manuscrito que, cuando fue impresa (1472), llegó a tener 72 ediciones *in folio*. Según el Catálogo 1.º, la edición citada (1508) incluye tres textos de Prólogo (I-VIII), la «Sphaera» con las Notas de Bartholomaeus Vespucio (pp. 1-107) y los Comentarios de Jacobus Faber (107-140), a los que siguen otros textos de Petrus de Aliaco, Roberto Linconensis, Johannes a Regiomontano (141-196); y, con distinta paginación: «Oratio» y «Expositio» de Francisco Capuano, «Theoriae novae planetarum» de Georgius Purbachii, y com. de Franciscus Capuanus de Manfredonia (pp. 1-130).

(21) Los Catálogos no identifican este «Idem» del Inventario (*21*) con la edición anterior (*20*), sino con otra edición de la «Sphaera» (1527), en la cual el subtítulo del Catálogo 1.º incluye la «Geometria de Euclides de Megara» (*150*).

(22) No hemos logrado más datos sobre «Juan de Bolonia».

(23) La identidad de este diccionario hebreo o «Léxico talmúdico», sugerida por Kaufmann y aceptada por Freudenthal, como probable, es la recogida también en los dos Catálogos.

(24) Aparte de esta edición, recogida en los dos Catálogos, Freudenthal cita otras dos in folio: Praga, 1526; Riva, 1561. En cambio, Cecil Roth (*A history of the marranos*, N. York, 1975, 322-3 y 326: 1.ª ed. 1932) sugiere que este devocionario judío lo habría conservado Spinoza, por respeto a la memoria de su padre, desde su juventud, y añade que, además de ésas, existían numerosas ediciones en español, fundadas todas ellas en la hecha en 1553 por Yom Tob Atías en Ferrara. <<

[3] *In quarto*.

(25) Por faltar el año en el Inventario es imposible identificar con seguridad esta «Biblia hebrea comentada»; pero la señalada por Freudenthal y los dos Catálogos responde a esos datos.

(26) Este diccionario trilingüe está bien descrito en el Inventario; pero por los Catálogos no consta que se haya hallado ningún ejemplar con esos datos. El «Bulletin des Bibliothèques de France» advierte que pueden referirse, como otros que llevan otra indicación, a: «Recueil des dictionnaires françays espagnols et latins d'Henri Hornkens, édité par Rutger Velpius» (tomado de Internet).

(27) La traducción española de Calvino, hecha por el protestante sevillano C. de Valera (1532-1625?), ha sido reeditada de nuevo en 2006.

(28) El alemán J. Vesling (1598-1649) fue profesor en Padua.

(29) La trad. del A. T. está hecha del siríaco por Tremellius y Junius (1545-1602). La del NT es doble: del griego por T. de Beza (no mencionado en el 2.º Catálogo) y del siríaco por Tremellius. Su 1.ª edición era de 1575.

(30) John Riolan/Johannes Riolanus (1577-1657) fue médico famoso en París. Se conoce una obra de «Jean Riolan, *Anatomica seu anthropographia*, 1626» (citada por Chr. Fox, *Inventing human science*, Internet). La obra y el autor se hicieron más célebres con las críticas que les hizo W. Harvey.

(31) Se trata de una traducción de las «Cartas» al holandés, que Spinoza leía sin dificultad, por lo cual quizá no constan aquí en versión latina ni francesa. Añadir que J. H. Glazemaker, como traductor (C-38, L-43), y J. Rieuwertsz, como editor (K-9), son de los personajes más citados por los estudiosos de la vida y la obra de Spinoza. Por otra parte, la importancia de Descartes, subrayada desde el primer momento por L. Meyer en su «Prefacio» a PPC/CM (1663), está confirmada por el número de obras y de

ediciones que constan en este Inventario (nos. 31, 34, 44, 45, 46, 49, 50, 51: ver nota a nos. 44-46), así como por su presencia a lo largo de toda la *Correspondencia*).

(32) La edición de Virgilio, bien descrita en el Inventario, no parece ofrecer dudas; cfr. (*144*) y J-17.

(33) Es posible que Theodor/Dirk Kerckring hubiera regalado a su antiguo condiscípulo, y quizá rival en su juventud por el amor de Clara María (C-5), este escrito de medicina, así como otro de alquimia (*131*), ya que no dudaba en alabar el «magnífico microscopio hecho por B. Spinoza» (*Opera*, 1670, p. 177). Según el Catálogo 1.º, un ejemplar de esta edición (*33*) lleva adjunto un escrito posterior: *Anthropogeniae Ichnographia*, etc., ed. 1671.

(34) Se trata de la traducción holandesa («Proeven»/Ensayos) de los *Specimina philosophiae* (versión latina, revisada por Descartes), que comprende: *Discurso del método*, *Dióptrica* y *Meteoros*, a la que se adjuntan ahora *Las pasiones del alma*, traducidas del francés. Ver nota a (*44-46*). En la *Correspondencia* de Spinoza se hace referencia a varios escritos sobre dióptrica, de los que J. Kepler parece haber sido un precursor (1611), a saber: Descartes (Ep 39), Huygens (Ep 29-Ep 30-I), J. Hudde (Ep 36), F, Lana y Holtius/Oltius (Ep 45, Leibniz), etc.

(35) Pieter van den Hove/de la Court (1618-1685) recoge aquí ideas de la obra de su hermano (*92*). En ella habría un capítulo de Jan de Witt, al cual le fue atribuida la obra en la traducción inglesa (1702) y en la francesa (1709). Las ideas de los dos hermanos eran muy parecidas y próximas a las de éste, y Spinoza les cita, refiriéndose quizá a Pieter, como «el prudentísimo holandés V. H» (TP, 8, § 31, nota 250).

(36) Los datos de los catálogos no parecen acordes con los del inventario (edición de 1660 y en 2 volúmenes). Tampoco puede ser la edición de 1661. Cabria pensar en los dos primeros volúmenes de una edición, indicada por Palau, de 1660-1661 en 3 volúmenes. Ver C. Blanco, «Quevedo y Spinoza», (21), 1994.

(37) A pesar de que Freudenthal (1899) no logró situarla, esta edición existe y está bien descrita en los dos catálogos. Incluye, con otra paginación:

*Epicteto y Phocílides en español consonantes*, *Origen de los estoicos y su defensa contra Plutarco*, y *Defensa de Epicuro contra la común opinión*.

(38) Es de suponer que Spinoza podía leer a Maquiavelo en italiano, a partir del portugués y del español. Y podía ayudarse del «diccionario» de Franciosini (*90*).

(39) L. Pignoria (1571-1631) fue valido del cardenal Baronio. Su obra original (*Vetustissimae tabulae*… ed. 1605) intentaba descifrar las inscripciones de la lápida de bronce de Isis. Pero esta edición añade otros escritos: uno del mismo autor, indicado como «discurso sobre la madre de los dioses», y otros dos de Jacobus Philippus Tomasinus.

(40) De esta 1.ª parte de esta obra (la 2.ª no fue editada hasta 1671) de Diego Saavedra Fajardo (1584-1648) existe otra edición del mismo año (Madrid, Andrés García, 1658, 4.º, 556 pp.). El ilustre escritor y diplomático español, que participó en el Congreso de Münster, que condujo al tratado de Utrecht, estudia aquí, como el título sugiere, la historia de España hasta los Reyes de la casa de Austria. Pero su obra más célebre es: «Idea de un príncipe político-cristiano representada en cien empresas» (1640).

(41) De Hugo Grocio (1583-1645) Spinoza tenía otra obra (*110*), también teológica, mas no, *De iure belli ac pacis* (1625), su obra principal y de especial interés para la historia de la filosofía del derecho.

(42) Chr. Chr. Sandius (1644-80), alemán refugiado en Holanda por sus ideas socinianas, intenta demostrar en esta obra histórica (ed. 1676) que los Padres de la Iglesia no admitieron la consustancialidad del Verbo. Pese a las condenas eclesiales, escribió todavía otra, teórica, más radical, *De causa Spiritus Sancti* (Leiden, 1678), muriendo dos años después, con solo 36 de edad; cfr. (*104*).

(43) Se trata de un diccionario de hebreo, traducido por C. L’Empereur (1591-1648), profesor de ese idioma en la universidad de Leiden (1627), desde donde contribuyó a difundirlo en Holanda, suscitando gran interés por él en grupos minoritarios, como los que rodeaban a Spinoza y acudían a él (J-14, J-75; cfr. *Índice analítico*: «hebreo»).

(44-46) En Freudenthal (1899) el número de títulos del «Inventario» es de 161, mientras que en el Catálogo 1.º (1914) sería de 159 y en el Catálogo 2.º (1965) de 160. Ahora bien, puesto que solo el primero hizo una edición crítica del Inventario, es a él al que hay que conceder la primacía.

Las causas de esa variación numérica las indica Freudenthal. Primera, que el (*44*), «de prima Philosophia», indica claramente «Meditationes de prima Philosophia», pero no su edición, ya que se hicieron muchas antes de la muerte de Spinoza. Por su parte, la «Geometria» (*45*), editada en 1649, «iba encuadernada con las "Meditationes" y por eso no es indicada en la lista con un número especial». Y, en fin, «el escrito de Blijenbergh no es computado, por lo cual en (la lista de) S. van Rooijen aparece dos veces el n.º 21» (p. 278 y nota 1) —de libros *in quarto*, se entiende—; y, aunque es mencionado, no es enumerado en el listado general. (Como si el autor del Inventario quisiera, de algún modo, dejar fuera de la *Biblioteca Spinoza* al que fuera su adversario más pertinaz).

(44) La obra aquí indicada con «de prima Philosophia» es la misma en Freudenthal y en los dos Catálogos, ya que no es sino el título abreviado de «Meditationes de prima Philosophia». Pero, mientras que el primero decía que «no se puede determinar» qué edición es la indicada, los Catálogos señalan la que nosotros hemos recogido (1654), la cual añade las Objeciones 5as. (Dinet) y 7as. (Voetius) con sus respuestas y la Carta a Voetius.

(45) Como acabamos de decir (*44-46*), Freudenthal supone que esta *Geometria* es la editada en 1649, es decir la traducción latina de la francesa de 1637; pero que aquí iría incluida en (*44*). Los dos Catálogos no la enumeran ni incluyen en otras (*44, 45**), por lo cual Spinoza no tendría de ella la edición latina, sino solo la francesa, idioma que leería con dificultad, aunque no tanta, según él dice, por tratarse de un texto de geometría (TTP, 7, p. 106/15-17).

(46) Freudenthal ni incluye edición alguna de esta «de Philosophia prima», con el orden de términos inverso al de (*44*), ni hace aclaración alguna al respecto. Pero, puesto que la enumera, da por supuesto que es otro ejemplar

de la por él ya descrita (*44*). En cambio los dos Catálogos citan como (*45**) la edición, que nosotros indicamos ahora, la cual solo se diferencia de la anterior (*44*) en el año (1654/1670).

(47) Freudenthal y los dos Catálogos coinciden en la descripción de este libro de Willem van Blijenbergh contra el TTP, el cual ya había criticado PPC/CM en sus cartas (Ep 18, 20, 22, 24) y criticará después la «Ética» en otra obra (1682).

(48) Aparte de esta traducción y edición (1568) de los «Dialoghi di amore» (ed. 1535), preferida por los dos Catálogos, existen otras dos al español: de Micer Carlos Montesa (Zaragoza, 1582) y del Inca Garcilaso de la Vega (Madrid, 1590). El célebre judío neoplatónico, León Abarbanel, más conocido como León Hebreo (ca. 1460-1535), nació en Portugal y vivió algún tiempo en España (1483-1492); pero, huyendo de la Inquisición, se fue a Italia, donde pasó el resto de su vida como médico. Para su obra y el aspecto más afín a Spinoza remitimos a nuestro estudio: (22), 2007, 111-147.

(49) Recogemos aquí la traducción latina de la *Geometria* (ed. 1649) de Descartes, por Frans Schooten, quizá con la colaboración de J. Hudde (v. Orío, *Correspondencia de Leibniz*), elegida por el Catálogo 2.º, ya que el 1.º la omite y Freudenthal se limita a decir que es distinta de (*45*) y que estaría incluida en (*44*), sin describir ninguna. Existe otra edición posterior, en dos vol. (1659/1661), que incluye escritos de dos amigos de Spinoza: J. Hudde, *De reductione aequationum*, 1654; *De maximis et minimis*, 1658 (Ib., I, pp. 401-516); J. de Witt, *De sectionibus conicis*, (Ib., II, 153-340), aunque cabe dudar que estuviera en su Biblioteca.

(50) Freudenthal habla de una «edición completa», sin indicar dato alguno. Damos, pues, la recogida por ambos Catálogos, la cual contiene: *Meditaciones, D. del método* y *Pasiones del alma*, aunque no «todas las obras».

(51) Esta edición del «De homine» (1650), dada por Freudenthal como probable, es la indicada por los dos Catálogos.

(52) El autor de esta «Gramática griega» es el respetable Gerhard J. Vossius (1577-1649), y no el sarcástico Isaac Vossius (1618-1679), que se relacionaba algo con Spinoza (Ep 40), ambos célebres filólogos (Meinsma, pp. 70, 94/32n, 346/24n).

(53) Esta obra del célebre matemático holandés Frans Schooten (1615-1660), incluía el opúsculo de Chr. Huygens: *Tractatus de ratiociniis in ludo aleae*, pp. 517-534 (Spinoza, Ep. 38), traducido al latín por Schooten, el cual aparece en este Inventario como editor de Vieta (*15*), traductor de Descartes (*49*) y autor de esta obra (*53*) y de otra (*64*).

(54) Isaac de la Peyrère (1596-1676) se propone aquí demostrar que existió una doble creación: del mundo, con hombres anteriores a Adán y sin «pecado original», y del pueblo judío, con Adán.

(55) Según Meyer Kayserling (*Biblioleca española-portuguesa-judaica*, N. York, 1971; 1.ª ed. 1861), el libro de León Templo (1603-75) fue editado en español (*Retrato del templo de Salomón*, Middelburg, 1642) y traducido sucesivamente al holandés (1642), francés (1643), hebreo (1650), alemán y latín (1665). El hecho, sin embargo, es que Spinoza parece aludir a la obra (Ep 9) y que, según el Inventario, la edición que él poseía es la hebrea; de la española, en cambio, no sabemos si existe algún ejemplar.

(56) Para la célebre obra de Joseph Salomon del Medigo (1591-1655) los dos Catálogos dan la edición aquí indicada (Basilea, 2 t., s/a, etc.). Freudenthal, en cambio, decía que se imprimió en Amsterdam (1629). Teniendo en cuenta que el autor fue por esas fechas un miembro relevante de la comunidad judía y que ahora se le atribuye el título siguiente, quizá su criterio sea el más acertado.

(57) Por ser general su título, «libro matemático hebreo», Freudenthal juzgaba imposible identificar esta obra entre las muchas entonces existentes. Y los dos Catálogos optaron por Meir Aldabi (1627), que nosotros habíamos aceptado. Ahora bien, después del estudio de D'Ancona (1940), se ha ido imponiendo la opinión (Révah, (22), 1959, p. 17; Vries (20), pp. 28-29; Belinfante, (20), pp. 30, 33; Mignini, (1.1), 1986); Nadler, (20), etc.) de que se trata de otra obra del mismo Delmedigo (56), «Sefer

Elim», editada por su amigo Menasseh ben Israel, por lo cual, teniendo también en cuenta lo dicho en la nota anterior, hemos optado por ésta.

(58) Identificación incierta, ya que existían muchos comentarios del *Pentateuco*.

(59) Hemos dado por correcta la descripción de Freudenthal, tomada de D. Kaufmann, según la cual esta «gramática hebrea» no es de Elía Levita (n.º 107), sino de Mose ben Josef Kimchi/Kimhi. Mas, como de éste no ofrecen más datos, pudiera ser un hermano del conocido comentarista David Kimchi (n.º 1n, etc.).

(60) La obra de Tomás Moro (1478-1535), *Utopía* (ed. 1516) la poseía Spinoza en latín, sin que importe saber qué edición. Se distancia de él en TP, 1, § 1.

(61) W. Snellius (1591-1629) era un gran astrónomo holandés. El título alude al gigante Tifeo, piloto de los argonautas, y a la carrera de naves a vela.

(62) J. Gregory (1638-1675) se refiere en esta obra, bien descrita en el Inventario, al telescopio construido por él mismo.

(63) La edición de Luis de Góngora (1561-1627) está bien definida en el Inventario y perfectamente identificada. Como se sabe, él parece ser el «poeta español» aludido, por su amnesia, en *Ética*, 4/39e. Mas, dado el extremo conceptismo de su estilo refinado, no cabe imaginar que Spinoza hallara su ocio leyendo, no ya las «Soledades», sino tampoco sus sonetos, aunque quizá diera con alguna letrilla a su gusto y medida.

(64) Esta segunda obra (v. *53*) de Fr. Schooten está bien identificada en el Inventario.

(65) Pérez de Montalván (1602-1638) publicó muchas obras con el título genérico de «comedia famosa». Quizá los catálogos han preferido la citada a causa del tema judío y su gran difusión, pues se conocen seis ediciones de la época (en la BN de Madrid hay dos ejemplares de la señalada). Añadir que Antonio Enríquez Gómez publicó otra sobre el mismo tema: *Sansón Nazareno*, Rohan, L. Maurry, 1656, in 4.º

(66) Del astrónomo holandés, Ph. Lansberg (1561-1632), defensor de la teoría copernicana, tenía Spinoza otras tres obras: dos en un volumen *(70) y (76)*.

(67) La obra y el autor (R. van Mansvelt), aludidos en (C-41) y en Ep 50, están aquí bien identificados.

(68) El Inventario se refiere al danés Niels Stensen (Stenon) (1638-86) y a dos ejemplares de un escrito científico sobre arqueología (*68, 69*) y a otro sobre anatomía (*153*). En la *Correspondencia* se incluye una carta suya (Ep 67-A), en la que hace una dura crítica del TTP de Spinoza, en cuyas notas hemos dado su biografía. El autor ya ha sido aludido aquí por Leibniz (N-65).

(69) Según los Catálogos, es otro ejemplar de la obra y edición precedente de Niels Stensen.

(70) Esta edición de la «Cyclometria» (1635) de Ph. Lansberg, ya citado (*66*), incluye otra obra sobre el cómputo del tiempo: «Chronologiae sacrae» (1625).

(71) J. S. Frabricius (1622-1700) hace en este librito una historia de las ciudades de Manheim y Kaiserslauten. No confundir con el homónimo de Ep 47-48.

(72) Gerardt Kinckhuysen (ca. 1625-1666), profesor de álgebra y geometría en Haarlem, publicó allí sus escritos, los primeros desde 1643-1645), y los tres aquí citados, entre 1660-1663, habiendo tenido el «Grondt» o «Fundamento» ediciones en 1660, 1663 y 1684, ahora accesible en Internet. J. Collins, en carta a G. A. Borelli (1701), decía que sus escritos, si estuvieran en latín, serían preferibles a los de Descartes (en *Mathem*.

(73) G. Kinckhuysen: ver (*72*).

(74) G. Kinckhuysen: ver (*72*).

(75) El jesuita C. Scheiner (1575-1650) es conocido como astrónomo y anticartesiano.

(76) El término «progymnastica» (del griego «progymnadso») significa algo así como «ejercicios previos», o sea, Introducción a la astronomía.

(77) Se trata de «Jacob van», no de «Philippe» (*66*), etc.

(78) Esta «aritmética filosófica» (ed. 1663) de Wouter Verstap, ingeniero y profesor del arte de las fortificaciones, del cual no tenemos más noticias, también es citada por J. Collins (*72* nota), con el calificativo de «figurate Arithmetick».

(79) Erasmus Caspar Bartholinus (1625-98) era matemático, médico y jurista en Copenhague (*66*, ed), distinto de Thomas B: ver.

(80) Johannes Kepler (1571-1630), uno de los mayores genios de la humanidad, célebre por su teoría sobre las órbitas elípticas de los planetas y sus velocidades variables (*Astronomia nova*, 1609), así como de su cálculo matemático en relación inversa a su distancia al Sol (*Harmonices mundi*, 1619), trata en este compendio («égloga» en griego), relativo a la medida del tiempo (1615), de determinar la fecha exacta de la muerte de Cristo, que él sitúa en el año 31 de nuestra era, y no en el 33, como es habitual. Al parecer, este capítulo ya lo había publicado en 1614 y, además, de este librito se cita otra edición en J. Bringer (2.º Catálogo, nos. 78 y 338).

(81) Esta edición (1654) del diccionario políglota del agustino italiano, A. Calepinus (1435-1511), es la síntesis abreviada de ediciones precedentes, el cual incluye nueve idiomas (latín, griego, hebreo, francés, italiano, alemán, español, inglés y holandés), pues los anteriores llegaban a los once. El título alude a: Johannes Passeratius/Jean Passerat (1534-1602), *De litterarum inter se cognatione ac permutatione liber*, el cual es, a su vez, autor de otros escritos como: *De caecitate oratio, De nihilo*, etc. <<

[4] *In octavo*.

(82) Imposible identificar con seguridad la obra, ya que el término «chiduschim»/*kiduschim* (novedades) es muy genérico, y puede referirse a toda nueva investigación talmúdica. No obstante, se recogen los datos de los dos Catálogos, que lo atribuyen al talmudista hispano: Nissim ben Reuben/Rabbenu Nissim de Gerona (ca. 1310-1375), que residió más bien en Barcelona.

(83) Hemos recogido los datos de los dos Catálogos, que atribuyen el título, también genérico, a Josef Ibn Ferga (Verga/Werga). Por el contrario, Freudenthal sugería, con Kaufmann, un poema didáctico de Josef ben Shemtob (1400-1460), otro célebre talmudista hispano, que vivió en tierras de Castilla.

(84) Este libro hebreo (ed. 1651), del que el Inventario solo da el título, no ofreció dudas ni a Freudenthal, que afirma que ha tenido varias ediciones después de Spinoza, ni a los Catálogos, ya que coinciden en su descripción.

(85) Este manual greco-latino del médico y filólogo holandés (1654), Cornelis Schrevel (1608-64), está bien descrito en el Inventario, y tuvo después otras ediciones.

(86) Thomas Caspar Bartholinus (1616-80) era un médico danés, cuya «Anatomía» consultó Freudenthal en la universidad de Breslau y transcribió su título completo. No obstante, a los dos «Bartholinus», que él distingue bajo los nombres de «Erasmus», editor (*64*) y autor (*79*), y de «Thomas» (*86*), el Catalogo 1.º les añade el de «Caspar», a saber, «Erasmus Caspar» y «Thomas Caspar». Por el título de esta obra consta que su autor se funda en las «Institutiones» de un «pariente» suyo; pero las fechas de nacimiento de ambos, dadas por Freudenthal, excluyen que Erasmus fuera su padre, aunque no alguien de la familia «Caspar».

(87) Los dos Catálogos recogen la edición latina (1580) del *Príncipe* (1.ª ed. 1532) de Nicolás Maquiavelo (1469-1527), autor y obra varias veces

aludidos por Spinoza en TP.

(88) También esta edición de los escritos médicos de Hipócrates de Cos (460-377 a. C.) fue identificada por Freudenthal a partir de su 2.º volumen, que existía en Breslau.

(89) Hemos recogido la edición de Epicteto (1595/1596) citada por los dos Catálogos, aunque existían otras (1563, 1655). La «Tabla de Cebes» o «Pinax» es un escrito anónimo, de ideas platónicas y socráticas, atribuido a Cebes de Tebas (ca. 350 a. C.). Por otra parte, Hieronymus Wolf (1516-1580), citado en el título como intérprete o traductor, fue un humanista alemán, discípulo de F. Melanchton, que dedicó su vida a la historia de la cultura bizantina.

(90) L. Franciosini (ca. 1600-d. 1645) fue un gramático, lexicógrafo, traductor e hispanista italiano, y el diccionario (1.ª ed. 1620) tuvo gran éxito y muchas ediciones. La citada es la descrita en los Catálogos.

(91) La edición de esta obra (1668) del historiador griego, Arriano (Lucio Flavio: 86-160 d. C.), está bien descrita en el Inventario; su traducción latina y notas son obra del filólogo holandés, Nicolaes Blankaert (1624-1703).

(92) Esta obra (ed. 1660, 2.ª ed. 1661) de Jan van den Hove/de la Court (1622-1660) está bien descrita en el Inventario, ya que coincide con el pie de imprenta de la 2.ª edición («door V. H., 1661»), hecha ya por su hermano (*35*).

(93) De esta «gramática hebrea», de Joh. Buxtorf (*1*), citamos la edición de los Catálogos (1629), aunque Freudenthal no la señalaba, sino otras cuatro: 1607, 1615, 1651, 1663; y aún parecen existir otras, p. e. la de 1609.

(94) Freudenthal no logró identificar un diccionario latino-holandés «in 8.º» y anterior a 1677. Sin embargo, los dos Catálogos citan el «Bigloton» o bilingüe de Martinus Binnart, que vivió en Amberes (+1653), y su 4.ª edición (1662), el cual alcanzaría las 28 ediciones hacia 1744.

(95) El «Satíricón» de Cayo/Tito Petronio (ca. 14/27-65 d. C.), político relacionado con Nerón y apellidado «Arbiter/Árbitro» de la elegancia, está

bien descrito en el Inventario, aunque sin título.

(96) Adriaan Metius (1570-1635) fue profesor de astronomía en Franeker. De su obra se indica la edición descrita por Freudenthal y los dos Catálogos, si bien oscilan en su fecha (1605/1606/1608); ver (*113*).

(97) Aunque el Inventario dice «Saavedra», en vez de Cervantes (1547-1616), el título «Novellas ejemplares» es suficiente para identificar la obra, mas no la edición (1613, 1614, 1615). De hecho, Freudenthal no sugería ninguna, pero los Catálogos citan la dada (1625), que reimprime la de 1615, reproducida ahora en facsímil por la R. A. E.

(98) Esta obra, «Las relaciones» (eds. parciales, 1591-1603), está descrita de forma correcta y completa en el Inventario, pues sus datos coinciden con los que aquí se indican. No obstante, a causa quizá de su rareza, si no también del escaso conocimiento de nuestro idioma y cultura, antes de Freudenthal se confundió (Vloten-Land, ed. 1882: nota a TP, 7, § 14) a su autor, el célebre Antonio Pérez (1540-1611), que fuera Secretario de Estado de Felipe II, caído en desgracia, y del que Spinoza cita el nombre (TP, 7, § 14) y un largo texto (TP, 7, § 30, con Antonio Juan Pérez (1583-1672: *Ius publicum in quo Arcana ac Decreta Principis, etc*., Amsterdam, Elzevir, 1657; trad. esp., Madrid, Pygmalión, 2011). Y, aún después de él, han seguido los equívocos sobre las relaciones entre ambos (Dunin, II, 1933, pp. 190-191, 440-441; Gebhardt, nota de trad. al. 1914/1977, notas a TP), hasta época reciente (H. Méchoulan, 1974; A. Domínguez: «Presencia de Antonio Pérez en Spinoza», en Ídem, (23),1994, pp. 165-178; notas a TP, (7.1), ed. 1986, 2004, 2010).

(99) Nicolás Tulp (1593-1674) era un célebre médico de Amsterdam, incluido por Rembrandt en su «Lección de anatomía» (1632); ver también: C-21, nota.

(100) Robert Boyle (1627-1691), nos es conocido por su correspondencia con Spinoza (Ep 1, 3, 5, 6, 7, 11, 13; espec. Ep 6: «De nitro»). Aparte de esta obra, bien descrita en el Inventario, y de otra aquí citada (*132*, nos consta que Spinoza conocía otras suyas (Ib.).

(101) De la obra de Luciano de Samosata (125-181) hemos señalado la titulada «Diálogos selectos» (1635/1636), descrita por los dos Catálogos, aunque Freudenthal citaba dos de «Diálogos de los muertos», ambas de París (1629 y 1646).

(102) Hemos indicado la edición elegida por Freudenthal, de la que consultó un ejemplar en la universidad de Breslau, que coincide con la descrita en el Inventario. Quizá por error, los dos Catálogos dicen «Leiden» en vez de «Lyon». Su autor es el jesuita español, Benito Pereira (1535-1610), natural de Valencia y profesor de Richard Simon en Roma. De su obra existen nueve ejemplares, de cuatro ediciones distintas, en la BN de Madrid, en cuyo prólogo se designa a sí mismo «Pereira».

(103) El «Julio César» del Inventario es el historiador y emperador romano Cayo Julio César (100 a. C.-44 d. C.), de cuyos escritos hemos señalado «Obras» (todas), edición anotada por J. J. Escalígero (1540-1609), experto en la cultura greco-latina, que la elegida por los dos Catálogos y general.

(104) En el Inventario, el título difiere algo del dado para (*42*), aunque se da el mismo autor, Chr. Chr. Sandius. Freudenthal no añadía dato alguno, aceptando así la ed. 1676; pero aquí (*104*) añade: Amsterdam, 1668, *in 8.º* (no *in 12*, como dijera S. van Rooijen). Con la aclaración del Catálogo 2.º al 1.º, de que «Cosmopolis» es [Amsterdam] y que esta edición tiene 3 partes en 1 t., vienen a estar de acuerdo.

(105) Para esta traducción holandesa de las «Cartas» (1.ª ed., 1654) de Lucio Anneo Séneca, por J. H. Glazemaker, también traductor de Descartes (*31, 34*), Freudenthal da el año 1658 y el Catálogo 2.º indica 1671. Aunque suponemos que ambas son correctas, hemos citado la primera, que sin duda existió. Pero Spinoza tenía otra edición y en latín (*128*), que él entendía mejor (Ep 19).

(106) La «Logica» de Bartholomaeus Keckermann (1571-1609) tuvo muchas ediciones desde la 1.ª (Hannover, 1600); pero citamos la descrita en los dos Catálogos, que parece llevar adjunto un opúsculo con nuevas tablas, ed. 1612, 48 pp.

(107) Según los Catálogos, esta edición (1543) contiene la gramática hebrea del filólogo judío Elías Levita (1459-1569), trad. y com. por Sebastián Münster (1489-1522). Y, con ella, una obra de éste titulada: *Institutio elementalis in helenicam linguam* («Iniciación a la lengua griega»). Freudenthal indicaba dos ediciones anteriores de la primera obra (1535 y 1537), sin aludir a la segunda.

(108) Hemos descrito el ejemplar que se halla en la BN de Madrid. Freudenthal cita esta obra, no sin erratas, por Kayserling (*Sephardim*, p. 153 s.); el Catálogo 1.º no la describe y el 2.º dice «Roune» [Rouen], 1627". Añadir que la obra de Joâo Pinto Delgado (1540-90) era conocida por M. Menéndez Pelayo, (20), V, 2: OC, vol. 38, pp. 309-311, el cual alude a su limpio castellano. Pese a que también escribía en portugués.

(109) El autor de esta «Gramática griega», no tan «elemental», a juzgar por el número de páginas, es el alemán Johannes Rhenius (1574-1639); Freudenthal le da el año 1637; pero los dos Catálogos la adelantan a 1630.

(110) Como dice el título, Gerhard J. Vossius (*52*) no es el autor, sino el corrector y nuevo editor (1651) de la «Gramática griega» del holandés Nicolaus Clenardus (1495-1542), la cual tuvo otras muchas ediciones; Freudenthal le daba el año 1655.

(111) Esta edición (1664) de la obra de Gaspard Scioppius (1576-1649), publicada en 1659, contiene otros tres opúsculos suyos, junto con uno de Mariangeli a Fano y otro de Pascasius Grosippus.

(112) Se trata de una obra póstuma de Hugo Grocio (*41*), implícitamente citada en el TTP (cap. 16-20), que trata de las polémicas relaciones entre el estado y la iglesia. Freudenthal le daba el año 1648; los Catálogos, 1647, que es el correcto.

(113) Se trata de la primera edición (1627) de una nueva obra de Adriaan Metius (*96*) sobre la fabricación y uso del astrolabio, a la que se adjuntan otros dos opúsculos del autor, descritos en el Catálogo 1.º: uno sobre la medida de triángulos esféricos y otro sobre el mismo tema del libro.

(114) El título de la obra (1659) explica que sus tres primeras partes tratan de la medida de triángulos o trigonometría y la cuarta de los cálculos. Del autor, Abraham de Graaf, no hemos hallado más noticias que la dada por Freudenthal: que murió en Rijnsburg a comienzos del s. XVIII.

(115) El célebre «Criticón», ausente en los dos Catálogos, porque el Inventario no da ni autor ni año, es la obra más conocida y traducida a otros idiomas del jesuita español Baltasar Gracián (1601-58). Según Palau, la edición por nosotros citada es la única in 8.º y la que debía de estar, por tanto, en la *Biblioteca Spinoza*.

(116) Los datos del Inventario, «Vosii. Rud. Gr.» han permitido sugerir que se trata de una tercera obra (*52*, *110*) del filólogo G. J. Vossius, titulada «Rudimentos de gramática» (latina); pero sigue sin localizar y definir mejor.

(117) A pesar de que Freudenthal había dado ciudad y año exactos de esta «gramática» bilingüe, obra del holandés Ulrick Raetken, los Catálogos no la describen. Existe, en cambio, un ejemplar en la BN de Madrid (3-19185) y otro en la universidad de Leiden (1149 H 28: datos ofrecidos por mi amigo Wim Klever). Por ellos la hemos descrito, aun cuando de su autor no hemos conseguido más noticias que las que él mismo ofrece en el largo título.

(118) Menasseh ben Israel (1604-1657) dedicó esta primera edición (1650) de su obra más conocida a los cinco «parnás» o diputados de la comunidad judía «Talmud Torá» de Amsterdam, entre los cuales estaba el padre de Spinoza, «Michael Espinosa» (cfr. Méchoulan, (23), *Menasseh*, 1987, p. 101).

(119) El Inventario indica el autor (Homero) y la obra (*Ilíada*), añadiendo «Gr» (*griego*), es decir, un texto original, como para Euclides (150n). Freudenthal no indicó ninguna edición, porque existían muchas. Pero el Catálogo 1.º describe la que hemos indicado.

(120) Hasta la fecha, no se ha identificado edición alguna de estos «Dialogues françois». S. Dunin-Borkowski, (11), 1934, III, p. 55) sugiere dos títulos: P. Bouhours, *Entretiens d’Ariste et d’Eugène*, 1671, 1673; y La Rochefoucauld, *Maximes*, 1665. <<

[5] *In 12.º*.

(121) Hemos recogido la edición dada en el Catálogo 2.º, porque no se ha propuesto otra. Pero, como ya dijera Freudenthal, «Defensio» en latín es «uytbreiding» («explicación») en holandés, como dice el Inventario. Pero, entre las obras del cartesiano Johann Clauberg (1622-1665), no se halla ninguna que pudiera traducirse con este término.

(122) A pesar de que L. Velthuysen combatió duramente el TTP (Ep 42, 1671; cfr. C-54, N-53n), cabe suponer que había regalado a Spinoza estos dos escritos de medicina (1657) (en *Opera omnia*, Amsterdam, Leers, 1680, II, 1199-1361) y otro de teología (*149*).

(123) Esta obra del sacerdote y químico italiano, Antonio Neri (1576-1614), que también vivió en Holanda, trata del pulimento del vidrio y de otros temas de alquimia y similares. La publicó en italiano (Florencia, 1612), pero fue traducida al latín y anotada por Ferret (1662). La reedición de ésta (1668) es la descrita en el Inventario y en los dos Catálogos y, por tanto, la que tenía Spinoza, si bien un poco tarde, ya que él ejercía el oficio de óptico desde hacía unos diez años.

(124) Dado que el Inventario tan solo da el nombre de Salustio (86-35 a. C.), y que existen ediciones in 12.º desde 1547 en adelante, la opción de los Catálogos (1641) es incierta, aunqne coherente por ser general.

(125) El Inventario solo da el título de la obra, conocida como «Lógica Port-Royal» (ed. 1662). De ahí que, aunque se conocen sus autores, Antoine Arnauld (1612-1694) y Pierre Nicole (1625-1695), ligados al jansenismo y a Blaise Pascal (1623-1662), que habría participado en la obra, es imposible determinar la edición de Spinoza. Se cita la primera.

(126) El «Viaje de España», que tuvo Spinoza (1677), no es, como se creyó desde Servaas van Rooijen, la obra de Madame D'Aulnoy (1650-1705), *Relation d'un voyage d'Espagne*, de la que existen varias ediciones en la BN de Madrid, a partir de 1690. Lo impide la edad de la condesa y el

contenido de la obra: 15 cartas en vez de 38 capítulos, etc. Tampoco pueden ser dos ejemplares del «Voyage», editados en París, porque son en 4.º y no en 12.º, como exige el Inventario. Para más detalles sobre la historia de la obra, dedicada al Príncipe de Orange (futuro rey Guillermo III) y su relación con A. Pérez (*98*) ver: A. Domínguez, (23). 1994, pp. 46 y 176-177.

(127) La «Lógica» de J. Clauberg (*121*) tuvo dos ediciones (1654, 1658) antes de la muerte de Spinoza, por lo cual los Catálogos optan por la primera para su biblioteca.

(128) Aparte de una traducción holandesa (*105*) de las «Cartas», obra principal de L. A. Séneca, Spinoza poseía ésta (*128*), en el original latino, que leía con mayor facilidad (Ep. 19, p. 95 y nota), editada por dos humanistas, Justo Lipsio (*4*) y F. J. Gronovius (1611-1671). Damos la fecha de los Catálogos (1649) y no la posterior (1663), de Freudenthal.

(129) No parece haber duda acerca de que Spinoza tuviera esta primera edición (1647) del «De cive», escrito hacia 1642 y que había circulado en manuscrito. La afinidad entre ambos pensadores la denunció J. Thomasius, en relación a sus ideas políticas (N-52); y harán lo mismo los consejos eclesiásticos (N-54 y nota) y Leibniz (N-93), en relación a la necesidad universal. No cabe duda, sin embargo, de que en otros aspectos, como el valor del conocimiento y de la democracia, sus diferencias son todavía mayores.

(130) Del escrito político de Arnold Clapmaier (1574-1634) se indica la primera edición (1641), comentada por Johannes Corvinus (quizá coeditor de un escrito de conciliación entre luteranos y calvinistas, 1651). Aparte de escritos de ambos, incluye el «discurso» de Christoph Besold (1577-1638), luterano de familia y converso al catolicismo 1630), que publicó una síntesis de sus ideas en 1632.

(131) Los dos Catálogos datan esta obra en 1671. Sin embargo, la descripción que Meinsma hace de ella y, en concreto, la fecha del elogio de su editor, Andreas Frisius (1665), hacen preferible el año 1661. Debe de ser menos científica que la ya citada (*33*) y muy poco original, como dijera

Boerhave, ya que se inspira, entre otras, en el «Currus Triumphalis Antimonii» (Carro triunfal del antimonio) del alquimista alemán, Basilio Valentín, personaje aún no bien identificado (¿ca. 1600?), el cual habría descubierto dicho metal, temática aludida en varias cartas de Spinoza (Ep. 14, 40, 48-B, 70, 72). También el ejemplar del Catálogo 1.º (*131*) lleva encuadernado otro escrito «anónimo»: *Phoenix Atropicus de Morte redux*, etc. (ed. 1681).

(132) De Robert Boyle Spinoza poseía otra obra ya descrita (*100*).

(133) Dominique Baudius (1561-1613), personaje multifacético, profesor en Leiden (1603-1613), adquirió fama como poeta neolatinista con sus numerosas publicaciones, y estuvo en relación con personajes como Justo Lipsio (*4, 128*) y Escalígero (*103*).

(134) La edición aquí citada (1654) de los «epigramas» del poeta romano, de origen español, Marco Valerio Marcial (40-104), es la elegida por los Catálogos y está anotada por Thomas Barnabe (1575-1647), aunque Freudenthal da las de 1644 y 1670.

(135) La obra de Ludovicus van Wolzogen (1632-1690), teólogo sociniano, es una crítica directa de la de L. Meyer (1666) sobre la S. Escritura (C-36, etc.). El calificativo «paradoxa», por ellos usado, subraya, como en R. Boyle (*132*) y en Kuyper (C-52, nota), lo difícil y novedoso del tema.

(136) El Inventario alude a «Cartas con Panegíricos» de Plinio el Joven (62-113), sin más detalles, por lo cual Freudenthal deja sin identificar la obra. Los dos Catálogos describen la edición citada (Stephanus, 1591: Henri Estienne, París), que, como se ve por la doble paginación, parece tener dos tomos. H. Boxel habló de Plinio a Spinoza, a propósito de los espectros (Ep 53-54).

(137) Los dos Catálogos indican esta edición de las «Tragedias» de Séneca, «el cordobés» (Basilea, 1541), mientras que Freudenthal señalaba varias de la misma época en Leiden, y añadía que aún eran más las de Amsterdam. Si a esta edición se añaden las «Cartas» en holandés (*105*) y en latín (*128*), junto con Cervantes, Quevedo y Gracián, se puede afirmar que Spinoza

respiraba una atmósfera estoica, reforzada por Descartes, Petrarca, Tácito, hasta llegar a Terencio, aun cuando éste no aparece en su biblioteca.

(138) Los dos Catálogos coinciden en la descripción de esta edición, algo antigua (1637), de Daniel Mostaert (1592-1646), pues existen posteriores, como la de la B. Real de La Haya (Amsterdam, F. Ravesteyn, 1656). Freudenthal no duda en acentuar que, si Spinoza tenía a mano este manual epistolar holandés («Secretario», dice el título), con modelos de cartas, es porque no dominaba el idioma. Si bien podría usarlos más bien como modelos epistolares.

(139) Johannes Secundus (Johannes Everaert) (1511-1536), de la familia Everaert de La Haya, es autor de poesías latinas, como elegías y epigramas, con influencias de Catulo y de Petrarca.

(140) Esta edición (1634, 3 vol.) de Publio Ovidio Nasón (43 a. C.-17 d. C.) contiene todas sus obras; ver (*151*).

(141) La obra aquí descrita (1641) como «Sermones fideles» es la primera publicada por F. Bacon de Verulamio (1561-1626) con el título de «Essays» (1597), por entonces creado. Freudenthal citaba otra de Leiden (1664).

(142) Freudenthal consultó un ejemplar de esta obra anónima en la universidad de Breslau y dio el título completo, así como el lugar y años de edición (Venecia, 1671), que coinciden con los del Catálogo 1.º Consistiría en una sátira contra la política europea de la época, mezcla de humor y sueños con seriedad y razonamiento, puestos en boca de dos humoristas, el romano Pasquino y el veneciano Gobbo.

(143) Quintus Curtius Rufus (s. I d. C.) solo es conocido por esta obra, cuyo título es *Historiae Alexandri Magni Macedonis*, es decir, una biografía de Alejandro Magno, de escaso valor histórico, aunque bien escrita y citada por Spinoza en TTP (pref, y cap 17). Freudenthal no citó ninguna edición, porque, decía, «existen legión», incluso *in 12.º*; pero los Catálogos citan la descrita (Leiden, 1633).

(144) De las obras de Virgilio, según los Catálogos, Spinoza poseía: una (*32*) de 1646 *in 4.º*; y ésta (*144*), de 1619, *in 12.º*.

(145) Esta edición (1652) *in 12.º* de las «Comedias» de Tito Marco Plauto (254-184 a. C.) es la elegida por los dos Catálogos. Freudenthal sugería como posible otra (1652) *in 24.º*, de Amsterdam.

(146) Según el Inventario, las «Cartas» es la única obra que tendría Spinoza del gran orador y filósofo romano, Marco Tulio Cicerón (106-45 a. C.). Damos la edición (1632) de los dos Catálogos, aunque había otras posteriores: 1642, 1657.

(147) Según el Catálogo 2.º, esta edición del «De vita solitaria» (Berna, 2.ª ed., 1605) de Francisco Petrarca (1304-1374) no solo incluía el «Libro I.º», como reza el subtítulo, sino también el II.º.

(148) La edición citada de las «Instituciones» (1630) de Flavio P. S. Justiniano (483-565) es la elegida por los Catálogos, ya que Freudenthal indica otras posteriores (1652, 1663, 1664, etc.), se supone que del mismo editor. Y añade que existían otras análogas de las «Novellae», es decir, de aquellas leyes «nuevas», en ellas no incluidas.

(149) Aparte de los dos escritos de medicina citados (*122*), Spinoza tenía esta obra (ed. 1667) de su gran adversario, L. Velthuysen, sobre un problema clásico en la época, las relaciones entre la razón y la fe, la filosofía y la teología (cfr. TTP, caps. 7 y 12-15; Ep 42-43). Pero ni Freudenthal ni los Catálogos indican cuál era la edición; por lo cual es de suponer que la primera.

(150) Puesto que el Inventario solo dice «Euclides», hemos recogido los datos del Catálogo 1.º, más detallados que los del 2.º. Su traductor es Christianus Melder, como dijo Freudenthal y, aparte de las tres fechas por él dadas (1625, 1633, 1660), en Internet aparece esta otra: *Euclidis libri XV ex recognitione Chr. Melder*, Leiden, s/e, 1673. Por otra parte, los expertos optan por una traducción latina, porque Spinoza no sabría griego. Y citan para ello sus palabras: «no tengo un conocimiento tan exacto de la lengua griega como para atreverme a entrar en ese terreno» (TTP, 10, p. 150). No obstante, hay que añadir que tenía tres gramáticas griegas, varios diccionarios y ediciones de textos en griego y que incluso cita algún término en el TTP (11, p. 151[n*26]). Y, sobre todo, que es justamente esta

obra la que él pone como ejemplo de texto fácil de entender en un idioma que no se domine. «Euclides, que no escribió más que cosas muy simples y sumamente inteligibles, cualquiera lo puede explicar fácilmente en cualquier lengua. Puesto que, para captar su pensamiento y estar ciertos de su verdadero sentido, no es necesario tener un conocimiento completo de la lengua en la que escribió, sino muy ordinario y casi infantil» (TTP, 7, p. 111). Por tanto, no se debe descartar que tuviera una edición de Euclides en griego.

(151) Hemos citado la edición (1629), descrita por los Catálogos, de las «Metamorfosis» de Ovidio, que Spinoza también tenía en otro volumen de sus Obras (*140*).

(152) El Inventario dice «Obra devota. la Cuna», sin autor ni fecha, por lo cual aún se duda de su identidad. Freudenthal (1899, p. 284/152n), decía: «Tiele en van Rooijen sospecha bajo este enigmático título una obra acerca de la última cena (la Cena)», con lo cual parece referirse a Cornelis Petrus Tiele (1830-1902), profesor de Historia de las Religiones en Leiden. Carvalho (pp. 375/23), a su vez, añadió que el catálogo Salvat citaba un entremés de Lope Félix de Vega Carpio (1562-1635). Y, de hecho, en una edición de Internet se lee «Entremés noveno La cuna»; pero «la cuna» aparece ahí más bien como recurso picaresco y su volumen no es suficiente para dar título a un libro, sino para integrar otro, como «Entremeses», que sí existe. En nuestra opinión (23), A. Domínguez, (23), 1994, p. 37, n.º 261 y pp. 45-46, nota), la obra más probable, cuya primera edición damos, es «La cuna y la sepultura», pues se inscribe, como otros escritos de Quevedo, en la tradición estoica y agustiniana de la vida como camino hacia la muerte. «Son la cuna y la sepultura el principio de la vida y el fin della (,) siendo la verdad que la cuna empieza a ser sepultura y la sepultura cuna a la postrera vida». No obstante, Spinoza podría tener otra de sus ediciones (Madrid y Lisboa, entre 1634-1649).

(153) Señalamos la edición (1662), elegida por los Catálogos, del librito de anatomía de Niels Stensen, cuya identificación no ofrece dudas por ser la primera. Spinoza poseía otras del mismo (*68, 69*).

(154) Freudenthal advierte que con la fórmula «Phrases Vergilii et Horatii» el Inventario se refiere a alguno de los florilegios o selecciones, muy usadas desde el Renacimiento, porque facilitaban las citas de frases selectas, etc. Pero no señala ninguna, al parecer, con la excusa de que Spinoza los utilizaría para el aprendizaje del idioma, pero que no los cita, al contrario de lo que hace con Ovidio y Curcio. Sería muy útil, sin embargo, localizar una edición, que tampoco los Catálogos indican, ya que resultaría más fácil buscar expresiones concretas en sus obras, que se vienen atribuyendo a uno en exclusiva.

(155) A las dos ediciones de las Obras de Virgilio ya citadas, de 1646 (*32*) y de 1619 (*144*), se añade aquí la tercera (*155*), descrita en los dos Catálogos (ed. 1671).

(156) Por el solo título «Ephemerides», dado por el Inventario, Freudenthal identificó bien la obra, en traducción francesa (Amberes, Plantin, 1556, in 12.º), así como una ed. latina original («Paris, 1654, in 16.º»). El Catálogo 1.º da el título completo, al final del cual se añade «Autore Antonio Mizaldo//Monluciano». El Catálogo 2.º prefiere citarla a nombre de «Monluciano», que nosotros seguimos, porque parece ser el adoptado por el autor.

(157) Para la «Farmacopea de Amsterdam» del Inventario (*157*) Freudenthal decía que, según S. van Rooijen, era una ed. de Amsterdam (1636). Pero los Catálogos prefieren la que hemos citado, que añade editorial y da otra fecha (1651), etc. Añadir que el «Bloemhof» («jardín de flores» o florilegio) de A. Koerbagh contenía una sección, que Meinsma (1983, p. 315/62) califica de tal, aunque el «dulce de rosas» alabado por Spinoza (Ep 28) no parece aludir a ese escrito, sino a algo más casero, que le prepararía el amigo y médico J. Bouwmeester.

(158) De la «Historie van Karel de II», como dice el Inventario, Freudenthal citaba la trad. del inglés al holandés por Lambert van Bos (Dordrecht, 1660). El Catálogo 1.º la describe en detalle, indicando el texto a ella adjunto [«Reconocido Triunfo naval de Carlos II»], así como el editor y las páginas. Con el Catálogo 2.º abreviamos sus datos.

(159) El Inventario dice «Tacitus», por lo que Freudenthal creyó imposible identificar esta nueva mención (*4*), aun cuando fuera una edición tirada en Holanda. Los Catálogos indican otra posterior (1643), del gran filólogo holandés Marcus Zuerius van Boxhorn (1612-1653), profesor en Leiden.

(160) De estos «Elementa Physica» Freudenthal logró indicar el autor y otros datos. Tras el silencio del Catálogo 1.º, el Catálogo 2.º completa los del nombre y del titulo. Ahora, Internet, aparte de la imagen de la portada del libro y del autor, completa esos datos: nombre (Fr. Wilhelmus N.), título (*with an appendix containing chemical*) y editor (Dyck). Pero nadie, al parecer, advirtió que ya K. O. Meinsma había citado bien el editor (Levyn van Dyck) y, sobre todo, los fantasiosos títulos con los que se presentaba en el subtítulo. «En efecto, el hombre se llamaba Frans, Wilhelm, Barón von Nulandt y firmaba "Caballero de la orden de San Juan de Jerusalén, Comandante en Rotweil, Estatúder de Cádiz, Vice-tribuno del Rey de España y del Príncipe Elector de Brandeburgo, Señor de Winterburg, etc."». Por otra parte, añade que Nulandt estuvo en relación con Tschirnhaus durante sus estudios en Leiden y después en la guerra, donde ostentaba cierto mando militar, por lo que le propuso al colega un ascenso. Entró también en contacto epistolar con Huygens, al que fue a visitar a París; y con Spinoza, con quien coincidía en su afición a la talla de lentes. No supo, en cambio, qué fue finalmente de su vida. Cabría preguntarse si sus «nova principia» no irían dirigidos más contra Spinoza que contra el mismo Descartes; y también quién es el autor del apéndice químico de su librito (cfr. Meinsma, pp. 431-432 y notas 65-71).

(161) El Inventario dice aquí «Obras de Góngora», con lo cual parece distinguir esta edición de la antes citada «Todas las obras» (*63*). Freudenthal remite a la anterior, dando a entender que es la misma; pero el Catálogo 2.º señala otra in 12.º (¿1627?). Ahora bien, ésta debe de coincidir con la «princeps», que es in 4.º. De las tres in 12.º, de las que tenemos noticia antes de la muerte de Spinoza, hemos señalado aquí la más acorde con el inventario: mismo título y un solo volumen (Lisboa, 1667). Cfr. A. Domínguez, (23), 1994, *Spinoza y España*, pp. 32 y 44. <<

[6] **N-71.2.º) Nota final sobre la *Biblioteca Spinoza*.**

Hay que advertir al lector que el «Inventario» no incluye todos los volúmenes, que Spinoza poseía. En efecto, en él faltan todos los suyos, no ya los dos Opúsculos científicos y «anónimos» (ed, 1687) y el manuscrito de la incierta «Apología» (ca. 1656), sino los dos por él publicados (PPC/CM, 1663, trad. hol. 1664; TTP, 1670, 1677: tres títulos). Y también otros de amigos suyos, como J. Hudde, Chr. Huygens, J. de Witt, etc., que debió de poseer en vida; y, entre ellos: P. Balling (*La luz sobre el candelabro,* 1662), L. Meyer (*La filosofía, intérprete, etc*., 1666)¸ Bouwmeester (trad. de Abentofail, *El filósofo autodidacto*, 1672); y también de adversarios, como J. Musaeus: escrito contra el TTP (1674) (C-56), de Leibniz (cfr. Ep 45), etc.

En una mirada retrospectiva al listado de los 161 títulos, que copió el autor del inventario, persona culta y que conocía el hebreo, llama ante todo la atención su extraordinaria amplitud, tanto por los idiomas en que están escritos como por las materias tratadas. En idiomas, supera a todos el latín, con unos 94 títulos (como corresponde a la época), seguido del hebreo con unos 17 (aprendido en la escuela), el español con unos 16 (idioma culto de los sefardíes), el holandés con unos 11 (idioma de adopción), el griego con unos 4 (Diofanto, Euclides, Homero y E. Levita), el italiano con unos 3 y, el francés con unos 2, pues aún faltan 14 para 161. Ninguno, en cambio, en portugués (idioma de familia), aunque sin duda los tenía, ni en alemán (que podría leer a partir del holandés o «bajo alemán»), etc.

En cuanto a las materias, van desde las Escrituras a la teología y las varias ramas de la filosofía, desde la historia a la literatura, desde la geometría y la matemática, la astronomía y la óptica, hasta la física y la mecánica, la medicina y la anatomía. Y, aparte de ellas, los instrumentos de lectura, como diccionarios y concordancias.

Si hubiéramos de destacar algo, diríamos que por las ediciones originales, los comentarios y los idiomas, Spinoza se presenta, por encima de todo,

como un gran estudioso y experto en la interpretación crítica del Antiguo Testamento hebreo. Pues, si la *Biblia hebraica* de Buxtorf contenía, ella sola, una biblioteca especializada, el Diccionario de Calepino, en 9 idiomas, superaba a varios bilingües. A los cuales se añadían las traducciones latinas de Santes Pagnini y las de Junius y T. de Beza, las Concordancias de I. Nathan, la gramática de E. Levita; y se completaban con diccionarios como el hebreo-caldeo de Aquinas, los greco-latinos de Scapula y de Schrevel, las gramáticas griegas de Rhenius y las dos de J. G. Vossius. En línea con estos últimos y, ampliando el horizonte, como hace de continuo el TTP, se suman la traducción latina del Nuevo Testamento por Tremellius y la española de la Biblia de Ferrara; y, a modo de apéndice, dos volúmenes en hebreo, llenos quizá de recuerdos de familia o, al menos, de su juventud: un ritual de preces pascuales y el retrato del «Templo de Salomón» de León Templo.

Y, a nivel más teórico y ensanchando el horizonte, libros sobre el método de interpretación y sobre las doctrinas bíblicas como los de Maimónides y Menasseh ben Israel, Benito Pereira, L. Meyer y Wolzogen. En relación con el cristianismo, cabe citar al creador de la teología cristiana, Agustín de Hipona, del que tenía una síntesis completa, a J. de Bononia, H. Grocio, Mansvelt y Velthuysen. Y, a modo de apéndice o complemento, dos títulos de historia de las religiones: F. Josefo para el judaísmo y Sandius para el cristianismo.

Desde una perspectiva distinta, la de la razón y la experiencia científica, los títulos abarcan un amplísimo campo, que va de la filosofía a la historia, y su lista es larga y variada. En filosofía faltan, de entrada, Platón, Tomás de Aquino y los escolásticos renacentistas en bloque, pese a que es bien sabido por Freudenthal y Wolfson que sus ideas le eran familiares y él mismo cita, por ejemplo, a A. Heereboord y a B. Pereira. Están presentes, en cambio, Aristóteles completo, en versión latina; la «Guía de perplejos» de Maimónides para la Edad Media y el judaísmo; y, ante todo y por encima de todos, Descartes con todas sus obras, y varias de ellas en más de una edición, también en holandés. Y, a su lado, pero a gran distancia de él, el gran estoico romano Séneca, en latín y en holandés, junto con el *Enquiridion* de Epicteto, el *De vita solitaria* de Petrarca y los *Diálogos de*

*amor* del neoplatónico judío León Hebreo en español; y, finalmente, los «Sermones fideles» de F. Bacon en latín. A esas obras, de ámbito general, se añaden otras, no de muy altos vuelos, sobre lógica, como las de Keckermann, Clauberg y Arnauld; y, en fin, dos de contenido enciclopédico, atribuidas a S. Delmedigo: *Abscondita sapientiae* y *Sefer elim* (en hebreo).

Dentro de la filosofía existe, además, un sector con autonomía propia, tanto en la obra de Spinoza como en su Biblioteca, el de la política. Entre los títulos reseñados en el Inventario cabe destacar dos de los más influyentes, a saber, el *De cive* de Hobbes y *El príncipe* de Maquiavelo, acompañados de la *Utopía* de T. Moro y del *De imperio summarum potestatum* de Grocio, los cuatro en latín. Y, en lugar aparte y quizá más a mano que varios de los anteriores, los dos escritos holandeses de los hermanos Jan y Pieter van den Hove o de la Court, por él citados alguna vez: *Consideratie van Staat oft Polityke Weegschaal* y *Politieke discoursen*.

En continuidad con lo anterior cabría situar, como lugar de inspiración para muchas de sus ideas, la literatura grecolatina, comenzando con la *Iliada* de Homero en griego, seguida de numerosos clásicos latinos: Cicerón, Horacio, Luciano, Marcial, Ovidio, Petronio, Plauto, Virgilio. Y, entre ellos, casi en primera línea, el grupo de los historiadores: Arriano, César, Curcio, T. Livio, Salustio, Tácito; pues, aparte de éstos, tan solo hallamos al español Saavedra Fajardo sobre la casa de Austria y a un anónimo sobre el rey Carlos II de Inglaterra.

Como continuación y complemento, más quizá que como fundamento de la filosofía (metafísica, ética y política) de Spinoza, un número considerable de títulos científicos, en holandés, a la par que en latín, sobre varias ramas de la ciencia. Sorprende quizá que no aparezcan clásicos como Copérnico y Galileo, ni tampoco amigos como Hudde y las grandes obras de Huygens. Aparecen, en cambio, los *Principios*, la *Geometría* y la *Dióptrica* de Descartes, como base de todos los demás. Para las matemáticas, aparte de Diofanto y Euclides, Schneider y Vieta, encontramos a cinco holandeses: De Graaf, Kinckhuyzen, Schooten, Snellius y Verstap. Para la astronomía: Bartholinus, Kepler, Lansberg, Longomontanus y Metius. Para la física:

Boyle, Huygens, Kerckring y Stensen. Para la anatomía y la medicina: aparte del fundador, Hipócrates (88), otros seis: Bartholinus (86), Kerckring (33), Riolan (30), Stensen (153), Tulp (99) y Vesling (28). Y, en fin, para la óptica, además de Descartes, Gregory y Neri.

¿Qué hay de válido en muchos de estos autores y qué leyó de ellos Spinoza? Fuera de su comentario a *Principios de Filosofía II* de Descartes, de su debate sobre la combustión con Boyle (Ep 5-14), de una brevísima síntesis sobre los juegos de azar y las probabilidades (Ep 38), solo quedan ciertas alusiones a la óptica y al arco iris en algunas cartas y en el TTP. En cuanto a los dos Opúsculos (10) sobre estos dos temas, en los que predomina el afán de acumular datos por encima del orden objetivo y de la mesura didáctica, que suelen ser su sello personal, apenas si tenían valor en su época.

Hagamos, para cerrar esta nota, una breve alusión a la literatura española o en español, cuya relevancia han subrayado sus tres grandes biógrafos: Meinsma, Freudenthal y Gebhardt. El hecho es innegable, pues en la *Biblioteca Spinoza* estaban presentes varios de nuestros clásicos, como Cervantes, Góngora (2), Gracián, Antonio Pérez, J. Pérez de Montalbán, Quevedo (3) y Saavedra Fajardo, etc. A los que hay que añadir obras en español de dos escritores de origen portugués: Menasseh ben Israel y Pinto Delgado. Y, mucho más dignas de nota quizá, la traducción de los «Diálogos de amor» de León Hebreo, las «Instituciones de la religión cristiana» de Calvino y la «Biblia de Ferrara». Pero, aparte de esta última, la obra más utilizada por Spinoza en nuestra lengua quizá haya sido otra: el *Tesoro de la Lengua castellana* de S. de Covarrubias, de valor inigualable por su rica información y ágil estilo.

Si algo faltaba para demostrar el interés de Spinoza por nuestra lengua, y su uso para manejar otras, ahí están un «Diccionario latino-francés-español» (anónimo) y otro «Italiano-español» (Franciosini), junto con la «Gramática española-holandesa» de Raetken. De españoles en otro idioma solo está un libro del jesuita valenciano Benito Pereira, con su comentario bíblico *In Danielem*. Y, un poco como corona y síntoma de que también él sentía añoranza por la patria de sus antepasados, cabe cerrar la lista con el

anónimo y entretenido *Voyage en Espagne*, que con los anteriores haría un total de 18 títulos, que le avivarían a diario lo que de joven confesara en una tertulia española de Amsterdam: que «nunca había visto España y tenía deseo de verla» (1659: N-46). <<

[†] Siglas usadas (pp. 60-62): B, Bayle; C, Colerus, J, Jelles, K, Kortholt, L, Lucas, N, Noticias.

El número entre paréntesis () indica un libro de la «Biblioteca Spinoza» (N-71 (145); y con n de subíndice, nuestra nota (145n)]. <<

# Notas Autor

[*1] § 1. [1|15/21-26] Entiéndase la naturaleza determinada, por la cual la cosa es lo que es, y que no puede, en modo alguno, ser separada de ella, sin aniquilar *ipso facto* la cosa. Y así, a la esencia de una montaña pertenece que tenga un valle o, en otros términos, (de) la esencia de la montaña es que tenga un valle; lo cual es verdaderamente eterno e inmutable y debe hallarse siempre en el concepto de una montaña, aun cuando ésta no haya existido ni exista jamás[7]. <<

[*2] § 3. 1. [1|15/27-16/28-32] De la exposición que se hace más adelante, en el capítulo II, de que Dios tiene infinitos atributos, podemos demostrar su existencia como sigue: todo aquello que vemos clara y distintamente que pertenece a la naturaleza de una cosa, también lo podemos afirmar con verdad de esa cosa; ahora bien, a la naturaleza de un ser que tiene infinitos atributos pertenece un atributo que es existir; luego…[9]

§ 3. 2. Objetar a lo anterior que esa demostración es válida referida a la idea, pero no a la cosa misma, es falso. En efecto, la idea no consta *materialmente* de la propiedad que pertenece a ese ser, de suerte que lo que se afirma <de ella>, no es afirmado de la cosa ni de aquello que es afirmado de la cosa. Entre la idea y el ideado existe, pues, una gran diferencia; y, por tanto, lo que se afirma de la cosa, no se afirma de la idea, y viceversa[10]. <<

[*3] § 8. 1. [1|16/33-36] Además, decir que esta idea es una ficción, también es falso, porque es imposible tenerla, si no hay tal idea. Y esto ya ha sido probado aquí (§§ 6-7); pero aún añadimos lo siguiente [14].

§ 8. 2. Es muy cierto que, una vez que ha venido a nuestra mente una idea de la cosa misma [1|17/3-47] y que de esa forma ha sido transformada por nosotros en algo general (*in abstracto*), a partir de ella se forjan entonces en nuestro entendimiento muchas particulares, que posteriormente incluso podemos asociarlas a otras muchas propiedades, aunque hayan sido abstraídas de otras cosas. Pero (todo) esto es imposible poder hacerlo, si no se ha conocido previamente la cosa de la que han sido abstraídas. Por el contrario, si se afirma que esta idea es una ficción, todas *las otras ideas*, que tenemos, deben ser también, y no con menor motivo, ficciones [15].

§ 8. 3. Si esto es así, ¿de dónde proviene entonces que exista en nosotros una diferencia tan grande entre las ideas? Pues vemos algunas, que es imposible que existan, por ejemplo, todos los animales monstruos que podríamos formar uniendo dos naturalezas, como un animal que fuera pájaro y caballo, y otros por el estilo, que es imposible que puedan hallarse en la naturaleza, la cual está, como vemos, constituida de forma distinta[16].

§ 8. 4. *Otras ideas*: es sin duda posible, mas no necesario, que existan. Pero, existan o no existan, su esencia es siempre necesaria, como la idea de un triángulo y la idea del amor en el alma sin el cuerpo, etc. De suerte que, aunque yo primero pensara que las había forjado, me vería después forzado a decir que son y serán absolutamente las mismas, por más que ni yo ni hombre alguno hayamos pensado jamás en ellas. De ahí que no son fabricadas por mí y, además, deben tener fuera de mí un *sujeto*, que no soy yo, sin el cual sujeto no pueden existir[17].

§ 8. 5. Además de éstas, existe todavía una *tercera idea*; pero ella es una idea *única* y lleva consigo una existencia necesaria y no, como las precedentes, solo la posibilidad de existir. Porque la esencia de aquéllas era

sin duda necesaria, mas no su existencia; en cambio en ésta la existencia y la esencia son ambas necesarias, y sin ella nada existe.

§ 8. 6. Así, pues, yo veo ahora que de mí no depende ninguna verdad, esencia o existencia de ninguna cosa; porque, como se ha probado en la segunda clase de ideas, ellas son lo que son sin mi, ya sea según la esencia sola, ya sea según la esencia y la existencia a la vez.

§ 8. 7. Y así también, y con más razón, constato que esto es verdad respecto a esta tercera idea: no solo que ella no depende de mí, sino, al contrario, que solo él (Dios) debe ser el *sujeto* de lo que yo afirmo de él. De modo que, si él no existiera, yo no podría en absoluto afirmar nada de él, al contrario de lo que se hace con las otras cosas, aun cuando no tienen existencia. Así que él debe ser también el *sujeto* de todas las otras cosas[18].

§ 8. 8. Aparte de que por lo hasta ahora dicho resulta claro que la idea de infinitos atributos en el ser perfecto no es una ficción, aún añadiremos a ello lo que sigue.

§ 8. 9. Tras las anteriores investigaciones acerca de la naturaleza, no hemos podido hasta ahora hallar en ella más que dos atributos que pertenecen a este ser absolutamente perfecto[19].

§ 8. 10. Pero éstos están lejos de poder dejarnos satisfechos, como si ellos fueran todo aquello de lo que consta el ser perfecto, sino que, por el contrario, hallamos en nosotros *un algo* que no solo apunta claramente a todavía más, sino incluso a infinitos atributos perfectos, que pertenecen realmente a este ser perfecto, antes de poder ser calificado de tal. ¿Y de dónde proviene esa idea de perfección? Ese *algo* no puede proceder de aquellos dos atributos, porque dos no da más que dos y no una infinitud. ¿De dónde, pues? De mí nunca jamás, a menos que deba dar lo que nunca podría dar. ¿De dónde, entonces, sino de los mismos atributos infinitos, que nos dicen que existen, sin decirnos, en cambio, al menos hasta ahora, qué son? Pues solo de dos sabemos lo que son[20]. <<

[*4] § 9. [1|18/29-33] *Sus atributos*: o, mejor (puesto que él entiende) «lo que es *propio* de Dios», dado que esas cosas no son atributos de Dios. Sin duda que Dios no es Dios sin ellas; pero no lo es por ellas, puesto que no indican nada sustancial, sino que son tan solo a modo de adjetivos, que exigen los sustantivos para ser comprendidos[23]. <<

[*5] § 9. [1|18/34-38] La causa de ese cambio debería estar o fuera o dentro de la cosa. No fuera, ya que ninguna que, como ésa, existe por sí misma, depende de algo exterior a ella; luego no está sometida a ningún cambio de fuera. Tampoco dentro de ella, ya que ninguna cosa, y menos ésta, quiere su propia ruina; toda ruina proviene de fuera. <<

[*6] § 1. [1|19/10-16] La razón es que, como la nada no puede tener ningún atributo, el todo debe tener todos los atributos. Y así como la nada no tiene ningún atributo, porque nada es, así el algo tiene atributos, porque es algo. Por tanto, cuanto más algo es, más atributos debe tener. Y, por consiguiente. Dios, por ser (omni)perfecto, infinito, todos los algo, también debe tener infinitos, perfectos y todos los atributos. <<

[*7] § 2. 1. [1|19/17-43] Si podemos, pues, probar que no puede existir ninguna sustancia *limitada*, toda sustancia ilimitada debe pertenecer a la esencia divina. Lo hacemos como sigue.

§ 2. 1. 1. O ella debe haberse limitado a sí misma o debe haberla limitado otra. No ella a sí misma, porque, como ella había sido ilimitada, debería haber cambiado todo su ser.— Tampoco ha sido limitada por otra, ya que ésta debería ser limitada o ilimitada; no lo primero, luego lo último; luego ésta es Dios. Ahora bien, éste debería haberla limitado, porque le faltó o poder o voluntad; pero lo primero contradice su omnipotencia y lo segundo su bondad.

§ 2. 1. 2. Que no puede existir ninguna sustancia limitada resulta claro también, porque entonces ella tendría necesariamente algo que le viene de la nada, lo cual es imposible. Porque, ¿de dónde tiene ella lo que la distingue de Dios? Nunca de Dios, porque él no tiene nada imperfecto o limitado, etc. ¿De dónde, entonces, sino de la nada? Luego no existe ninguna sustancia más que la infinita.

§ 2. 2. De aquí se sigue que no pueden existir dos sustancias infinitas *iguales*. Porque, si se afirma esto, hay necesariamente limitación.

§ 2. 3. Y de esto se sigue, además, que una sustancia no puede *producir otra*. Así la causa que produciría esta sustancia debe tener los mismos atributos que la producida; y, además, o tanta perfección o más o menos. No lo primero, porque entonces habría dos iguales. No lo segundo, porque una sería limitada. No lo tercero, porque de la nada no procede algo. De otra forma: si de lo ilimitado procedió lo limitado, lo ilimitado será también limitado, etc. Por consiguiente, una sustancia no puede producir otra.

§ 2. 4. Y de esto se sigue, de nuevo, que toda sustancia debe *existir formalmente*, porque, si no existe, no hay posibilidad alguna de que llegue a existir. <<

[*8] § 5. 1. [1|20/23-38] Decir a esto que la *naturaleza* de la cosa así lo exige y que por eso no podría ser de otro modo, es no decir nada, ya que la naturaleza de la cosa no puede exigir nada, mientras ella es nada. Si vosotros, sin embargo, decís que uno puede ver qué pertenece a la naturaleza de una cosa que no existe, eso es verdad respecto a la existencia, mas en modo alguno respecto a la esencia.

§ 5. 2. Y ahí reside la diferencia entre *crear y generar*. Crear es poner una cosa, a la vez, en cuanto a la esencia y a la existencia; generar, en cambio, es que una cosa surge solo en cuanto a la existencia. De ahí que ahora no hay en la naturaleza creación alguna, sino tan solo generación. De suerte que, si Dios crea, crea la naturaleza de la cosa al mismo tiempo que la cosa. Y por eso sería envidioso, si, pudiendo y no queriendo, hubiera creado la cosa de tal forma que ésta no concordara en esencia y en existencia con su causa.

§ 5. 3. Pero, lo que nosotros llamamos aquí crear, no se puede decir, en rigor, que haya existido jamás, y no lo hacemos sino para indicar qué podemos decir, cuando distinguimos entre crear y generar[30]. <<

[*9] § 15. [1|22/34-35] Es decir, si nosotros les hacemos argumentar a partir de esta confesión, que Dios es omnisciente, no pueden argumentar más que de este modo. <<

[*10] § 17. [1|23/32-35] Es decir, si fueran sustancias distintas, que no estuvieran referidas a un solo ser, entonces la unión sería imposible, ya que vemos claramente que ellas no tienen absolutamente nada en común, como el pensamiento y la extensión, de los cuales, no obstante, constamos. <<

[*11] § 17. 1. [1|24/22-36] Es decir, si no puede haber sustancia alguna que no exista y, por otra parte, de su esencia, considerada aisladamente, no se sigue ninguna existencia, se concluye que ella no debe ser algo particular, sino algo que es un atributo de otro, a saber, del uno, único y omnisciente. O en otros términos: toda sustancia es existente y ninguna existencia de una sustancia se sigue de su esencia concebida por sí misma; luego ninguna sustancia existente puede ser concebida por sí misma, sino que debe pertenecer a algo distinto.

§ 17. 2. Esto es, al captar con nuestro entendimiento el pensamiento y la extensión sustanciales, los entendemos en su <sola> esencia y no en su existencia, o sea, que su existencia pertenece necesariamente a su esencia. Pero, como nosotros probamos que ésta es un atributo de Dios, de ahí probamos *a priori* que existe; y *a posteriori* (solo en relación a la extensión), a partir de los modos, que la deben tener necesariamente como sujeto[37]. <<

[*12] § 19. 1. [1|24/37] En la naturaleza, es decir, en la *extensión* sustancial, porque, si es dividida, [1|25/20-37] se destruye simultáneamente su naturaleza y esencia, ya que solo consiste en la extensión infinita o, lo que es igual, en ser el todo.

§ 19. 2. Pero diréis: ¿no hay ninguna parte en la extensión antes de todos los modos? En absoluto, respondo. Pero, replicáis vosotros, si hay *movimiento* en la materia, debe estar en una parte de ella, ya que no puede estar en el todo, porque éste es infinito. ¿Hacia dónde sería movido? Fuera de él no hay nada. Luego, debe estar en una parte. Respuesta: no hay solo movimiento, sino movimiento y reposo juntos; y éste está y debe estar en el todo, porque en la extensión no hay parte alguna.

§ 19. 3. Si, no obstante, lo seguís afirmando, decidme entonces: si dividís la extensión total, ¿podéis separar, según la naturaleza de todas las partes, aquella parte que separáis de ella con vuestro entendimiento? Si me concedéis esto, pregunto: ¿qué hay entre esta parte separada y el resto? Debéis decir: o el vacío u otro cuerpo o algo de la extensión misma; cuarta alternativa no hay. No lo primero, porque no existe un vacío que sea positivo y no sea cuerpo. No lo segundo, porque entonces habría allí un modo, que no puede existir, porque la extensión como tal existe sin y antes que todos los modos. Luego lo tercero, y, por tanto, no existe parte alguna, sino la extensión total. <<

[*13] § 1. [1|35/30-34] Estos que siguen se llaman *propios*, porque no son sino adjetivos, que no pueden ser entendidos sin sus sustantivos. Es decir, que Dios no sería Dios sin ellos; y, sin embargo, no es Dios por ellos. Pues ellos no son algo sustancial, que es lo único por lo que Dios existe y se da a conocer. <<

[*14] § 1. [1|44/21-35) En cuanto a los atributos de que consta Dios, no son sino infinitas sustancias, y cada uno de ellos debe ser infinitamente perfecto. De que esto debe ser necesariamente así nos convence la razón clara y distinta. Pero también es verdad que, de todos estos infinitos, hasta ahora solo nos son conocidos por sí mismos dos, y éstos son el pensamiento y la extensión. Además, todo lo que se atribuye comúnmente a Dios no son atributos, sino solo ciertos modos, que pueden serle atribuidos o en relación al todo, es decir, a todos sus atributos, o en relación a un solo atributo. En relación a todos, por ejemplo, que es *uno, eterno, existente por sí mismo, infinito, causa de todas las cosas, inmutable*. En relación a un atributo: que es *omnisciente, sabio*, etc., que pertenecen al pensamiento; y que *es por doquier, que lo llena todo*, etc., los cuales pertenecen a la extensión. **<<**

[*15] § 7. [1|45/34-35] Entiéndase *a él* tomado en relación a todo lo que él es o a todos sus atributos: *véase* sobre esto pág. 44/22ss. <<

[*16] § 1. [1|48/30-34] NOTA. Lo que aquí se dice del movimiento en la materia no está dicho con seguridad, porque el autor aún piensa hallar su causa, como en cierto sentido ya lo ha hecho *a posteriori*. No obstante, esto puede muy bien quedar aquí, porque nada se funda en ello o depende de ello[100]. <<

[*17] § 2. 1. [1|51/16-33] Nuestra alma es o una *sustancia* o un *modo*. No es sustancia, porque ya hemos demostrado que no puede existir en la naturaleza ninguna sustancia limitada. Luego es un modo [108].

§ 2. 2. Dado, pues, que es un modo, debe serlo o de la *extensión* sustancial o del *pensamiento* sustancial. No de la extensión. Luego del pensamiento.

§ 2. 3 El pensamiento sustancial, al no poder ser limitado, es infinitamente perfecto en su género y un atributo de Dios.

§ 2. 4. Un pensamiento sustancial debe poseer un *conocimiento*, idea, modo de pensar de todas y cada una de las cosas que existen, tanto de las sustancias como de los modos, sin excluir ninguno.

§ 2. 5. Decimos *que existen*, porque no hablamos de un conocimiento, idea, etc., que conoce en su esencia toda la naturaleza, formada por la concatenación de todas las esencias, sin su existencia particular, sino tan solo del conocimiento, idea, etc., de las *cosas particulares*, que a cada momento llegan a la existencia[109].

§ 2. 6. Este conocimiento, idea, etc., de cada cosa particular que llega a existir, es, decimos nosotros, el *alma* de cada cosa particular.

[1|52/4-41] § 2. 7. Todas y cada una de las cosas particulares que llegan a existir, llegan a ser tales mediante *el movimiento y el reposo*; y así son todos los modos que existen en la extensión y que llamamos cuerpos.

§ 2. 8. La diversidad de éstos surge únicamente mediante esta y aquella *proporción* de movimiento y reposo, en virtud de la cual esto es así y no de otro modo, esto es esto y no aquello [110].

§ 2. 9. Así, pues, por esta proporción de movimiento y reposo viene también a la existencia este *nuestro cuerpo*; y de él también, no menos que de todas las demás cosas, debe existir en la cosa pensante un conocimiento, idea, etc.; y así (surge) también *nuestra alma* [111]

2. 10. Este nuestro cuerpo, sin embargo, cuando todavía era un niño no nacido, estaba en otra proporción de movimiento y reposo; y, en consecuencia, también estará en otra, cuando estemos muertos. Mas no por ello dejará o dejó de darse también una idea, un conocimiento, etc., de nuestro cuerpo en la cosa pensante, como ahora; aunque en modo alguno la misma, ya que el actual se halla en otra proporción de movimiento y reposo.

§ 2. 11. Para causar, pues, en el pensamiento sustancial, una idea, conocimiento, modo de pensar, tal como es ahora esta nuestra, se requiere no un cuerpo cualquiera (entonces sería conocido de forma distinta de como lo es), sino un cuerpo tal que esté en esta precisa proporción de movimiento y reposo, y no en otra. Pues cual es el cuerpo, tal es el alma, idea, etc.

§ 2. 12. Así, pues, si un cierto cuerpo tiene y mantiene esa proporción, que es, por ejemplo, de 1 a 3, el alma y el cuerpo estarán igual que está ahora el nuestro, el cual está sin duda constantemente sometido al cambio, mas no tan grande que se salga de los límites de 1 a 3; sin embargo, cuanto cambia él, tanto cambia, a su vez, el alma [112].

§ 2. 13. Este cambio nuevo, surgido de otros cuerpos que actúan sobre nosotros, no puede existir sin que el alma, que cambia continuamente con él, lo perciba. Y este cambio es propiamente lo que nosotros llamamos *sensación* [113].

§ 2. 14. Pero, si otros cuerpos actúan sobre el nuestro tan violentamente que no puede mantenerse la proporción de 1 a 3 del movimiento, eso constituye la muerte, y una aniquilación del alma, en cuanto que ella es tan solo una idea, conocimiento, etc., de este cuerpo con esta proporción de movimiento y reposo [114].

§ 2. 15. Pero, como ella (el alma) es un modo en la sustancia pensante, también ha podido conocer y amar a ésta, junto con la de la extensión, y uniéndose con sustancias que son siempre las mismas, ha podido hacerse a sí misma eterna [115]. <<

[*18] § 1. [1|557] Los modos de que consta el hombre, son conceptos, que se dividen en: opinión, fe verdadera y conocimiento claro y distinto, causados por objetos, cada uno según su propia índole. <<

[*19] § 2. [1|557] Los conceptos de esta forma de fe son expuestos, por primera vez, en la pág. 67 (= II, 2, §§ 1-2) y allí, como también aquí, son denominadas *opinión*, como lo es en realidad. <<

[*20] § 2. 1. [1|56/23-36] No es correcto pensar que la admiración deba ir siempre precedida de una conclusión formal, puesto que también se da sin ella, por ejemplo, cuando nosotros en silencio opinamos que la cosa es así y no de forma distinta a como solemos verla, oírla o entenderla, etc.

§ 2. 2. Por ejemplo, cuando Aristóteles dice: «el perro es un animal que ladra», él está sacando la conclusión: «todo lo que ladra, es un perro». Pero cuando un campesino dice: «un perro», está pensando en silencio lo mismo que Aristóteles con su definición. De suerte que, cuando un campesino oye ladrar, dice: «un perro». De ahí que, si ellos oyeran alguna vez ladrar a otro animal, el campesino, que no había sacado ninguna conclusión, quedaría tan admirado como Aristóteles, que había sacado la conclusión.

§ 2. 3. Además, cuando llegamos a descubrir algo en que jamás habíamos pensado anteriormente, no sucede, sin embargo, tal cosa: o bien lo hemos conocido, en todo o en parte, anteriormente, pero no en idéntica situación a la actual, o bien no hemos sido nunca tan afectados por ello, etc. <<

[*21] § 9. [1|58/34-36] La primera definición es la mejor, porque, cuando la cosa es disfrutada, el deseo cesa. Por tanto, la disposición que hay en nosotros a conservar la cosa no es un deseo, sino temor a perder la cosa amada. <<

[*22] § 1. 1. [1|59/23-36] La fe es una fuerte convicción de razones, por el cual estoy convencido en mi entendimiento de que la cosa es verdaderamente y tal, fuera de mi entendimiento, como de ella estoy yo convencido en mi entendimiento.

§ 1. 2. Digo «una fuerte convicción de razones», para distinguirla tanto de la opinión, que siempre es dudosa y está sujeta error, como del saber, que no consiste en una convicción de razones, sino en una unión inmediata con la cosa misma.

§ 1. 3. Digo que «la cosa es verdaderamente y tal, fuera de mi entendimiento»: *verdaderamente*, porque las razones no me pueden engañar en esto, ya que, de lo contrario, no se distinguiría de la opinión; *tal*, porque ella solo me puede decir qué le corresponde ser a la cosa, y no qué es en verdad, ya que, en otro caso, no se distinguiría del saber; *fuera*, porque nos hace captar intelectualmente, no lo que está en nosotros, sino lo que está fuera de nosotros. <<

[*23] § 8. [1|61/31-34] Porque no se puede tener una idea, que sea perfecta, a partir de una creatura particular, ya que esa misma perfección suya, sea o no real, no puede ser extraída sino de una idea perfecta universal o ente de razón. <<

[*24] § 2. 1. [1|80/24-34] La *voluntad*, tomada como afirmación o «decisión», se distingue aquí de la *fe verdadera*, en cuanto que ella se extiende también a aquello que no es verdaderamente bueno, y en cuanto que, por eso mismo, la «convicción» no es en ella tal que se vea claramente que no puede ser de otro modo, como lo es y debe serlo en la fe verdadera, dado que de ésta no surgen más que los deseos buenos.

§ 2. 2. Pero se distingue también de la *opinión* en que en ella puede suceder *alguna vez* que sea infalible y segura, cosa que en la opinión no puede tener lugar, ya que consta de conjeturas y suposiciones.

§ 2. 3. Por tanto, cabría llamarla una *fe*, en cuanto que podría llegar a ser tan segura, y *opinión* en cuanto que está sujeta a error. <<

[*25] § 3. [1|81/10-13] Es seguro que el querer particular debe tener una *causa externa* por la cual exista. Pues, como la existencia no pertenece a su esencia, necesariamente debe existir mediante la existencia de algo distinto. <<

[*26] § 4. 1. [1|81/14-39] Es decir, *su causa eficiente* no es una idea, sino la misma voluntad del hombre, y el entendimiento es una causa sin la cual la voluntad no puede nada. Por consiguiente, la voluntad, considerada como ilimitada, y también el entendimiento no son entes de razón, sino seres reales.

§ 4. 2. No obstante, por lo que *a mí respecta*, si los examino atentamente, me parecen generales y no les puedo atribuir nada real.

§ 4. 3. En cambio, si son reales, se debe admitir que la volición es una modificación de la voluntad y la idea una modificación del entendimiento, y que, por tanto, el entendimiento y la voluntad son necesariamente sustancias *distintas* y realmente distintas. Pues es la sustancia la que es modificada y no el modo mismo. Si se dice que el alma gobierna estas dos sustancias, existe una tercera sustancia. Todas ellas cosas tan confusas que es imposible tener de ellas un concepto claro y distinto. Pues, como la idea no está en la voluntad, sino en el entendimiento, de acuerdo con la regla de que el modo de una sustancia no puede pasar a otra sustancia, se sigue que no puede surgir en la voluntad ningún amor, ya que se enreda en contradicciones quien *quiera* una cosa de la que no exista una idea en la potencia volitiva.

§ 4. 4. Diréis que la voluntad, en virtud de la unión que ella tiene con el entendimiento, tiene noticia de aquello que entiende el entendimiento y que, por tanto, también lo ama. Pero, como tener noticia también es un concepto y una idea confusa, es también un modo de entender. Ahora bien, de acuerdo con lo que precede, esto no puede darse en la voluntad, aun cuando dicha unión fuera como la del alma y del cuerpo. Pues, aunque supongáis que el cuerpo está unido con el alma, según la doctrina común de los filósofos, jamás el cuerpo siente ni el alma se extiende. [1|82/17-38] Porque entonces una *quimera*, en la que incluimos dos sustancias, podría hacerse una sola, lo cual es falso.

§ 4. 5. Si se dice que el alma gobierna al entendimiento y a la voluntad, esto no es concebible, ya que, al proceder así, parece que se ignora que la voluntad es libre, lo cual va contra ellos.

§ 4. 6. Para terminar, pues, no me agrada aducir aquí todas las objeciones que tengo contra la tesis de una sustancia *creada finita*, sino que tan solo demostraré brevemente que la libertad de la voluntad no se compagina en modo alguno con una creación continuada. A saber, que en Dios se requiere la misma acción para conservar un ser que para crearlo y que, en otro caso, la cosa no puede subsistir ni un instante. Y, si esto es así, ninguna cosa puede apropiársela, sino que hay que decir que Dios la ha creado como es. Pues, si ella no tiene poder alguno para conservarse, mientras existe, mucho menos podrá producir algo por sí misma.

§ 4. 7. Así, pues, si alguien me dijera que el alma produce la volición por sí misma, le pregunto: ¿con qué fuerza? No con aquella por la que llegó a ser, porque ya no existe. Tampoco con aquella que ahora tiene, ya que ella no tiene absolutamente ninguna con la que pudiera subsistir o durar el más mínimo instante, puesto que es creada continuamente. Dado que no hay ninguna cosa que posea alguna fuerza para conservarse o para producir algo, no queda, pues, sino concluir que solo Dios es y debe ser la causa eficiente de todas las cosas y que todas las voliciones son determinadas por él(181). <<

[*27] § 1. 1. [1|89/22-33] Todas las *pasiones* que luchan contra la *buena razón* (como se ha mostrado antes) <2, § 3; 4, § 9; 8 § 8; 14, § 2>, surgen de la opinión. Todo lo que en ésta es bueno o malo, nos es mostrado mediante la fe verdadera. Pero ninguna de estas dos es capaz de liberarnos de ellas. Solo, pues, el tercer modo, a saber, el conocimiento verdadero es el que nos libera de ellas. Y sin él es imposible que jamás podamos quedar libres de ellas, como se mostrará ahora en la pág. <100 y ss.= 22, § 1 y ss.; cfr. 26, § 9 y § 9*, en relación a 14, § 2>.

§ 1. 2. ¿No será esto justamente aquello de lo que, bajo otras denominaciones, tanto hablan y escriben otros? Porque, ¿quién no ve que podemos entender perfectamente por opinión el *pecado*, por fe (razón) la *ley* que señala el pecado, y por conocimiento verdadero la *gracia* que nos libera del pecado? **<<**

[*28] § 2. [1|89/34-37] A saber, si tenemos un profundo conocimiento del bien y del mal, de la verdad y la falsedad. Porque entonces es imposible que estemos sometidos a aquello de donde surgen las pasiones, ya que, si conocemos lo mejor y gozamos de él, lo peor no tiene poder alguno sobre nosotros. <<

[*29] § 8. [1|91/34] *Dos modos*: porque el reposo no es pura nada. <<

[*30] § 15. 1. [1|94/21-35] Pero ¿de dónde nos viene el que sepamos que lo uno es bueno y lo otro malo? Respuesta: dado que son los objetos los que nos hacen percibirlos, somos afectados por el uno de forma distinta que por el otro. De ahí que aquellos, por los que somos movidos de forma más mesurada (según la proporción de movimiento y reposo de que ellos constan), nos resultan más agradables; y cuanto más se alejan de ella, más desagradables.

§ 15. 2. Y de ahí surgen toda clase de sensaciones, que percibimos en nosotros, y ello, las más de las veces, mediante los objetos corpóreos que actúan en nuestro cuerpo y que llamamos *impulsus*. Como cuando a uno, que está triste, lo hacemos reír o regocijarse haciéndole cosquillas, dándole vino, etc., cosas que el alma percibe, pero no las hace.

§ 15. 3. Porque, cuando ella actúa, son los regocijos reales y de otra clase, ya que entonces no actúa un cuerpo sobre otro cuerpo, sino que el alma intelectual usa del cuerpo como de un instrumento y, por tanto, cuanto más actúa aquí el alma, más perfecta es la sensación. <<

[*31] § 17. [1|94/36-37] No es necesario sostener que tan solo el cuerpo es la causa principal de las pasiones, sino que cualquier otra sustancia, [1|95/29-32] si llegara a existir, podría producirlas y no de otro modo ni en mayor número. Pues su naturaleza no podría diferenciarse del alma más que ésta, que se diferencia de ella de punta a punta, dado que de la diferencia de objetos surgen en el alma los cambios. <<

[*32] § 2. 1. [1|96/15-238] La tristeza es causada en el hombre por un concepto llamado opinión, por el cual le sobreviene algo malo, es decir, por la pérdida de algún bien. Una vez que se comprueba esto, dicho concepto hace que los espíritus se junten en torno al corazón y que con la ayuda de otras partes lo compriman y lo cierren, justamente al contrario de lo que sucede en la alegría. Al percibir el alma reiteradamente esta presión, siente dolor.

§ 2. 2. ¿Y qué es lo que hacen las medicinas o el vino? Lo siguiente: que con su acción alejan del corazón a los espíritus y dejan de nuevo espacio libre. El alma, al percibirlo, recibe un consuelo, consistente en que la opinión del mal es desviada, gracias a la nueva proporción de movimiento y reposo producida por el vino, y recae sobre cualquier otra cosa en la que el alma halla más satisfacción. Ahora bien, esto no puede significar una acción inmediata del vino sobre el alma, sino tan solo del vino sobre los espíritus. <<

[*33] § 3. [1|96/29-38] No hay aquí dificultad alguna, en cómo este único modo, que es infinitamente diferente del otro, actúa en él, puesto que es como una parte del todo, ya que jamás ha existido el cuerpo sin el alma ni el alma sin el cuerpo. Lo desarrollaremos como sigue.

§ 3. 1. Existe un ser perfecto; pág.

§ 3. 2. No pueden existir dos sustancias: pág.

§ 3. 3. Ninguna sustancia puede tener comienzo: pág.

§ 3. 4. Cada una de ellas es infinita en su género: pág.

§ 3. 5. También debe existir un atributo del pensamiento: pág.

§ 3. 6. No existe cosa alguna en la naturaleza de la que no haya en la cosa pensante una idea, que procede a la vez de su esencia y de su existencia: pág.

§ 3. 7. Y ahora las consecuencias.

[1|97/12-39] § 3. 8. Dado que el ser sin existencia debe ser concebido bajo los significados de las cosas, entonces la idea del ser no puede ser considerada como algo particular, sino que tal cosa solo puede tener lugar por vez primera tan pronto la existencia se une a ese ser, ya que, gracias a ello, existe entonces un objeto, que antes no existía. Por ejemplo, si todo el muro es blanco, no existe en él un esto o un aquello.

§ 3. 9. Tal idea, pues, considerada por sí sola, aparte de todas las demás ideas, no puede ser nada más que una idea de una cosa, y no (cabe decir) que ella tenga una idea de una cosa. Dado, pues, que una idea así considerada no es, en realidad, más que una parte, no puede tener de sí misma ni de su objeto un concepto muy claro y distinto; al contrario, tal concepto solo lo puede tener la cosa pensante, ya que solo ella es toda la naturaleza: pues una parte, considerada fuera de su todo, no puede, etc.

§ 3. 10. Entre la idea y el objeto debe existir necesariamente una unión, ya que no puede existir lo uno sin lo otro. En efecto, no hay ninguna cosa, cuya idea no exista en la cosa pensante, ni puede existir una idea, sin que deba existir también la cosa. Además, el objeto no puede cambiar sin que cambie también la idea, y viceversa. De suerte que aquí no es necesario un tercero que hubiera de causar la unión del alma y el cuerpo.

§ 3. 11. Conviene, no obstante, señalar que nosotros hablamos aquí de aquellas ideas que surgen necesariamente en Dios de la existencia, junto con la esencia, de las cosas, y no de las ideas que las cosas actualmente existentes nos muestran o producen en nosotros.

§ 3. 12. Entre ambas, en efecto, existe una gran diferencia, ya que las ideas en Dios no nacen, como en nosotros, de uno o más sentidos, los cuales, por tanto, no son afectados casi nunca por ellas más que imperfectamente; sino que nacen de la existencia y de la esencia, según todo lo que son. Sin embargo, mi idea no es la tuya, aunque las produce en nosotros una y la misma cosa. <<

[*34] § 4. 1. [1|98/24-36] Está claro que, como el *hombre* ha tenido un comienzo, no cabe hallar en él ningún otro atributo, aparte de los que ya existían antes en la naturaleza. Y, dado que consta de un cuerpo tal que necesariamente debe existir de él una idea en la cosa pensante y esta idea debe estar necesariamente *unida* con el cuerpo, afirmamos sin temor alguno que su alma no es otra cosa que esta idea de este cuerpo suyo en la cosa pensante.

§ 4. 2. Y, puesto que este cuerpo tiene un movimiento y un reposo en cierta proporción, la cual suele ser alterada por los objetos externos; y, puesto que no se puede dar ninguna alteración en el objeto, sin que se produzca realmente *también* en la idea, se sigue de ahí que los hombres sienten (*idea reflexiva*).

§ 4. 3. Pero yo digo: *puesto que tiene una proporción de movimiento y reposo*, porque no puede tener lugar ninguna acción en el cuerpo sin que concurran estos dos. <<

[*35] § 2. 1. [1|99/30-35] Y será lo mismo si empleamos aquí la palabra *opinión o pasión*, con lo cual está claro por qué nosotros no podemos vencer mediante la razón aquellas que están en nosotros en virtud de la experiencia. En efecto, esas últimas opiniones no son en nosotros otra cosa que un gozo o unión inmediata con algo que juzgamos bueno, mientras que la razón, aunque nos muestre algo que es mejor, [1|100/25-34] no nos hace gozar de ello. Ahora bien, aquello de lo que gozamos interiormente, no puede ser vencido por aquello de lo que no gozamos y que está fuera de nosotros, como es lo que nos muestra la razón.

§ 2. 2. Así, pues, si esas opiniones han de ser superadas, debe existir algo que sea más poderoso, cual será un gozo o una unión inmediata con algo que sea mejor conocido y gozado que lo anterior, en cuyo caso la victoria es siempre necesaria.

§ 2. 3. O también mediante la experiencia de un mal, que sea percibido como mayor que el bien disfrutado y que sea la consecuencia inmediata de éste; pero que tal mal no siempre se sigue necesariamente, nos lo enseña la experiencia, puesto que, etc., etc. (ver pp. 62 y 88-89). <<

[*36] § 1. [100/8] El texto de esta nota, que con Mignini situábamos aquí, lo hemos trasladado a: cap. XIX, § 1*. <<

[*37] § 4. [1|101/28-33] Y con esto se aclara, a la vez, lo que hemos dicho en la primera parte, de que el entendimiento infinito, al que hemos llamado hijo de Dios, debe existir desde toda la eternidad en la naturaleza. Pues, dado que Dios ha existido desde la eternidad, también debe existir su idea en la cosa pensante (desde la eternidad), esto es, en sí mismo, idea que concuerda objetivamente con él mismo: *ver pág*. <<

[*38] § 5. [1|101/34-36] Es decir, que nuestra alma, al ser una idea del cuerpo, tiene del cuerpo su primer ser, ya que ella no es más que una representación del cuerpo, tanto en su totalidad como en su particularidad, en la cosa pensante. <<

[*39] § 9. [1|112/32-34] La esclavitud de una cosa consiste en la sumisión a causas externas. La libertad, por el contrario, es no estar sometida a ellas, sino libre de ellas. <<

[*40] § 7. [1|118/33-35] Yo llamo *el modo más inmediato del atributo* a aquel modo que, para existir, no tiene necesidad de ningún otro modo en el mismo atributo. <<

[*41] § 10. [1|119/34-35] Porque las cosas se distinguen por aquello que es lo primero en la naturaleza. Ahora bien, esta esencia de las cosas es antes que la existencia. Luego… <<

[*1] [1|156] También estamos ciertos de esto, porque lo verificamos en nosotros mismos, en cuanto pensantes (*ver escolio anterior*). <Nota marginal>. **<<**

[*2] [1|157] Esto lo verifica cada uno en sí mismo, en cuanto es cosa pensante. <Nota marginal>. **<<**

[*3] [1|159] Léase *Principios*, I, art. 16. <Nota marginal>. **<<**

[*4] [1|161] Para no buscar otros, tomemos el ejemplo de la araña, que teje fácilmente una tela, que los hombres solo tejerían con enorme dificultad; por el contrario, los hombres hacen fácilmente muchísimas cosas, que quizá son imposibles a los ángeles. <Nota marginal>. **<<**

[*5] [1|163/16] Adviértase que la fuerza con que se conserva la sustancia, no es nada distinto de la esencia, pues solo se distingue nominalmente de ella, como se mostrará en su lugar, cuando hablemos, en nuestro *Apéndice*, del poder de Dios. <Nota marginal>. **<<**

[*6] [1|171] Este axioma no lo he incluido entre los demás, porque no fue necesario, ya que solo lo necesitaba para demostrar esta proposición. Además, mientras ignoraba la existencia de Dios, no quise aceptar como verdadero más que aquello que yo podía deducir de lo primero conocido, *yo existo*, según advertí *en el escolio de la proposición* 4. Por otra parte, no incluí las definiciones del miedo y de la malicia entre las otras, porque nadie las desconoce y solo necesito de ellas para esta proposición. <Nota marginal>. **<<**

[*7] [1|179] *Véase la prueba de la prop. 14 y el escolio de la pro. 15*. <Nota marginal>. <<

[*8] [1|188] *Véase sobre esto el* Apéndice*, parte II, caps. 6 y 9, donde se dan más detalles*. <<

[*9] [1|196] *Véase* la figura de la siguiente proposición. <<

[*10] [1|199] *Véase la figura de la proposición precedente*. <Nota marginal>. <<

[*11] [1|199] *Véase la figura de la prop. 9*. <Nota marginal> **<<**

[*12] [1|204] Esto es evidente por *Elementos, libro III, prop. 18-19*. <Nota marginal>. **<<**

[*13] [1|222] *Véase la pro. 24 de la parte II*. Allí hemos probado que dos cuerpos gastan su determinación en resistir el uno al otro, pero no su movimiento. <<

[*14] [1|233] *El fin y el objetivo de esta parte es mostrar que la lógica y la filosofía comunes solo sirven para ejercitar y fortalecer la memoria, a fin de que recordemos bien las cosas que se nos muestran a cada paso, sin orden ni conexión, a través de los sentidos y que, por eso mismo, solo afectan a nuestros sentidos; pero no sirven para ejercitar el entendimiento* [100] <<

[*15] [1|233] Adviértase que por el término *quimera* se entiende aquí y en lo que sigue aquello cuya naturaleza implica una abierta contradicción, como se explicará más ampliamente en el capítulo III <Nota marginal de 1663>. <<

[*16] [1|243] *Para comprender bien esta prueba, se debe considerar atentamente lo que se expone* en la segunda parte de este Apéndice *acerca de la voluntad de Dios, a saber, que la voluntad de Dios o su decreto inmutable solo lo entendemos correctamente, cuando percibimos clara y distintamente la cosa, ya que la esencia de la cosa, en si considerada, no es más que el decreto de Dios o su voluntad determinada. Pero decimos también que la necesidad de existir realmente no es distinta de la necesidad de la esencia* (Parte II, cap. 9). *Es decir, cuando afirmamos que Dios ha decretado que existirá el triángulo, no queremos decir sino que Dios ha establecido también el orden de la naturaleza y de las causas, de forma que el triángulo existirá necesariamente en tal tiempo. De suerte que, si comprendemos el orden de las causas, tal como ha sido fijado por Dios, comprobaremos que el triángulo existirá realmente en tal tiempo, con la misma necesidad con que comprobamos ahora, si examinamos su naturaleza, que sus tres ángulos son iguales a dos rectos*. <<

[*17] [1|249] *En esta parte, se explicará la existencia de Dios de forma totalmente distinta de como la entienden habitualmente los hombres, pues éstos confunden la existencia de Dios con la suya, de donde resulta que imaginan a Dios como un hombre. Como no atienden a la verdadera idea de Dios que tienen en ellos mismos o como ignoran totalmente que la poseen, son incapaces de demostrar la existencia de Dios ni* a priori, *es decir, por la verdadera definición de su esencia, ni a* posteriori, *a partir de la idea de Dios, en cuanto existe en nosotros. Por eso, trataremos de probar, lo más claramente que podamos, en esta parte, que la existencia de Dios es totalmente diferente de la existencia de las cosas creadas*. <<

[*18] [1|251] *Dividimos su existencia en partes o la concebimos divisible, cuando intentamos explicarla por la duración* (véase Parte I, cap. 4). <<

[*19] [1|253] *Esta prueba convence sin duda, pero no explica con claridad la unicidad de Dios. Por eso advierto a los lectores que nosotros concluimos la unicidad de Dios directamente de la naturaleza de su existencia, la cual no se distingue de la esencia de Dios, o, en otros términos, se sigue necesariamente de su esencia* [148]. <<

[*20] [1|254] *Hay que señalar aquí que, cuando el vulgo dice que Dios está en todas partes, lo introduce como a un espectador en el teatro. Con lo cual se confirma lo que diremos al final de esta parte, a saber, que los hombres confunden totalmente la naturaleza divina con la humana*. <<

[*21] [1|257] *Señalemos que esto puede aparecer de forma mucho más clara, si se atiende a la voluntad de Dios y a su decreto, como se hará en lo que sigue. La voluntad de Dios, por la que él ha creado las cosas, no se distingue de su entendimiento, por el que las entiende. Por eso es lo mismo decir que Dios entiende que los tres ángulos del triángulo son iguales a dos rectos, que decir que Dios ha querido o decidido que los tres ángulos del triángulo fueran iguales a dos rectos. Y por eso también nos será tan imposible pensar que Dios ha cambiado sus decretos como pensar que los tres ángulos del triángulo no son iguales a dos rectos. Por lo demás, que en Dios no puede haber cambio alguno, también se puede probar de otras formas; pero, a fin de seguir siendo breves, permítasenos no alargarnos más con esto.* <<

[*22] [1|260] *De lo que será probado en los tres capítulos siguientes, en los que trataremos del entendimiento, de la voluntad y del poder de Dios, resultará sumamente claro que las esencias de las cosas y su necesidad de existir, a partir de una causa dada, no es nada más que la voluntad determinada o el decreto de Dios. Por eso la voluntad de Dios nunca nos resulta más clara que cuando entendemos clara y distintamente las cosas.* [1|261] *De ahí que es ridículo que los filósofos, cuando desconocen las causas de las cosas, se refugien en la voluntad de Dios, como vemos que sucede de ordinario, cuando dicen que las cosas, cuyas causas les son desconocidas, han sucedido por el solo beneplácito de Dios y por su absoluta decisión. Y el vulgo no ha hallado mejor prueba de la providencia y del designio de Dios que la derivada de su desconocimiento de las causas. Nada nos indica con más claridad que ellos desconocen totalmente la naturaleza de la voluntad de Dios y que le han atribuido como propia una voluntad humana, que se distingue en realidad de nuestro entendimiento. Yo creo que esto es la única base firme de la superstición y quizá de muchas obras malas* [166]. <<

[*23] [1|260] De ahí se sigue claramente que el entendimiento de Dios, con el que entiende las cosas creadas, así como su voluntad y su poder, con la que las determinó, son una y la misma cosa. <Nota marginal de 1663>. **<<**

[a] § 4) [2|6/33-36] Pudiera haber explicado esto más amplia y detalladamente, distinguiendo las riquezas que se buscan o por sí mismas o por el honor o por el placer o por la salud y por el progreso de las ciencias y las artes. *Pero se deja para su lugar*, ya que no es el momento de abordarlo con tanto detalle. <<

[b] § 7) [2|7/35] Estas cosas hay que demostrarlas con más rigor. <<

[c] § 13) § 13) [2|8/33] Esto se explica más ampliamente *en su lugar*. <<

[d] § 14) [2|8/334-35] Adviértase que solo enumero aquí las ciencias necesarias para nuestro objetivo, sin atender a su orden. <<

[e] § 16) [2|9/36] En las ciencias hay un fin único al que todas ellas deben ser dirigidas. <<

[f] § 19) [2|10/29-34] Cuando procedemos así, no entendemos de la causa nada más que (*praeter*) lo que consideramos en el efecto, como claramente se desprende de que entonces la causa solo es explicada con los términos más generales, tales como: *luego se da algo*, *luego se da algún poder*, etc.; o también, de que se la expresa negativamente: *luego no es esto o aquello*, etc. En el segundo caso, se atribuye a la causa, en virtud del efecto, algo que se concibe claramente, como mostraremos en el ejemplo; pero nada más que propiedades, y no la esencia particular de la cosa. <<

[g] § 21) [2|11/26-28] Por este ejemplo se ve claramente lo que acabo de señalar, ya que por aquella unión no entendemos nada más que la sensación misma, es decir, el efecto a partir del cual concluíamos la causa de la que nada entendemos. <<

[h] § 21) [2|11/29-35] Dicha conclusión, aunque sea cierta, no es, sin embargo, bastante segura, a no ser para quienes toman las máximas precauciones. Quienes no las tomen, caerán inmediatamente en errores, ya que, cuando conciben las cosas de forma tan abstracta, y no por su verdadera esencia, al instante son confundidos por la imaginación. Los hombres, en efecto, imaginan que es múltiple lo que en sí es uno; y a aquellas cosas que conciben de forma abstracta, aislada y confusa, les atribuyen nombres que suelen usar para designar otras que les son más familiares: de ahí que las imaginan del mismo modo que suelen imaginar aquellas cosas a las que dieron, por primera vez, esos nombres. <<

[i] § 27) [2|13/33-34] *Aquí trataré* con un poco más de amplitud acerca de la experiencia y examinaré el método que utilizan los empiristas y filósofos recientes. <<

[k] § 31) [2|14/31-32] Por fuerza natural entiendo aquello que no es causado, en nosotros, por causas externas, *y que explicaré después en mi Filosofía*. <<

[l] § 31) [2|14/33] Aquí las llamo obras; *en mi Filosofía se explicará* qué son. <<

[m] § 33) [2|14/34-35] Adviértase que *aquí no solo intentaremos mostrar* lo que acabo de decir, sino también que hemos procedido correctamente hasta ahora, y otras cosas que es muy necesario saber. <<

[n] § 34 [2|15/31-33] Adviértase que *aquí* no investigamos cómo la primera esencia objetiva nos sea innata, *ya que esto incumbe a la investigación de la Naturaleza*, donde todo esto se explica con más amplitud, a la vez que se muestra que, aparte de la idea, no existe ninguna afirmación ni negación ni voluntad alguna. <<

[o] § 36 [2|15/34] Qué es buscar en el alma *(anima) se explica en mi Filosofía*. <<

[p] § 41) [2|16/35] Tener comunicación con otras cosas es ser producido por ellas o producirlas. <<

[q] § 44) [2|17/35] Y así, tampoco aquí dudamos de nuestra verdad. <<

[r] § 52) [2|19/33-34] Véase lo que indicaremos más adelante sobre las hipótesis que entendemos claramente; la ficción reside justamente en que digamos que existen en los cuerpos celestes. <<

[s] § 54) [2|20/27-29] Como la cosa, con tal que se la entienda, es clara por sí misma, basta que citemos el ejemplo, sin demostración alguna. Lo mismo sucederá con su contradictoria: para que aparezca que es falsa, bastará mencionarla, como se verá enseguida, cuando hablemos de la ficción acerca de la esencia. <<

[t] § 54) [2|20/30-32] Señalemos que, aunque muchos dicen dudar si Dios existe, en realidad, no poseen de Dios más que el nombre o fingen algo que llaman Dios, pero eso no concuerda con la naturaleza de Dios, *como mostraremos después en su lugar*. <<

[u] § 54) [2|20/33-35] Por verdad eterna entiendo aquella que, si es afirmativa, nunca podrá ser negativa. Y así la primera y eterna verdad es que *Dios existe*; en cambio, no es verdad eterna que *Adán piensa*. También es verdad eterna que *la quimera no existe*; pero no lo es que *Adán no piensa*. <<

[x] § 57 [2|21/29-35] Más adelante, cuando hablemos de la ficción que se refiere a las esencias, aparecerá claramente que la ficción no produce o presenta a la mente nada nuevo, sino que tan solo se traen a la memoria cosas que están en el cerebro o en la imaginación, y la mente atiende a todas ellas a la vez y de forma confusa. Supongamos, por ejemplo, que vienen a la memoria el habla y el árbol; tan pronto la mente les presta una atención confusa y sin distinción, piensa que el árbol habla. Lo mismo hay que decir de la existencia, sobre todo cuando, como hemos dicho, se concibe tan generalmente como el ser, ya que entonces se aplica fácilmente a todas las cosas que se presentan simultáneamente a la memoria. He ahí algo digno de ser señalado. <<

[y] § 57) [2|22/26-29] Lo mismo hay que entender acerca de las hipótesis que se hacen para explicar ciertos movimientos, que concuerdan con los fenómenos celestes, salvo que de esas hipótesis, si se aplican a los movimientos celestes, se logra inferir la naturaleza de los cielos; aunque ésta puede, sin embargo, ser distinta, sobre todo porque, para explicar tales movimientos, se requieren otras muchas causas. <<

[z] § 58) [2|22/30-34] Sucede con frecuencia que el hombre trae a su memoria esta voz *anima* y que forma a la vez alguna imagen corpórea. Y como estas dos cosas son representadas simultáneamente, piensa fácilmente que imagina o finge un alma corpórea, ya que no distingue el nombre de la cosa misma. Pido a los lectores que no se apresuren, en este momento, a refutar esto y espero que, efectivamente, no lo hagan, con tal que presten la máxima atención a los ejemplos, así como a los que vienen a continuación. <<

[a] § 61) [2|23/30-34] Como quizá parezca que derivo esto de la experiencia y alguno diga que esta prueba no vale nada, porque falta la demostración, se la daré, si la desea. Dado que no puede existir nada en la Naturaleza que contradiga sus leyes, sino que todo sucede conforme a sus leyes fijas, de forma que, en virtud de una concatenación inquebrantable, las cosas producen efectos determinados según leyes también determinadas, se sigue que, cuando el alma (*anima*) concibe exactamente una cosa, proseguirá descubriendo objetivamente sus efectos. *Véase* más abajo, donde hablo de la idea falsa. <<

[b] § 64) [2|24/32-35] Advertimos que la ficción, considerada en sí misma, no difiere mucho del sueño, excepto que en sueños no se presentan las causas que se presentan, a través de los sentidos, a los que están despiertos, en virtud de las cuales éstos coligen que dichas representaciones no son producidas, en ese momento, por las cosas exteriores. El error, en cambio, como enseguida se verá, es soñar despiertos y, si es muy evidente, se llama delirio. <<

[z] § 76) [2|29/32] Éstos no son los atributos de Dios, los cuales manifiestan su esencia, *como mostraré en mi Filosofía*. <<

[a] § 76) [2|29/33-35] Esto ya lo demostré más arriba. En efecto, si tal ser no existiera, nunca podría ser producido, y por tanto la mente podría entender más de lo que la Naturaleza podría ofrecer, lo cual ya antes se verificó que es falso. <<

[d] § 83) [2|31/30-34] Pero, si la duración es indeterminada, la memoria de esa cosa es imperfecta, cosa que todo el mundo parece haber aprendido de la Naturaleza; solemos, en efecto, para mejor creer a alguien lo que dice, preguntarle cuándo y en dónde ha sucedido lo que dice. Además, aunque las mismas ideas poseen su propia duración en la mente, como estamos acostumbrados a determinar la duración con ayuda de alguna medida del movimiento, lo cual se realiza también por medio de la imaginación, no observamos todavía ninguna memoria que pertenezca a la pura mente. <<

[e] § 91) [2|33/33-35] La principal regla de esta parte consiste, tal como se sigue de la primera parte, en enumerar todas las ideas que hallamos en nosotros derivadas del puro entendimiento, a fin de distinguirlas de las que imaginamos. Y eso habrá que inferirlo de las propiedades de cada uno de éstos, del acto de imaginar y de entender. <<

[f] § 92) [2|34/34-35] Adviértase que de ahí se desprende claramente que no podemos entender nada sobre la Naturaleza, si no ampliamos, a la vez, el conocimiento de la primera causa o Dios. <<

[g] § 107) [2|38/35] *Véase* más arriba, pp. 13-14 y ss. <<

[a] *Entiéndase aquí y en lo que sigue los hombres a los que no hemos estado ligados por ningún afecto*. <<

[*1] *Nb. Que esto puede suceder, aunque el alma humana sea una parte del entendimiento divino, lo hemos mostrado en 2/17e*. <<

[*1] [3|15] Cuando la tercera radical de las palabras es una de las llamadas quiescentes, se suele omitir y, en su lugar, repetir la segunda letra del tema. Y así, por ejemplo, de *kilah*, omitiendo la *he* quiescente, se forma *kolel* y de ésta *kol* y de *nibba* se forma *nobeb* y de ésta *nib sepataim*, habla o discurso; y así también, de *baza* se forma *bazaz* o *buz* (*shagag, shug, misgèh* de *shagah; hamam* de *hamah; belial*, *balal* de *balah*). Por eso, R. Salomón Jarghi <Jarchi/Rashi>[15] ha interpretado muy bien esta palabra: *nibba*. Pero la entiende mal Ibn Ezra[16], porque no conoce con tanta precisión la lengua hebrea. Hay que señalar, además, que este nombre, *nebuah* (profecía), es universal y abarca todas las formas de profetizar, mientras que los otros nombres son más específicos y se refieren primariamente a esta o a aquella forma de profetizar, lo cual es cosa conocida, según creo, por los expertos. <<

[*2] [3|16] Es decir, intérpretes de Dios. Pues intérprete de Dios es aquel que interpreta los decretos de Dios, a él revelados, para otros, a los que no les fueron revelados y que solo los aceptan en virtud de la autoridad del profeta y de la fe que le otorgan. Porque, si los hombres que escuchan a los profetas, se hicieran profetas, como se hacen filósofos los que escuchan a los filósofos, el profeta no sería el intérprete de los decretos divinos, puesto que sus oyentes no se apoyarían en el testimonio y autoridad del mismo profeta, sino que se apoyarían, como éste, en la misma revelación divina y en el testimonio interno. Y por eso también, las potestades supremas son intérpretes del derecho de su Estado, porque las leyes, por ellas dictadas, son defendidas por la sola autoridad de esas potestades y solo se apoyan en su testimonio. <<

[*3] [3|27] Aunque algunos hombres posean ciertas cualidades, que la naturaleza no ha concedido a otros, no se dice que superen la naturaleza humana, a menos que sea algo tan singular que no pueda ser percibido a partir de la definición de la naturaleza humana. Por ejemplo, una talla de gigante es rara, pero es humana. Son poquísimos también los que pueden improvisar versos, pero es humano (e incluso hay quienes los hacen con facilidad); como hay quien, con los ojos abiertos, imagina las cosas con tal viveza como si las tuviera presentes. En cambio, si hubiera alguien que tuviera otro medio de percibirlas y otros fundamentos de conocimiento, ese superaría sin duda los límites de la naturaleza humana. <<

[*4] [3|48] En *Génesis*, 15 se cuenta que Dios dijo a Abraham que él era su defensor y que le daría una muy amplia recompensa. A lo cual, Abraham le replicó que a él ya no le quedaba gran cosa que esperar, puesto que era de avanzada edad y carecía de hijos. <<

[*5] [3|48] Que para la vida eterna no basta observar los preceptos del Antiguo Testamento, consta por *Marcos*, 10, 21. <<

[*6] [3|66] Hebraísmo. Quien tiene una cosa o la contiene en su naturaleza, se dice su señor. Y así, el ave se llama en hebreo señor de las alas, porque tiene alas; el inteligente se llama señor del entendimiento, porque tiene inteligencia. <<

[*7] [3|67] Hebraísmo que no significa otra cosa que vida. <<

[*8] [3|68] *Mezima* significa, propiamente, pensamiento, deliberación y vigilancia. <<

[*9] [3|70] Es una expresión para significar la percepción. <<

[*10] [3|71] Hebraísmo, con el que se significa el tiempo de la muerte: ser agregado a sus pueblos significa morir (ver *Génesis*, 49, 29 y 33). <<

[*11] [3|71] Significa disfrutar honestamente, como en holandés «met God en met eere»: «con Dios y con honor». **<<**

[*12] [3|71] Significa mantener el Estado, cual a un caballo con el freno. <<

[*13] [3|79] Adviértase que los judíos creían que Dios había dado siete preceptos a Noé y solo a ellos estaban obligadas todas las naciones; que solo a la nación hebrea le había dado, además, otros muchos para hacerla más feliz que las demás. <<

[*14] [3|83] Adviértase que por «naturaleza» no entiendo aquí tan solo la materia y sus afecciones, sino otras infinitas cosas, aparte de la materia. <<

[*15] [3|84] Dudamos de la existencia de Dios y, por tanto, de todas las cosas, mientras no tenemos una idea clara y distinta, sino confusa, del mismo. Pues, así como quien no conoce correctamente la naturaleza del triángulo, desconoce que sus tres ángulos son iguales a dos rectos, también quien concibe confusamente la naturaleza divina, no ve que a su naturaleza pertenece existir. Ahora bien, para que podamos concebir clara y distintamente la naturaleza de Dios, es necesario que consideremos ciertas nociones simplicísimas, llamadas *nociones comunes*, y que concatenemos con ellas las cosas que pertenecen a la naturaleza divina. Solo entonces nos resultará claro que Dios existe necesariamente y que está en todas partes, y veremos, al mismo tiempo, que todo cuanto existe, incluye en sí mismo la naturaleza de Dios y es concebido por ella; y veremos, finalmente, que es verdadero todo lo que concebimos adecuadamente. Pero, sobre esto, véase el «*Prolegómeno*» del libro titulado *Principios de filosofía demostrados según el método geométrico*. <<

[*16] [3|107] A nosotros, evidentemente, por no estar habituados a esta lengua y carecer de su modo de construir frases. <<

[*17] [3|111] Por *cosas perceptibles* entiendo no solo aquellas que se demuestran correctamente, sino también aquellas que solemos aceptar con certeza moral y sin sorpresa alguna, aunque no se las pueda demostrar de ningún modo. Las proposiciones de Euclides las percibe cualquiera antes de demostrarlas. Y así también llamo yo perceptibles y claras a las historias, tanto de cosas futuras como pasadas, cuando no superan la credibilidad humana; e igualmente a los derechos, instituciones y costumbres, por más que nada de eso pueda ser matemáticamente demostrado. Por lo demás, yo llamo *imperceptibles* a los jeroglíficos y a las historias que superan toda credibilidad. Entre estos últimos hay muchos, sin embargo, que pueden ser investigados con ayuda de nuestro método, a fin de captar la mente del autor. <<

[*18] [3|120] Es decir, por el historiador, no por Abraham. Puesto que dice que el lugar, que hoy se llama «se revelará en el monte de Dios», fue llamado por Abraham «Dios proveerá». <<

[*19] [3|120] En hebreo «*rephaim*» significa «condenados», y por *1 Paralipómenos*, 20 parece que también es un nombre propio; y por eso pienso que aquí significa una familia. <<

[*20] [3|122] Desde esa época hasta el reinado de Joram, en que se separaron de él (*2 Reyes*, 8, 20), Idumea no tuvo reyes, sino que los gobernadores, puestos por los judíos, hacían las veces de rey (*1 Reyes*, 22, 48); y por eso el gobernador de Idumea recibe el nombre de *rey* (*2 Reyes*, 3, 9). Cabe dudar, sin embargo, si el último rey idumeo comenzó a reinar antes de que Saúl fuera nombrado rey, o si más bien la Escritura, en este capítulo del *Génesis*, solo quiso enumerar a aquellos que murieron invictos. En todo caso, es una broma de mal gusto la de aquellos que pretenden incluir en el catálogo de reyes hebreos a Moisés, que estableció el Estado de los hebreos con carácter divino y radicalmente opuesto al régimen monárquico. <<

[*21] [3|122] «Sepher», en hebreo, significa, las más de las veces, *carta* o *papel*. **<<**

[*22] [3|129] Por ejemplo, en *2 Reyes*, 18, 20 se lee en la segunda persona: (lo) *has dicho, pero solo de boquilla*, etc. En cambio, en *Isaías*, 36, 5: *yo* (lo) *dije, claro que son* (puras) *palabras, que para la guerra se requiere prudencia y fortaleza*. Y después, en el v. 22, se lee: *pero quizá digáis*, en plural, lo que el ejemplar de *Isaías* pone en número singular. Por otra parte, en el texto de *Isaías* [215] no se leen estas palabras: *una tierra llena de aceite de olivo y de miel, para que viváis y no tengáis que morir. No hagáis caso, pues, a Ezequías*[216]. (Por eso no dudo que son palabras supuestas). Se encuentran otras muchas lecturas con variantes, entre las cuales nadie logrará determinar cuál debe ser preferida. <<

[*23] [3|129] Por ejemplo, en *2 Samuel*, 7, 6 se lee: *he ido errante sin cesar con la tienda y el tabernáculo*. En cambio, en *1 Paralipómenos*, 17, 5: *y yo estaba de tienda en tienda y de tabernáculo* (en tabernáculo), por haber cambiado «sin cesar» en «de tienda», «con la tienda» en «en tienda», y «con el tabernáculo» en «de un tabernáculo a otro». Además, en *2 Samuel*, 7, 10 se lee: *para afligirle*; y en *1 Paralipómenos*, 17, 9: *para triturarle*. Muchas discrepancias de este tipo, y más importantes que las señaladas, podrá observarlas cualquiera, que no sea totalmente ciego ni esté completamente loco, con solo leer una vez estos capítulos. **<<**

[*24] [3|130] Que este texto no se refiere a otro tiempo, distinto de aquel en que José fue vendido, consta, no solo por el contexto de la misma oración, sino también por la edad del mismo Judá, el cual estaba entonces, a lo más, en los 22 años, si es que se puede hacer un cálculo a partir de su historia precedente. En efecto, por *Génesis*, 29, v. último, consta que Judá nació el año décimo, contando desde que el patriarca Jacob comenzara a servir a Labán, y José, en cambio, el año catorce. Dado, pues, que José, cuando fue vendido, estaba en los 17 años, Judá tenía entonces 21 años de edad, no más. Por consiguiente, quienes creen que esta ausencia tan prolongada de Judá de su casa tuvo lugar antes de ser vendido José, se empeñan en halagarse a sí mismos y están más solícitos que seguros de la divinidad de la Escritura. <<

[*25] [3|131] Lo que algunos piensan: que Jacob pasó ocho o diez años en su peregrinación, entre Mesopotamia y Betel, huele a necedad, sea dicho sin ofender a Ibn Ezra. Pues, no solo por el deseo, que sin duda le impulsaba, de ver a sus padres, de edad muy avanzada, sino también y principalmente a fin de cumplir el voto que había hecho cuando huía de su hermano (ver *Génesis*, 28, 10 y 31, 13 y 35, 1), se apresuró cuanto pudo. Y también Dios le instó a que lo hiciera (*Génesis*, 31, 3 y 13) y le prometió su auxilio para que le guiara hacia su patria. Mas, si éstas parecen conjeturas más bien que razones, concedamos que Jacob empleó 8 o 10 años, o incluso más, si se quiere, en este corto camino, llevado por un hado peor que el de Ulises. Al menos, no se podrá negar que Benjamín nació el último año de esta peregrinación, es decir, según la opinión y la hipótesis contraria, cuando José tenía 15 o 16 años, arriba o abajo. En efecto, Jacob se despidió de Labán cuando José tenía 7 años. Por otra parte, desde el año 17.º de José hasta el año en que el patriarca (Jacob) se fue a Egipto, no van más de 22 años, como hemos probado en este mismo capítulo. Por consiguiente, Benjamín en ese mismo momento, es decir, cuando se fue a Egipto, tenía, a lo más, 23 o 24 años. Y consta que, a tan joven edad, ya tenia nietos (ver *Génesis*, 45, 21 y compárese con *Números*, 26, 38-40 y con *1 Paralipómenos*, 8, 1s.). En efecto, Belá, primogénito de Benjamín, ya había tenido dos hijos: Ard y Naamán. Ahora bien, esto no es más ilógico que el afirmar que Dina fuera violada a los 7 años y lo demás que hemos deducido del desarrollo de esta historia. De donde resulta claro que los hombres inexpertos, cuando intentan deshacer un nudo, hacen otros y complican y enredan más las cosas. <<

[*26] [3|131] Es decir, en términos y orden distintos de los que tienen en el libro de *Josué*. <<

[*27] [3|132] (*Otoniel*). Rabí ben Gersón y otros creen que estos cuarenta años que, según la Escritura, pasaron en libertad, comienzan con la muerte de Josué y que, por tanto, van incluidos en ellos los ocho años anteriores, durante los cuales estuvo el pueblo sometido a Cusán Risataim, y que también los dieciocho años siguientes hay que incluirlos en los ochenta años que fueron jueces Aod y Samgar; y así creen que los demás años de esclavitud hay que incluirlos en aquellos que, según testimonio de la Escritura, pasaron en libertad. Pero, como la Escritura enumera explícitamente cuántos años pasaron los hebreos en esclavitud y cuántos en libertad, y como *Jueces*, 2, 18 dice expresamente que, en vida de los jueces, siempre les marcharon bien las cosas a los hebreos, resulta evidente que este rabino, hombre eruditísimo, por lo demás, y los demás que siguen sus huellas, más bien corrigen que explican la Escritura, cuando intentan resolver semejantes dificultades. Y hacen otro tanto quienes defienden que, en ese cómputo general de los años, la Escritura no quiso señalar más que los períodos de Estado judío; pero que no pudo incluir en ese cómputo general los años de anarquías y esclavitudes, por ser épocas infaustas y como interregnos. Efectivamente, la Escritura suele pasar en silencio los períodos de anarquía; pero los años de esclavitud suele reseñarlos exactamente igual que los años de libertad, y no acostumbra a borrarlos de sus anales, como esos sueñan. Y que Esdras haya querido incluir en el cómputo general de años de *1 Reyes* absolutamente todos los años desde la salida de Egipto, es algo tan claro que nadie experto en la Escritura lo ha puesto jamás en duda. Pues, dejando a un lado las propias palabras de ese texto, la misma genealogía de David, que se da al final del libro de *Rut* y en *1 Paralipómenos*, 2, difícilmente admite una suma tan alta de años. En efecto, Nasón era jefe de la tribu de Judá el año segundo después de la salida de Egipto (ver *Números*, 7, 11-2), y por tanto murió en el desierto, mientras que su hijo Salma pasó el Jordán con Josué. Ahora bien, este Salma, según la mencionada genealogía de David, fue tatarabuelo de David. Si quitamos, pues, de esa suma de 480 años, 4 años del reinado de Salomón,

70 años de la vida de David y 40 años que pasaron en los desiertos, resultará que David nació el año 356 después del paso del Jordán; y, por tanto, es necesario que su padre, su abuelo, su bisabuelo y su tatarabuelo hayan engendrado hijos, cuando cada uno de ellos tenían 90 años de edad.
<<

[*28] [3|132] (*Sansón*). Cabe dudar si estos veinte años se deben sumar a los años de libertad o si están comprendidos en los cuarenta que inmediatamente preceden y durante los cuales el pueblo estuvo bajo el yugo de los filisteos. Confieso que esto último me parece más verosímil y que es más creíble que los hebreos recobraran su libertad cuando los más principales de los filisteos perecieron con Sansón. De ahí que yo he sumado estos veinte años de Sansón a aquellos que duró el yugo de los filisteos únicamente porque Sansón nació después que los filisteos habían sometido a los hebreos. Aparte de que en el *Tratado del sábado* se menciona cierto *Libro de Jerusalén* en el que se dice que Sansón juzgó al pueblo cuarenta años. Pero no se trata solo de esos años. <<

[*29] [3|135] Por lo demás, corrigen las palabras de la Escritura más que las explican. <<

[*30] [3|136] «Quiriat Jearim» se llama también Baal Judá, y Kimchi y otros piensan que Baale Judá, que yo he traducido aquí *del pueblo de Judá*, es el nombre de una ciudad; pero se equivocan, ya que *Baale* es plural. Además, si se compara este texto de *Samuel* con el de *1 Paralipómenos*, se verá que David no se levantó y salió de Baal, sino que fue allí. Y, si el autor de *2 Samuel* se proponía indicar, al menos, el lugar de donde David llevó el arca, para expresarse en hebreo debería haber dicho: «David se levantó y caminó, etc., desde Baal Judá, y se llevó de allí el arca de Dios». **<<**

[*31] [3|136] Los que se han metido a comentar este texto, lo han corregido como sigue: *y Absalón huyó y se refugió junto a Talmai, hijo de Ammijud, rey de Guesur, donde permaneció tres años, y David lloró a su hijo todo el tiempo que estuvo en Guesur*. Pero, si es eso lo que se dice interpretar y si uno puede tomarse tal licencia en la exposición de la Escritura y trastocar de esa forma frases enteras, añadiendo o quitando algo, confieso que es lícito corromper la Escritura y darle, como a un trozo de cera, tantas formas como se quiera. (Esta nota solo existe en Saint-Glain). **<<**

[*32] [3|141] Surge aquí la sospecha (si puede llamarse sospecha lo que es cierto) por la forma de trazar la genealogía del rey Jeconías, que se da en *1 Paralipómenos*, 3 y se prolonga hasta los hijos de Elioenai, que eran la generación 13.ª, a partir de aquél. Y hay que señalar que este Jeconías, cuando fue encarcelado, no tenía hijos, sino que parece que engendró <dos> hijos en la cárcel, por lo que podemos colegir por los nombres que les dio. Los nietos, en cambio, en cuanto podemos colegirlo también por sus nombres, parece que los tuvo después de que fue liberado de la cárcel. De ahí <que> *Pedaya* (que significa «Dios ha liberado»), el cual, según este capítulo, es el padre de Zorobabel, nació[234] el año 37 o 38 de la cautividad de Jeconías, es decir, treinta y tres años antes de que Ciro dejara en libertad a los judíos. Y, por tanto, Zorobabel, a quien Ciro había puesto al frente de los judíos, parece que tenía, a lo más, 13 o 14 años de edad. Pero esto he preferido pasarlo en silencio por razones que la gravedad del tiempo no permite explicar. Pero a los expertos basta con indicarles la cuestión. Pues, si quieren repasar con alguna atención esta genealogía completa de Jeconías (que se da en *1 Paralipómenos*, 3, desde el v. 17 hasta el final del capítulo) y comparar el texto hebreo con la versión llamada de los *Setenta*, podrán ver, sin gran esfuerzo, que el texto de estos libros fue establecido de nuevo después de la segunda restauración del Templo por Judas Macabeo, época en que los descendientes de Jeconías perdieron la supremacía, y no antes[235]. <<

[*33] [3|143] Por eso, nadie hubiera podido sospechar que la profecía de Ezequiel contradijera la predicción de Jeremías, como realmente, según cuenta Josefo, han sospechado todos, hasta que comprobaron por los hechos que ambos habían predicho la verdad[243]. <<

[*34] [3|145] Que la mayor parte de este libro fue tomada del libro que escribió el mismo Nehemías, lo testifica el mismo historiador (*Nehemías*, 1, 1). Pero lo que se narra desde el cap. 8 hasta cap. 12, 26 y, además, los dos últimos versículos del capítulo 12, que se introducen a modo de paréntesis en las palabras de Nehemías, no cabe duda que fueron añadidos por el mismo historiador, que vivió después de Nehemías. <<

[*35] [3|146] A menos que la palabra del texto signifique *más allá de* (ultra), se trata de un error del copista, que escribió *al* (sobre), en vez de *ad* (hasta) [248]. <<

[*36] [3|146] *Esdras* fue tío del primer sumo pontífice, José (ver *Esdras*, 7, 1 y *1 Paralipómenos*, 6, 13-15) y fue de Babilonia a Jerusalén junto con Zorobabel (ver *Nehemías*, 12, 1). Pero parece que, al ver que los asuntos judíos iban a mal, se dirigió de nuevo a Babilonia, cosa que también hicieron otros (como se ve por *Nehemías*, 1, 2), y permaneció allí hasta el reinado de Artajerjes. Y, cuando logró lo que quería, regresó de nuevo a Jerusalén. También Nehemías fue con Zorobabel a Jerusalén en tiempo de Ciro (ver *Esdras*, 2, 2 y 63 y compárese con *Nehemías*, 10, 2 y 12, 1). Pues los intérpretes no justifican con ningún ejemplo su traducción de *Atirshata* por «emisario», mientras que, por el contrario, es cierto que a los judíos, que debían frecuentar el palacio, se les imponían nuevos nombres. Y así a Daniel se le llamaba *Baltasar*, a Zorobabel *Sesbasar* (ver *Daniel*, 1, 7; *Esdras*, 1, 8 y 5, 14) y a Nehemías *Atirshata*; por razón de su oficio, se le solía saludar como *pejah*, «gobernador» o «presidente» (ver *Nehemías*, 5, 14 y 12, 26). Es cierto, pues, que *Atirshata* es un nombre propio, como *Haselfoni*, *Asobeba* (*1 Paralipómenos*, 4, 3 y 8), *Halojés* (*Nehemías*, 10, 25), etc. <<

[*37] [3|150] La llamada «Gran sinagoga» no tuvo sus comienzos hasta que Asia quedó sometida a los macedonios. Y lo que afirman Maimónides, R. Abraham ben David y otros, de que los presidentes de dicha asamblea fueron Esdras, Daniel, Nehemías, Ageo, Zacarías, etc., es una ficción ridícula, ya que no tiene otro fundamento que la tradición de los rabinos, que dicen que el reino persa solo se mantuvo treinta y cuatro años. Ni tienen otro argumento para probar que las decisiones de esta magna sinagoga o sínodo, celebrada tan solo por los fariseos, fueran aceptadas por los profetas, que habrían recibido idénticas decisiones de otros profetas y así sucesivamente, hasta Moisés, que las habría recibido del mismo Dios y las habría transmitido de palabra, no por escrito, a la posteridad. Que los fariseos se crean todo eso con la pertinacia que les caracteriza; pero los expertos, que conocen las causas de los concilios y sínodos, así como las controversias entre fariseos y saduceos, pudieron colegir sin dificultad las razones de convocar aquella gran sinagoga o concilio. Una cosa es cierta: que a dicha asamblea no asistió ningún profeta y que las decisiones de los fariseos, que ellos llaman tradición, recibieron su autoridad de dicha asamblea. <<

[*38] [3|151] «*Logisomai*» lo traducen los intérpretes de este pasaje por *concluyo* y pretenden que Pablo emplea ese término, indistintamente, por *syllogisomai*, siendo así que «logisomai» entre los griegos equivale entre los hebreos a *jashab* (calcular, pensar, juzgar); con este significado coincide perfectamente con el texto siríaco. En efecto, la versión siríaca (si realmente es una versión, cosa que cabe dudar, dado que ni conocemos al traductor ni la fecha en que se divulgó, aparte que la lengua materna de los apóstoles no era sino la siríaca), traduce así el texto de Pablo: *metrahgenan hachil*, que Tremellius interpreta perfectamente: «juzgamos, pues». Porque el nombre *rehgjono*, que se forma de esa palabra, significa: «el que ha juzgado»; «regjono», en efecto, es en hebreo *rehgutah* (voluntad); «regjono» es, pues, «queremos» «juzgamos». <<

[*39] [3|156] Es decir, aquella que Jesucristo había enseñado en la montaña y que menciona *Mateo*, cap. 5 ss. <<

[*40] [3|181] Recuerdo haber leído hace tiempo esto en la *Carta contra Maimónides*, que se encuentra entre las cartas atribuidas a éste. <<

[*41] [3|181] Cfr. *Philosophia, Sacrae Scripturae Interpres*, p. 75 [315]. <<

[*42] [3|184] Cfr. *Philosophia Sacrae Scripturae Interpres*, p. 76. **<<**

[*43] [3|188] Cfr. *Philosophia Sacrae Scripturae Interpres*, p. 115. **<<**

[*44] [3|188] A saber: que, para la salvación o felicidad, es suficiente aceptar los decretos divinos como derechos o mandatos y no es necesario concebirlos como verdades eternas, no lo puede enseñar la razón, sino la revelación, como consta por lo demostrado en el capítulo IV. <<

[*45] [3|192] En el Estado político, donde un derecho común determina lo que es bueno y lo que es malo, es correcto dividir el dolo en bueno y malo. Pero en el estado natural, donde cada uno es su propio juez y tiene el derecho supremo de prescribirse leyes a sí mismo e interpretarlas, e incluso de abrogarlas, según lo considere más útil, no cabe siquiera concebir que alguien obre con dolo malo. <<

[*46] [3|195] En cualquier ciudad en que el hombre se halle, puede ser libre. Es cierto, en efecto, que el hombre solo es libre en la medida en que es guiado por la razón. Ahora bien (adviértase que Hobbes es de otra opinión), la razón aconseja plenamente la paz, y ésta no se puede alcanzar sin que se mantengan inviolados los derechos comunes de la ciudad. Por consiguiente, cuanto más se guía el hombre por la razón, es decir, cuanto más libre es, con más firmeza observará los derechos de la ciudad y cumplirá los mandatos de la suprema potestad de la que es súbdito. <<

[*47] [3|198] Cuando Pablo dice que los hombres no tienen escapatoria, habla al estilo humano. Pues en el capítulo 9 de la misma carta enseña expresamente que Dios *se apiada de quien quiere, y a quien quiere, endurece*, y que los hombres tan solo son inexcusables, porque están en poder de Dios como el barro en poder del alfarero, que *de la misma masa hace unos vasos para honor y otros para deshonor*; pero no, porque estén previamente advertidos. Por lo que respecta a la ley divina natural, cuyo máximo precepto consiste, según hemos dicho, en amar a Dios, la he llamado ley en el sentido en que los filósofos llaman leyes a las reglas comunes de la naturaleza, según las cuales se hacen todas las cosas. Porque el amor a Dios no es obediencia, sino una virtud que posee necesariamente el hombre que conoce bien a Dios; en cambio, la obediencia se refiere a la voluntad del que manda y no a la necesidad y a la verdad del objeto. Ahora bien, como desconocemos la naturaleza de la voluntad de Dios y conocemos, por el contrario, con certeza que todo cuanto existe, se hace por el solo poder de Dios, únicamente por revelación podemos saber si Dios quiere que los hombres le rindan algún culto como a un príncipe. Añádase que ya hemos probado que los derechos divinos solo se nos presentan como derechos o decretos, mientras ignoramos su causa; pues, conocida ésta, dejan *ipso facto* de ser derechos, y los aceptamos, no como derechos, sino como verdades eternas; es decir, que la obediencia se transforma inmediatamente en amor, el cual surge del verdadero conocimiento con la misma necesidad que del sol surge la luz. En virtud de la razón, podemos, pues, amar a Dios, pero no obedecerle; puesto que ni podemos abrazar los derechos divinos como divinos, en tanto desconocemos su causa, ni podemos con la razón concebir a Dios como un príncipe que establece derechos[346]. <<

[*48] [3|201] Dos simples soldados se encargaron de transferir el Estado del pueblo romano y lo transfirieron (Tácito, *Historias*, I, 1)[352]. <<

[*49] [3|207] En este pasaje se acusa a dos hombres de haber profetizado en el campamento, y Josué propone que deben ser detenidos, cosa que no hubiera hecho, si cualquiera fuera libre, sin mandato de Moisés, para transmitir al pueblo las respuestas divinas. Pero Moisés prefirió absolver a los reos e increpó a Josué por aconsejarle mantener su derecho real en unos tiempos en que tan aburrido estaba de gobernar que preferiría morir antes que reinar solo, como se ve por el v. 14 del mismo capítulo. Por eso contestó a Josué: ¿Te exasperas por mi culpa? ¡Ojalá todo el pueblo de Dios fuera profeta!; es decir, ¡ojalá retornara a él el derecho de consultar a Dios, para que estuviera en poder del pueblo el mando! Así, pues, no ignoró Josué el derecho, sino la oportunidad, y por eso es reprendido por Moisés; como lo fuera Abisay por David, cuando aconsejó al rey que condenara a muerte a Semeí, que era sin duda reo de lesa majestad (ver *2 Samuel*, 19, 22-3). <<

[*50] [3|208] Los intérpretes traducen mal los vv. 19 y 23 de este capítulo, al menos los que yo he visto. En efecto, su significado no es que Moisés dio órdenes a Josué o que le dio instrucciones, sino que lo nombró o constituyó príncipe, lo cual es frecuente en la Escritura (por ejemplo: *Éxodo*, 18, 23; *1 Samuel*, 13, 14; *Josué*, 1, 9; *1 Samuel*, 25, 30, etc.[367]. **<<**

[*51] [3|210] Los rabinos, y no solo los rabinos, sino también muchos cristianos, que desvarían con ellos, imaginan que el llamado vulgarmente gran Sanedrín fue instituido por Moisés. La verdad es que Moisés eligió a 70 coadjutores, que le ayudaran a llevar los asuntos del Estado, ya que no podía él solo llevar la carga de todo el pueblo. Pero jamás dio una ley para establecer el Consejo de los 70[374], sino que, por el contrario, ordenó que cada tribu estableciera Jueces en las ciudades que Dios le había dado, a fin de que dirimieran los pleitos conforme a las leyes por él promulgadas; y que, si acaso los mismos Jueces tuvieran dudas sobre el derecho, acudieran al sumo pontífice, como máximo intérprete de las leyes, o al juez, al que entonces estuvieran subordinados (pues éste tenía derecho de consultar al sumo pontífice), para que dirimieran el pleito conforme el pontífice explicara. Y, si acaso un juez subordinado pretendía que no estaba obligado a dictar sentencia de acuerdo con la opinión del sumo pontífice, recibida directamente de él o de su jefe supremo, era condenado a muerte. Se entiende que por el juez supremo, que entonces estaba en funciones y le había nombrado juez subordinado (ver *Deuteronomio*, 17, 9): ya fuera (dicho juez supremo) o como Josué, supremo jefe militar de todo el pueblo israelita; o como el príncipe de una tribu, que, después de la división del Estado, tenía el derecho de consultar al pontífice sobre los asuntos de su tribu, de decidir sobre la guerra y la paz, de fortificar ciudades, de nombrar Jueces, etc.; o como un rey, al que todas o algunas tribus habían transferido su derecho.

En confirmación de ello, podría aducir muchos testimonios tomados de los relatos bíblicos; pero solo expondré uno de entre muchos, que me parece el principal. Cuando el profeta de Silo eligió rey a Jeroboán, le dio *ipso facto* el derecho de consultar al pontífice y de nombrar Jueces; todo el derecho, en general, que tenía Roboán sobre las dos tribus, todo lo obtuvo Jeroboán sobre las diez tribus. Por eso también, con el mismo derecho con que Josafat lo estableció en Jerusalén (ver 2 *Paralipómenos*, 19, 8 ss.), podía Jeroboán establecer en su palacio el Consejo supremo de su Estado[375].

Pues es cierto que ni Jeroboán, por ser rey por mandato de Dios, ni, por lo mismo, sus súbditos, estaban obligados por la ley de Moisés a comparecer ante el juez Roboán, del que no eran súbditos, ni, por tanto, ante el Consejo judicial establecido por Roboán en Jerusalén y subordinado a él. De acuerdo, pues, con la división del Estado de los hebreos, hubo en él otros tantos Consejos supremos. Pero quienes no atienden a las diversas formas de Estado, por las que pasaron los hebreos o las confunden con una sola de ellas, se enredan de mil maneras. **<<**

[*52] [3|238] Aquí hay que fijarse, ante todo, en cuanto dijimos en el capítulo XVI sobre el derecho. <<

[*1] [4|8] Cfr. *Ethica*, I, desde el comienzo hasta la prop. 4 <nota de OP>.
<<

[*2] [4|9] *Cfr*. Bacon, *Novum organum*, I, af. 49. <<

[*3] [4|19] *Si usted me pregunta por qué, al insuflar espíritu nítrico en sal fija disuelta, se producía una ebullición, léase mi nota a § 24*. <<

[*4] [4|21] *Cuando hice este experimento, la atmósfera estaba muy serena*. <<

[*5] [4|26] *En la carta que envié omití deliberadamente esto <expresado en otra letra>*[29] **<<**

[*6] [4|63] Lo expresado en otro tipo de letra lo omití en la carta enviada, así como todo lo demás que está expresado en otro tipo de letra[100]. <<

[*7] [4|274] Le pido seriamente que se digne resolver las dudas aquí aducidas y enviarme su respuesta a las mismas. <<

[*8] [4|276/18-19] *La faz de toda la naturaleza, que, aunque varíe de infinitos modos, permanece siempre la misma. Vea el escolio de la proposición 13 de la parte II*. <Nota marginal, omitida en OP. Su grafía no es de Spinoza ni de Schuller, sino similar a la de Ep 8 y de Ep 32, y su texto parece que fue redactado a la vista de la respuesta de Spinoza (Ep 64, p. 278/26), ya que remite, como ésta, al pasaje paradigmático (E, 2/13e, p. 58/11-12) y la idea es la misma en los tres. No obstante, resulta extraño que la nota de Ep 63 diga «toda la naturaleza», habitual en las obras de Spinoza, donde Ep 64 dice «todo el universo», poco frecuente. Ver nota 396>. **<<**

[*9] *Aquí se ve lo que el autor se había propuesto. Pero, impedido por la enfermedad y arrebatado por la muerte, no pudo llevar esta obra más allá del régimen aristocrático, como el lector, leyéndola él mismo, comprobará*. [Nota añadida en OP y en NS, acorde con lo que dice su *Prefacio*]. **<<**

[A] B-1 «Creo que es el primero que redujo el ateísmo a sistema —--; pero, por lo demás, su opinión no es nada nuevo» (Bayle, 1983, 29/3-6). <<

[B] B-1 «El nombre de esta secta es Foe Kiao. Fue establecida por la autoridad regia entre los chinos el año 65 de la era cristiana…» (Bayle, 1983, 37/11-13). <<

[a] B-2 «Se sabe que Spinoza no hubiera tenido de qué vivir, si uno de sus amigos no le hubiera dejado por su testamento con qué subsistir. La pensión, que le ofreció la sinagoga, nos lleva a creer que no era rico». <<

[b] B-2. «Se llamaba Francisco van den Enden. Adviértase que el señor Kortholt, en el prefacio de la segunda edición del tratado de su padre, “De tribus impostoribus”, dice que una hija (suya) enseñó el latín a Spinoza y que ella se casó después con el señor Kerskeving <Kerckrink>, que era su discípulo al mismo tiempo que Spinoza». **<<**

[c] B-2. «Véase la nota F». <<

[C] B-3. «Tomado de una “Mémoire” comunicada al librero». <<

[d] B-3. «Véase el libro del señor Van Til, ministro y profesor de teología en Dordrecht, titulado “Het Voorhof der Heidenen voor Ongeloovigen geopent” (*La corte de los paganos abierta a los increyentes*). También habla de ello el periódico “Journal de Leipsic” (1695, p. 393)». <<

[e] B-3. «Y no en Hamburgo, como se dice en el título». **<<**

[D] B-3. «Él es el autor de unas cartas tituladas *La religion des hollandais*. Este libro fue compuesto en Utrecht el año 1673…». <<

[E] B-3.[Bayle se refiere a las relaciones entre religión y moral, en clara confrontación al prefacio de OP (núm. 49, 2: «no cabría decir que supo sacar de él el mejor partido») y al propio Spinoza (núm. 29, 247/26-7: «en todos estos puntos es el antípoda de Spinoza»]. <<

[f] B-4. Prefacio de las «Opera posthuma». <<

[F] B-4. «La prueba de estas palabras y de otras muchas que se pueden leer en el cuerpo de este artículo, se saca del *Prefacio* de las *Opera posthuma*… [.] Por esta teología, que tanto tiempo estudió, hay que entender la de los judíos. Se le acusa [.] de no haber sido experto en su literatura y en la crítica de la Escritura. Es cierto, al menos, que conocía mejor la lengua hebrea que la griega». <<

[G] B-5. «He nombrado antes a uno de ellos (véase el artículo *Hénault*). Dejando, pues, los demás, me contentaré con decir que el príncipe Condé, que casi era tan sabio como valiente y no odiaba la conversación de los espíritus fuertes, deseó ver a Spinoza y le proporcionó los pasaportes necesarios para el viaje de Utrecht, donde mandaba por entonces las tropas de Francia. He oído decir que se vio obligado a ir a visitar un puesto el mismo día en que debía llegar Spinoza y que el plazo del pasaporte caducó antes de que el príncipe retornara a Utrecht, por lo cual no vio al filósofo, autor del TTP. Pero había dado orden de que durante su ausencia se diera muy buena acogida a Spinoza y que no se le dejara partir sin un regalo. El autor de la respuesta a la *Religion des hollandais* habla de esto en los siguientes términos […] Habiéndome informado más exactamente de este asunto, he sabido que el príncipe Condé estuvo de vuelta en Utrecht antes de que Spinoza partiera y que es muy cierto que conversó con este autor». <<

[H] B-5. «El señor Chevreau dice al respecto una cosa que debe ser corregida—. Es fácil de probar por los términos de la carta de invitación…» (Bayle, *Écrits*, pp. 49/25-6 y 50/17-8). <<

[g] B-5. Sacado del *Prefacio* de las «Opera posthuma»: ver nota [F]. <<

[h] B-5. Ver la nota [G]. <<

[I] B-6. «Si exceptuáis los comentarios que pudiera hacer en confianza con sus amigos íntimos, que deseaban ser también sus discípulos, no decía nada en su conversación que no fuera edificante. No juraba jamás ni hablaba nunca con irreverencia de la majestad divina; asistía a veces a las predicaciones y exhortaba a otros a que fueran asiduos a los templos. No se preocupaba por el vino ni la buena carne ni el dinero. Lo que daba a su hospedero, un pintor de La Haya, era bien módico. No pensaba más que en el estudio, al que dedicaba la mejor parte de la noche. Su vida era la de un verdadero solitario. Es cierto que no rechazaba las visitas que su prestigio le traía; y también que a veces visitaba a personas importantes. Pero no para entretenerse con bagatelas o para pasarlo bien, sino para comentar asuntos de Estado. Se los conocía sin haberlos manejado y adivinaba bastante bien qué rumbo tomarían los asuntos generales. Extracto todo esto de un prefacio del Sr. Kortholt, el cual, en un viaje que hizo a Holanda, se informó lo mejor que pudo sobre la vida de Spinoza». <<

[i] B-6. Sacado de la «Mémoire» comunicada al librero. <<

[k] B-7. He aquí el título de esta obra. <<

[K] B-7. «Al contrario, él creía ya las mismas cosas que aparecieron en sus *Obras póstumas*, a saber, que nuestra alma no es más que una modificación de la sustancia de Dios. Se lo puede inferir con toda certeza del *Prefacio* del libro, si se conoce, además, el sistema de Spinoza…». <<

[L] B-7. «El estilo y los principios de esas dos obras son tan uniformes que basta confrontarlos para quedar plenamente convencido de que son del mismo autor…». <<

[M] B-8.[Bayle menciona, además, las obras de Kuyper, Yvon, Huet, Simón, Vassor, Van Til, Batelerius, Mansveld, Musaeus, Blijenbergh, etc.]. <<

[N] B-8 «Según Spinoza, no hay otro agente ni otro paciente que Dios, respecto a todo lo que se llama mal de pena y mal de culpa, mal físico y mal moral» (Bayle, 1983, p. 60). <<

[O] B-9. «Es justo rechazar el sistema de los spinozistas, ya que no se desprende de ciertas dificultades más que para enzarzarse en embrollos más inexplicables». (Bayle, 1983, 75). <<

[P] B-9. [Nueva lista de contradictores de Spinoza: Velthuysen, Aubert de Versé, Poiret, Wittich, Blijenbergh, Lamy, Jacquelot, Jens, etc.]. <<

[p] B-9. Ver *Cartas* 52 y 54 [a Boxel]. <<

[Q] B-9. «— Cuando se sostiene que el creador no ha obrado libremente, — es ridículo sostener que no hay demonios». **<<**

[R] B-9 [Bayle critica la doctrina de los cartesianos sobre los milagros, porque se funda en una petición de principio: que Dios se identifica con la naturaleza y que, por tanto, aunque es infinito, no posee libertad de elección]. <<

[S] B-10 «Quiero decir que él dio la orden de que, en caso de que la proximidad de la muerte o los efectos de la enfermedad le hiciesen hablar contra su sistema, ninguna persona sospechosa fuera testigo de ello». [---] «Sintiéndose próximo a su fin, mandó venir a su hospedera y le rogó que impidiera que ningún ministro viniera a verle en ese estado. La razón era, como se ha sabido por sus amigos, que quería morir sin disputas y que temía caer en alguna debilidad de los sentidos que le hiciese decir algo, que pudiera ser aducido contra sus principios. Es decir, que temía que se difundiera el rumor de que, a la vista de la muerte, al despertar su conciencia, le había hecho desmentirse de su valentía y renunciar a sus sentimientos. ¿Cabe vanidad más ridícula y exagerada que ésta, y una pasión más insensata por la falsa idea que uno se ha hecho de la constancia?» (Bayle, 1983, 85-86). <<

[T] B-10 «— El único medio correcto de no temer nada es creer en la mortalidad del alma —. [Pero Spinoza] está obligado a admitir la inmortalidad del alma, puesto que se considera la modalidad de un ser esencialmente pensante» (Bayle, 1983, pp. 87 y 88). <<

[U] B-11 [Bayle remite al prefacio de OP, n. 10 donde se explica por qué éstas se imprimieron sin el nombre del autor]. <<

[m] B-11 «Por esto hay quienes creen que no hay que refutarle», véanse las «Nouvelles de la République des Lettres», junio de 1684, art. VI, págs 388, 389. <<

[n] B-12 Consultad sus *Cartas*: veréis que sus respuestas casi nunca tienen relación con el estado de la cuestión. <<

[X] B-12 [Bayle prefiere el ateísmo pluralista, admitido desde los chinos a Demócrito y Epicuro, al ateísmo monista de Spinoza]. **<<**

[o] B-13 «Ver nota [I]». <<

[Y] B-13 [Se refiere a la obra de Jarig Jelles: Profesión de fe… En nuestra traducción de la Correspondencia de Spinoza (núm. 19, III) hemos recogido la dedicatoria y el final de esa obra (Ep 48A), así como el texto de esta nota de Bayle (Ep 48B, 2.º)]. <<

[Z] B-14 «He aquí la historieta: “He oído decir que Spinoza había muerto del miedo que tenía de ser metido en la Bastilla. Había venido a Francia atraído por dos personas distinguidas, que tenían deseos de verle. El Sr. de Pomponne fue avisado y, como es un ministro muy celoso de la religión, no estimó oportuno soportar a Spinoza en Francia, donde podía provocar revuelo. Para impedirlo mandó meterlo en la Bastilla. Spinoza, al enterarse, se salvó vestido de franciscano, aunque yo no garantizo esta última circunstancia. Lo que sí es cierto, es que muchas personas que lo vieron, me han asegurado que era pequeño, moreno, con algo de negro en su fisonomía y que llevaba en su rostro un carácter de reprobación”.

»La última parte de este relato puede pasar por muy cierta, ya que, aparte de que Spinoza era oriundo de Portugal o de España, como su mismo nombre lo da a entender, yo he oído decir a personas que lo habían visto, lo mismo que afirma este pasaje de los *Menagiana* acerca de su tez. Pero la primera parte del cuento es una falsedad lamentable, y por ella se puede juzgar cuántas mentiras se cuentan en las asambleas que se congregan en la tertulia del señor Menage y que son numerosas en París y en otras ciudades» (Bayle, 1983, pp. 92-93). <<

[p] B-14 «Vigneul Marville, “Mélanges”, t. II, p. 120, ed. de Holanda». <<

[AA] B-14 [Bayle señala certeramente que, cuando Huet afirma, en el prefacio de su Demonstratio evangélica, que habló con un judío en Amsterdam, no se refiere a Spinoza, sino a Menasseh ben Israel]. <<

[q] B-15 «Con esta palabra se indican los defectos que no proceden de que Spinoza es contrario a las máximas generalmente admitidas por los otros filósofos como verdaderas». <<

[R] B-15 «Véase el “Anti-Spinoza” de Wittich o sus extractos recogidos en “Journal de Leipzic”», 1690, p 346 y en «Bibliothèque Universelle», t. XXIII, pp. 323 ss. <<

[BB] B-15 [Bayle alude a: N. N. Philalethes: Demostración de la debilidad del argumento de Spinoza relativo a la sustancia única absolutamente infinita, Amsterdam, Bernard Vischer, 1701]. <<

[CC] B-16 [Bayle completa lo dicho en las notas N y O]. <<

[DD] B-16 «Yo creo poder afirmar que, si no he entendido la proposición que me propuse refutar, no es culpa mía» (Bayle, 1983, p. 100). <<

[aa] B-16 «La nota [DD])». <<

[EE] B-16 [Bayle insiste en que la extensión es compuesta]. <<

[bb] B-17 «Se me ha citado, entre otros, a Huygens, Leibniz, Newton, Bernouilli, Fatio.». <<

[cc] B-18 «Se halla en el “Mercure galant” del mes de septiembre de 1702 y ha sido escrita por un oficial del ejército del Elector de Baviera. Este oficial advierte que publicará de inmediato la “Histoire Métallique des Empereurs Ottomans, depuis la fondation de cet Empire”, una obra en la que trabaja desde hace veinticinco años, y que la imprimirá en Ginebra. Dice también que está haciendo una traducción de Quinto Curcio al turco, que le han encargado de Andrinópolis». <<

[a] L-8 Aludía a lo que se dice en Ex. 12, 35-36, de que los hebreos llevaron a los egipcios las naves de oro y de [22] dinero y los vestidos que les habían pedido por orden de Dios [23]. <<

[a] L-10 Se hallará en el tratado de Seldenus, *De jure naturae et gentium*, el formulario de la excomunión ordinaria, que emplean los judíos para separar de su cuerpo a los infractores de su Ley [27]. <<

[b] L-10 Esta palabra en hebreo significa «separación». <<

[c] L-10 O un cornetín, llamado en hebreo «shophar». <<

[a] L-14 Pueblo a una legua de Leiden [38]. <<

[a] L-16. Esta obra se titula *Renati Descartes Principiorum philosophiae pars I, II, more geometrico demonstratae, per Benedictum de Spinoza, etc., apud Johan. Rieuwertsz*, 1663. <<

[b] L-16 Este amigo es el Sr. Luis Meyer, médico de Amsterdam [45]. <<

[a] L-17 Aldea a una legua de La Haya [47]. <<

[a] L-18 Se titula: B. D. S. *Opera posthuma* 1677, 4.º [48]. <<

[b] L-18 Carlos Luis, Elector Palatino, ordenó que se le ofreciera una cátedra de profesor de Filosofía en Heidelberg con muy amplia libertad de filosofar. Pero él lo agradeció muy cortésmente a Su Alteza E. [50]. <<

[a] L-19 [Versión de N] El título latino es *Tractatus Theologico-Politicus*. Esta obra ha sido traducida al francés por el señor de S(aint) Glain, de Angers, capitán al servicio de los Estados y que trabajó después en la *Gazette de Rotterdam* [Amsterdam]. Había sido calvinista, pero tan pronto conoció a Spinosa, se hizo uno de sus discípulos y de sus más grandes admiradores. Tituló su traducción *La clef du Sanctuaire*. Pero, como este título provocó gran alboroto, sobre todo en los países católicos, con el fin de facilitar la venta se creyó oportuno cambiarlo en la segunda edición por el de *Traité des cérémonies superstitieuses des juifs tant anciens que modernes*; y por la misma razón, cuando se hizo una tercera edición, se lo tituló *Réflexions curieuses d'un esprit desinteresé* [51].

[aa] L-19 [Versión de H] Se titula *Tractatus theologico-politicus*, etc., Hamburgi, 1670, (in) 4.º Este libro ha sido traducido al francés y publicado con tres diferentes títulos:

1.º Con el de *Réflexions curieuses d'un esprit désintéressé sur les matières les plus importantes au salut, tant public que particulier*.

2.º Con el de *Clef du Sanctuaire*.

3.º Y, en fin, con el de *Traité des cérémonies superstitieuses des juifs, tant anciens que modernes*, Amsterdam, 1678, 12.º.

Estos tres títulos no prueban que se haya hecho tres ediciones de este libro, pues, en realidad, nunca ha habido más que una. Pero el librero hizo imprimir sucesivamente [52]esos títulos distintos para engañar a los inquisidores. Respecto al autor de la traducción francesa, los sentimientos están repartidos [53]. Unos la atribuyen al señor de Saint-Glain, autor de la *Gazette d'Amsterdam*. Otros pretenden que es del señor Lucas, que se ha hecho célebre por las «Quintessences», llenas siempre de nuevas invectivas contra Luis XIV. Lo que en todo esto hay de cierto, es que este último era discípulo y amigo de Spinosa y que él es el autor de esta Vida y de la obra que le sigue [54]. <<

[b] L-19 [Versión de H]. Estas aclaraciones han sido traducidas al francés y se encuentran al final de la *Clef du Sanctuaire*. No existen en ninguna edición latina del libro, de la que hay dos ediciones, una en 4.º, como hemos indicado en la nota precedente, y otra en 8.º, a la que se ha adjuntado *Philosophiae S. Scripturae interpres*, de la que se pretende que el señor Luis Meyer es el autor. Estos dos tratados aparecen bajo este título: *Danielis Hensii Operum Historicorum Collectio*, pars 1 et 2, Lugd. Bat., 1673.

[bb] L-19 [Versión de N]. El autor ha hecho ciertas observaciones sobre este libro, que se hallan al final de la traducción del mismo. <<

[a] L-24 Véase más arriba, p. 17. <<

[b] L-24 *El señor Simón de Vries* <<

[c] L-24 No gastaba seis sueldos por día, haciendo la media, y no bebía más que una pinta de vino al mes. <<

[d] L-24 A su hermano. <<

[a] L-26 El señor de Witt, Pensionario de Holanda. <<

[a] L-30 Rom, 12, 1. <<

[b] L-30 Véanse las notas de Erasmo a este pasaje. <<

[a] L-33 Alusión al *Tractatus theologico-politicus*, que ha sido traducido al francés bajo el título de *La Clef du Sanctuaire*. **<<**